BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Universidad de Alicante

Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)

Alicia Mira Abad

Tesis de Doctorado

Facultad: Filosofía y Letras

Director: Dr. Emilio La Parra López

2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES CONTEMPORÁNEAS

BIBLIOTECA VIRTUAL

SECULARIZACIÓN Y MENTALIDADES EN EL SEXENIO DEMOCRÁTICO: ALICANTE (1868-1875)

TESIS DOCTORAL

Presentada por Alicia Mira Abad y dirigida por el Dr. D. Emilio La Parra López

UNIVERSIDAD DE ALICANTE

2002

INDICE

INTRODUCCIÓN **6**

I. RELIGIÓN, SECULARIZACIÓN Y REVOLUCIÓN **20**

I.1. Religión: entre necesidad espiritual y función social 20

I.2. ¿Qué nombre reciben los cambios relacionados con la pérdida de influencia de la religión en la sociedad? 32

I.2.1. La verificada secularización "externa" en España 44

I.3. Heterodoxia y corrientes secularizadoras 51

I.3.1. El anticlericalismo 51

I.3.2. El laicismo 56

I.3.3. El cristianismo primitivo 59

I.3.4. Catolicismo liberal y krausismo 61

I.4. Revolución y revolucionarios 65

I.4.1. Revolución y revolucionarios en Alicante 70

I.4.2.1. Panorama religioso de la ciudad 77

PRIMERA PARTE: LA SECULARIZACIÓN DE LA VIDA DEL INDIVIDUO

I. ACTITUDES RELIGIOSAS ANTE LA MUERTE **83**

I.1.Testamentos 83

I.1.1. Introducción 83

I.1.1.1. Testamento y mentalidad. Reflejo de sentimientos y actitudes 83

I.1.1.2. Tratamiento acomodaticio de la fuente a nuestro objeto de estudio 87

I.1.1.3. La secularización en una sociedad sacralizada. Indicios de la secularización de las actitudes en los testamentos. 89

I.1.2. Las obligadas descripciones 99

I.1.3. Las arriesgada interpretaciones 106

I.1.3.1. Las utilización mayoritaria de formulismos religiosos y las variaciones más interesantes 106

I.1.3.2. Las misas, la mortaja y el valor de las imágenes. ¿Un asunto de mujeres? 116

I.1.3.3. La caridad en los testamentos: costumbre, preeminencia social, salvación o filantropía. 127
I.1.3.3.1. La compañía de pobres y niños en la comitiva funeraria 127
I.1.3.3.2. Caridad bajo control eclesiástico. Disposición espiritual o convencionalismo social. 130
I.1.3.3.3. La caridad como indicio de secularización 133
I.1.3.4.La petición explícita de modestia en el funeral. Hacia la interiorización de la fe 135
I.1.3.5. Los albaceas: la religión en familia 140
I.1.3.6. Otras cuestiones de interés 144
I.1.3.6.1.Vestigios de las leyes secularizadoras: la ley del matrimonio civil 145
I.1.3.6.2.Alteraciones en el modelo de conducta socialmente establecido 147
I.1.3.6.3. El miedo a ser enterrados vivos 149
I.2. Cementerios y Funerales 151
I.2.1. La secularización del cementerio de Alicante: enfrentamiento entre cabildos 152
I.2.2. Varios caminos al cementerio 158
I.2.2.1. La pompa funeraria de un insigne republicano: Eleuterio Maisonnave 161
I.2.2.2. Militancia anticatólica hasta el final: Ramón Lagier 164

II. MATRIMONIO Y SECULARIZACIÓN 168
II.1. Marco Legal: Implantación del matrimonio civil en España. 171
II.1.1. El proceso. Un intento de enlazar con la tradición 171
II.1.2. El matrimonio civil 178
II.1.2.1. Juntas revolucionarias y ayuntamientos 178
II.1.2.2. Matrimonio civil y libertad de cultos. La ruptura del contrato como fundamento teórico 184

II.1.2.3. Carácter y formulación de la ley 189
II.1.2.4. Del matrimonio civil obligatorio al subsidiario 195
II.2. El establecimiento del matrimonio civil en Alicante 198
II.2.1. Matrimonio civil: consigna revolucionaria 198
II.2.2. La búsqueda de referentes 203
II.2.3. La introducción del matrimonio civil, objeto de debate 212
II.2.3.1.Símbolo de progreso y modernización 212
II.2.3.2. Una amenaza para la estabilidad social 226
II.3. Incidencia social del Proyecto de ley de 1870 234
II.3.1. Los primero números 234
II.3.2. Las profesiones 237
II.3.3. Algunos personajes relevantes 251

SEGUNDA PARTE: SECULARIZACIÓN Y SOCIEDAD

INTRODUCCIÓN 257
I. FIESTAS Y MANIFESTACIONES POPULARES 262
I.1. Las fiestas y la Iglesia 268
I.2. Manifestaciones religiosas y secularización. Opinión pública y autoridad municipal 276
I.2.1 Fiestas religiosas 277
I.2.2. Fiestas cívicas 296
I.2.3. Regreso al punto de partida 325

II. MORAL, SISTEMA DE VALORES Y REVOLUCIÓN 336
II.1. Regeneración o condena. Cárcel y pena de muerte 339
II.2. La esclavitud, obstáculo a la modernidad 354
II.3. De la caridad a la beneficencia 363
II.3.1.Caridad e Iglesia 364
II.3.2. Entre la caridad cristiana y la filantropía 366
II.3.3. La caridad a escena 382
II.4. A la revolución por la cultura y la educación 389
II.4.1. Ideales y diagnósticos 389
II.4.1.1. Pueblo, progreso y educación 392

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

II.4.1.2. Pueblo, radicalismo e ignorancia 404
II.4.2. Los decretos y la praxis 408
II.4.2.1. Algunas iniciativas privadas 420
II.4.3. Republicanismo y educación 424
II.4.4. Cultura y ocio burgueses 447
II.5. Pautas de conducta: La "virtud" revolucionaria y la inmoralidad 451
II.6. La Iglesia en el punto de vista moral: clero bueno y clero malo 475
II.6.1.Tolerancia y disidencia católico liberal frente al ultramontanismo 481
II.6.2.Celibato eclesiástico: anticlericalismo y doble moral del Clero 511

III. EL ESPIRITISMO: UNA ALTERNATIVA AL CATOLICISMO 529
III.1.La religión sin dogma 529
III.1.1. Puntos de confrontación entre el espiritismo y otras formas de pensamiento 532
III.1.1.1.Espiritismo y materialismo 534
III.1.1.2. Espiritismo e Iglesia 538
III.1.1.3. Espiritismo y Krausismo 549
III.1.2. Aspiraciones sociales y políticas 553
III.2. El espiritismo en Alicante 557
III.2.1. Organización y proselitismo 557
III.2.2. Percepción social del espiritismo. Vínculos con el republicanismo y actitudes frente a los ritos católicos 590
III.2.3.Temas de interés y controversias en *La Revelación* *612*
III.2.3.1. El debate religioso 612
III.2.3.2. Controversias científico-materialistas 638
III.2.3.3. Coordenadas filosófico-morales del espiritismo 649
III.2.4. Los espiritistas alicantinos 664

CONCLUSIONES 694
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA 706

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

INTRODUCCIÓN

Aunque en un trabajo de investigación la introducción siempre aparece al principio, en la mayoría de los casos se escribe al final, lo cual significa que el autor ya sabe de antemano como "acaba la historia". Es complejo por tanto no adelantar en estas primeras páginas conclusiones que se supone son el resultado de todo un proceso de análisis y reflexión, limitándose a presentar los primeros interrogantes que le incitaron a iniciarlo, a describir su estructura y hacer referencia a los medidos que permitieron supuestamente culminarlo.

En este caso el título resulta ya bastante concluyente sobre los objetivos perseguidos. En él se acota el espacio, el tiempo y el tema que justifica su elaboración. A pesar de esta concisión es necesario realizar algunas puntualizaciones sobre los datos, los resultados y las reflexiones que lo respaldan para comprender el enfoque desde el que se ha llevado a cabo la investigación. Sin que hayamos renunciado a las relaciones Iglesia-Estado durante el Sexenio o a los avances de la secularización desde el punto de vista legislativo es necesario precisar que estos elementos no constituyen el objeto de estudio sino su marco de referencia. Nuestro propósito en este trabajo es otro: captar la incidencia y la percepción de la secularización en las mentalidades.

Tradicionalmente este campo de estudio se ha centrado en temas como la muerte, la familia o el amor, hasta hace unos años considerados intranscendentes frente a la tradicional historia de los grandes acontecimientos sociales o políticos. Bajo sugerentes títulos algunos de estos trabajos esconden un enorme aparato empírico que gira en torno a fórmulas testamentarias o series documentales. A través de un seguimiento amplio -aquello que se ha denominado *longue dure*- se alcanzan unas conclusiones, en ocasiones excesivamente asépticas, sobre comportamientos y representaciones colectivas inconscientes, relacionadas con aspectos cotidianos en la vida del hombre. Es la "historia de las masas anónimas", aquellas que como señala Vovelle, "no han podido pagarse el lujo de una expresión por poco que fuera literaria"[1]. El caso de la muerte es en este sentido paradigmático. Muchos autores han escrito sobre una cuestión sobre la

que han sentado precedentes los franceses Ariés, Vovelle o Chaunu[2]. En España Máximo García Fernández, Marión Reder Gadow, José Antonio Rivas Álvarez o David González Cruz, por citar algunos, han realizado estudios de carácter local, centrados fundamentalmente en el siglo XVIII[3]. Apoyan sus análisis en la documentación notarial, y concretamente en los testamentos. Esta fuente permite detectar posibles rupturas o variaciones en la religiosidad, generalmente a través de un amplio seguimiento en el tiempo. Se supone que la idea de la muerte enfrenta al individuo con sus sentimientos más profundos. El problema es que algunos de estos análisis no sobrepasan el plano cuantitativo, que se prolonga casi hacia lo infinitesimal, hasta el punto de encontrarnos, en muchos casos, ante una mera labor de inventariado de formulismos que se repiten. Desde esta perspectiva se tiende a consolidar una dicotomía excesivamente simple: bajo el dinamismo de los grandes acontecimientos históricos, liderados por unas elites, subyace una "historia inmóvil", protagonizada por una masa de individuos prácticamente ajena a los acontecimientos "oficiales", que se mueve con sus propios ritmos. En este campo las variaciones en la mentalidad no se producirían tanto por convulsiones sociopolíticas sino por el propio devenir histórico.

No pretendemos aquí reivindicar una u otra posición, sino conjugarlas. Hemos elegido un acontecimiento clave para analizar su onda expansiva sobre la población, intentando que los datos recopilados no aparezcan como un torrente caótico de gestos desordenados, rasgos intranscendentes o simples curiosidades. La idea es deslizarse entre una historia de las elites y una historia de las masas con un proceso de crisis e intento de transferencia de valores como telón de fondo. En nuestro trabajo la Revolución del 1868 constituiría esa "idea-fuerza"[4] o catalizadora que se transforma en realidad material cuando penetra en las masas; la religión, uno de los campos en los que se observa de forma más evidente esa transformación; mientras que la

---

[1] VOVELLE, M.: *Ideologías y Mentalidades,* Ariel , Barcelona, 1985, pág. 90

[2] ARIÉS, P.: *El hombre ante la muerte,* Taurus, Madrid, 1984; CHAUNU, P.: *La mort à Paris,* París, Fayard, 1977; VOVELLE, M.: *La mort et l' Occident de 1300 à nos jours,* París, Gallimard, 1982

[3] RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Miedo y piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII,* Diputación Provincial de Sevilla, 1996; GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración,* Diputación de Huelva, 1993; GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen,* Junta de Castilla y León, Consejería de educación y Cultura, Valladolid, 1996; REDER GADOW, M.: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII,* Universidad de Málaga, 1986

secularización representaría el proceso de subjetivización de la experiencia religiosa inherente a la modernidad, perceptible en su incapacidad progresiva de estructurar la sociedad en torno a referentes de carácter sacro.

La interdisciplinareidad se hace imprescindible a la hora de realizar un acercamiento al fenómeno religioso. Las razones profundas de su razón de ser requieren un análisis desde una perspectiva filosófica, teológica, psicológica, cultural, sociológica y antropológica. Desde estos campos se han realizado numerosas aportaciones muy valiosas para un enfoque interdisciplinar en torno a la religión[5]. Tradicionalmente la historiografía se ha centrado en el ámbito institucional, es decir, de la Iglesia y sus relaciones con el Estado y la sociedad. La denominada *cuestión religiosa* ha sido abordada por varios autores entre los que se encuentra Vicente Cárcel, Santiago Petchen o Martí Gilabert[6], aunque, como afirma Rafael Serrano, por regla general, tomando partido de entrada contra la *Gloriosa* y sus dirigentes, "en una clara incomprensión cuando no de hostilidad a las reformas establecidas[7]. En los últimos años esta tendencia ha ido remitiendo y ya nos encontramos con varios trabajos en los que se observa una preocupación por aproximarse a una vertiente más subjetiva de la religión, a través de series documentales sobre las que se intenta comparar niveles y marcar las rupturas, especialmente evidentes en coyunturas conflictivas[8]. En esta especie de declaración de intenciones que constituye un autoestímulo a adoptar diversos enfoques en el análisis de la religión y su incidencia social, no se trata de especular en abstracto, sino de comprender mejor la experiencia religiosa y aportar algo de

---

[4] VOVELLE, M.: *Idelogías y Mentalidades,* pág. 225

[5] El elenco bibliográfico es muy amplio. En esta nota solo indicaremos algunas de las obras que han tratado sobre religión desde varias disciplinas. Vid. ALVÁREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M. J., RODRIGUEZ BECERRA, S.: *La religiosidad popular.* Vol. 1, Antropología e historia, Barcelona-Sevilla, 1989; BERGER, P.: *Para una teoría sociológica de la religión,* kairos, Barcelona, 1981; SÁDABA, J. : *La influencia de la religión en la sociedad española,* Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1994, CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa,* Akal, Madrid, 1978, GINER, S. y DÍAZ-SALAZAR, R.: *Religión y modernidad en España,* CIS, Madrid, 1993, GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religiosode Lutero a Nietzsche,* Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986; GEERTZ, C.: *Conocimiento local: ensayo sobre la interpretación de la culturas,* Paidos, Barcelona, 1994.

[6] CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita,* Pamplona, EUNSA, 1979; PETSCHEN, S.: *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869,* Taurus, Madrid, 1974; MARTÍ GILABERT, F.: *Amadeo de Saboya y la política religiosa,* Pamplona, EUNSA, 1999

[7] SERRANO GARCÍA, R.: "La historiografía en torno al Sexenio 1868-1874: entre el fulgor del centenario y el despliegue sobre lo local", en *Ayer,* Marcial Pons, 2002, pág. 25.

[8] TUÑÓN DE LARA, M.: *Metodología de la Historia Social en España,* Siglo veintiuno, Madrid, 1977,

luz sobre su enorme complejidad. Para ello hay que tener en cuenta, que la función de la teoría o los sistemas de conceptos generales pertenecientes al lenguaje académico sirven para "dar expresión científica a sucesos simples" y no para crear "conceptos nuevos y sistemas teóricos abstractos"[9].

En el período objeto de estudio la imbricación entre elementos sociales y religiosos era plena. Sin embargo, puede considerarse una etapa de cambios en la medida en que la relación entre lo sagrado y lo profano comienza a cuestionarse, planteándose un nuevo equilibrio entre los dos ámbitos por parte de quienes proponían una renovación social. Entre 1868 y 1874 se impulsó un importante avance secularizador en el campo institucional que nos obliga a indagar su impacto real en las mentalidades, constatando si se produjo un retroceso significativo de la religión como elemento de referencia fundamental en la convivencia social y una progresiva retirada al ámbito de la privacidad. Es decir, hasta qué punto remitió la impregnación religiosa de la sociedad y perdieron vigencia los valores sacros en los hábitos de la vida cotidiana con la entrada en vigor y difusión de una serie de leyes, disposiciones y manifestaciones públicas que así lo indicaban. Se trata de la secularización, que también en las última décadas se ha convertido en objeto de especial atención por parte de sociólogos e historiadores[10].

Pero sobre el proceso de secularizador desarrollado en el Sexenio hay un aspecto que a nuestro juicio resulta especialmente interesante, centrado en el grado de autonomía mental de los individuos y su capacidad de elección ante el reto modernizador que trajo consigo la revolución. En este sentido entraríamos en la espinosa y vieja cuestión sobre el concepto de "pueblo". Los pobres, las elites ilustradas, los analfabetos, ¿quiénes fueron realmente los receptores de los cambios planteados en la esfera institucional y transmitidos por la opinión pública?, ¿quiénes transformaron su actitud ante las propuestas secularizadoras? En la respuesta a estas preguntas habrá que considerar la

---

pág. 45

[9] LEVI,G.: "Sobre Microhistoria", en BURKE, P. (de.): *Formas de hacer historia*, Alianza editorial, Madrid, 1993, pp. 127

[10] SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2000; ACQUAVIVA, S. GUIZZARDI, G. (eds.), *La secolarizzacione,* Bolonia, 1973; JIMÉNEZ BLANCO, J. y ESTRUCH, J.: *La secularización en España. Una investigación empírica,* Bilbao, 1972; ÁLVAREZ LÁZARO, P.: *Librepensamiento y secularización en la Europa Contemporánea,* UPCO, Madrid, 1996, constituyen una escasa muestra sobre la atención prestada a la cuestión.

importancia del "inconsciente colectivo", en cuya formación intervendría esa supuesta capacidad de discernir propia del pueblo, junto con la influencia de las ideas procedentes de doctrinas religiosas, filosofías morales o políticas, efectos psicológicos de los avances conseguidos tanto en el ámbito institucional como en el campo de los adelantos científicos y técnicos, etc. Ante este panorama es de suponer que la pluralidad y la diversidad van a ser las notas dominantes. Elementos que sin embargo no se contradicen con la posibilidad de alcanzar las condiciones exigibles a una hipótesis científica, a través -claro está- de un control experimental y un análisis riguroso.

La consecución de estos objetivos pasa por una obligada compartimentación del trabajo. Los criterios bajo los que se ha realizado son arbitrarios pero en todo momento se ha intentado alcanzar una mejor comprensión sobre las cuestiones analizadas. Un primer capítulo está dedicado a definir conceptos y presentar antecedentes que consideramos fundamentales para entender cómo se desarrolló y fue percibida la secularización en un momento clave a la hora de plantear la modernización del país. La religión es por tanto el gran marco conceptual en el que se inscriben todos estos cambios, pero es un término polisémico que presenta grandes dificultades para encontrar una única definición. Es necesario tener en cuenta -entre otras cosas- la gran diversidad de contextos en los que puede ubicarse. Por tanto su estudio no se ha centrado en la caracterización de diversas confesiones para llegar a destilar un perfil único de la experiencia religiosa o consignar todas las acepciones del término, sino en captar distintos planos, versiones o formas de vivir la religión en el marco confesional del catolicismo, en un periodo y un espacio muy concretos. A pesar de que Peter Berger señala la innegable concepción de la religión como producto histórico[11], en este primer capítulo se ha trascendido la fragmentación histórica para construir un referente teórico amplio y delimitar unos parámetros generales que nos permitan contextualizarla adecuadamente. Así pues, hemos intentado evitar la "lujuriante vegetación que recubre el fondo común de la vida religiosa"[12]. En este sentido la secularización nos permite reconducir las teorizaciones sobre la religión hacia objetivos más concretos. Su conocimiento pasa primeramente

[11] BERGER, P.L.: *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Kairós, 1981, pág. 10
[12] DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Madrid, 1992, pág. 5

por la posibilidad de establecer modelos, tiempos y la identificación de sus principales cauces de expresión con vistas a poder constatar su presencia en el caso español.

Tras estos dos grandes bloques dedicados a encuadrar conceptualmente religión y secularización, nos situamos ya en el acontecimiento histórico y sus protagonistas, con vistas a contextualizar el análisis. Los rasgos generales que caracterizaron el ideal revolucionario septembrino y una breve descripción del panorama local desde el punto de vista social, económico e incluso religioso completan este capítulo.

Las páginas dedicadas a encuadrar conceptos y situaciones, desde una perspectiva más teórica, dejan paso a una primera parte del trabajo en la cual el estudio de la secularización se aborda valiéndonos de los resortes analíticos del "tiempo largo". El objetivo es captar la actitud de la población alicantina ante dos acontecimientos clave en la vida, desde el punto de vista religioso y social: el matrimonio y la muerte. Los seis años en los que se desarrolla la revolución enmarcan cronológicamente las posibles variaciones en el comportamiento de los individuos, relacionadas con el impulso secularizador acometido. Los testamentos suscritos por los alicantinos en ese periodo constituyen un primer acercamiento al campo de las mentalidades. La singularidad de esta fuente justifica que hayamos recurrido a un epígrafe introductorio muy amplio, donde se explican los criterios bajo los que se presenta la investigación y cuales son los parámetros elegidos para llevarla a cabo. Se han primado aquellos elementos en los que se percibe más nítidamente la voz del individuo que suscribe ante el notario sus últimas voluntades, dejando en un segundo plano las cláusulas o fórmulas estereotipadas por la tradición notarial y social.

En el caso del matrimonio, los datos basados en el Registro Civil también permiten observar con bastante nitidez el calado social del mensaje revolucionario y modernizador. La ley de matrimonio civil de 1870 constituiría una de las primeras derivaciones prácticas de la libertad de cultos suscrita en la Constitución. Su mayor o menor incidencia nos permitirá acercarnos al grado de compromiso social con el proyecto secularizador, en una sociedad cuya estructura mental estaba teóricamente determinada por el catolicismo más ortodoxo.

La perspectiva con la que hemos acometido la segunda parte de nuestro trabajo adquiere aparentemente mayor complejidad. Del enfoque más anónimo que representa el análisis de las series notariales y judiciales pasaríamos a observar los movimientos de aquellos individuos que poseían capacidad para influir sobre los acontecimientos y propiciar los cambios. Son los protagonistas de la revolución, las elites o como hemos denominado a lo largo de este trabajo los "socialmente influyentes". Conceptos que no hacen referencia necesariamente a una preeminencia económica o política, sino más bien a la posibilidad de expresar sus opiniones públicamente -desde diversos ámbitos- y por tanto de adoctrinamiento social. A través de varios capítulos presentamos sus diagnósticos y percepciones en torno a cómo debía ser la nueva sociedad surgida de la revolución.

Un primer epígrafe de esta segunda parte está dedicado a las festividades. En él nos ha interesado especialmente resaltar el carácter "exhibicionista" de una serie de valores y su capacidad integradora, aprovechada por diversos sectores de la sociedad en función de un determinado ideario político, social o religioso. Éste es uno de los campos que mejor expresa la tensión palpable, durante todo el periodo, entre tradición y progreso. Su análisis se ha llevado a cabo desde varias perspectivas. Por una parte la fiesta como ceremonial preestablecido, conservadora de tradiciones y reafirmadora de unas creencias y un determinado orden social; en definitiva la fiesta católica. Por otra, la conmemoración proyectada y percibida como la voluntad de ratificar el impulso revolucionario y secularizador a partir de la aconfesionalidad del equipo consistorial. Y finalmente la concepción de la fiesta como elemento trasgresor y movilizador, el mejor escaparate para garantizar que la anunciada regeneración social no era una falacia. En este último caso, aunque no se llegaría a constituir un ritual alternativo, similar a los ritos civiles inventados por la Revolución francesa, resulta interesante calibrar hasta qué punto subyacía entre los revolucionarios españoles la intención de legitimar y ceremonializar el nuevo orden revolucionario, reforzando los vínculos de identidad de una colectividad socialmente heterogénea y atribuyendo a la fiesta "trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos

mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia"[13]. Desde todas estas ópticas la delimitación de lugares, cortejos, gestos, vestimenta, pero sobre todo, la alusión al número de participantes, constituía la mejor fórmula para propagar el cariz ideológico y el nivel de adhesión deseado.

Tras las fiestas, la moral constituye un segundo epígrafe. Este concepto no se presenta aquí evidentemente desde el punto de vista de la bondad o la malicia de las acciones y los caracteres de las personas, sino como "la relación entre comportamientos y decisiones individuales, por un lado, y las exigencias genérico-sociales por otro"[14]. Partimos de la base de que la moral no es una ideología y sin embargo es inherente a ella un "momento ideológico". De ello deriva que en muchos sentidos tenga un aspecto ideológico especialmente visible en los sistemas que oralmente o por escrito recapitulan las exigencias morales más importantes de una época: son los códigos morales. En éstos resulta determinante la elección de una serie de fines y contenidos que se elevan por encima de la particularidad para configurar lo que se entiende por sistema de valores, que a su vez será interiorizado de forma individual por los miembros de la colectividad. Así pues, la revolución se concebiría como una depuración del sistema de valores tradicional, al que se le imputa un excesivo peso del catolicismo dogmático y alienatorio. La dificultad a la hora de analizarla desde la óptica moral estriba en la ausencia de un código propio y alternativo al sistema vigente. De ahí derivarán las contradicciones entre las expectativas de cambio y la realidad. Los campos en los que puede verificarse esta dicotomía son muy variados. Cuestiones candentes que preocuparon a la opinión pública del momento como la esclavitud, la pena de muerte o la educación; las pautas de conducta social consideradas como inmorales o la propia Iglesia, como representante máxima de la moral tradicional que se deseaba transformar, son algunos de los que hemos elegido para ilustrar este punto.

La última parte del trabajo corresponde al análisis del espiritismo, representante máximo de la disidencia anticatólica organizada en Alicante. La importancia y el desarrollo de este movimiento en la ciudad y su vinculación

[13] GINER, S.: "La religión civil", en DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión,* Alianza Universidad, Madrid, 1994, pág. 133
[14] HELLER, A.: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994, pág. 32

con la secularización, justifican un apartado tan amplio como el que hemos dedicado a analizar su estructura, directrices ideológicas e incidencia social. Con publicaciones propias, el pensamiento espiritista constituye uno de los paradigmas reformistas, desde el punto de vista religioso, más importantes del Sexenio en Alicante. Por supuesto no todos los revolucionarios participaron en este movimiento, sin embargo muchos de los valores que defendía encarnaban la esencia del impulso septembrino en la línea que abogaba por la secularización inscrita en un marco religioso: eclecticismo y pluralismo ideológico basado en el libre examen protestante, en referentes cristianos y krausistas para apelar a la tolerancia e incluso en el respeto hacia un catolicismo reformado y acorde con la modernidad. Todo ello arropado por un discurso seudo científico que pretendía otorgar prestigio a la doctrina frente a la incultura dominante.

Como indicamos en el título, el marco elegido para desarrollar nuestro análisis es la ciudad de Alicante. Sin embargo no ha sido éste un enfoque localista para reivindicar las raíces de un "ser alicantino" aislado del resto del país. Evidentemente "mundial, nacional, regional, local" son ámbitos que sugieren "distintas escalas de aplicación de un poder político, o al menos, de un proyecto político-social"[15]. Pero basta yuxtaponer las proclamas revolucionarias y en general las noticias publicadas en la prensa local y en la nacional para darse cuenta de que no existen datos que permitan individualizar a la ciudad en este sentido. Evidentemente, el dinamismo económico y social que presenta la localidad constituye un aspecto determinante en la evolución de su "horizonte mental". Pero los acontecimientos que marcaron la vida pública y privada de los alicantinos en torno a 1868 fueron los mismos que marcarían a otras ciudades. Sobre la base de un momento de cambio político "nacional", que pretendía traspasar las fronteras de una mera sustitución de poderes para transformar la estructura mental de un pueblo, se intenta captar una política de la vida cotidiana cuyo núcleo es el uso estratégico de las reglas sociales[16]. No se trata de extrapolar nuestras conclusiones hacia una especie de síntesis totalizadora, aunque creemos que el trabajo se ha desenvuelto en

[15] GARCÍA DE CORTAZAR, J.A.: "Miguel Artola y los ámbitos de nuestro Mester: Historia universal, Historia nacional, Historia regional", en *Revista Internacional de Sociología,* num, 47, Madrid, 1989, pág. 485

[16] LEVI, G.: *La Herencia Inmaterial,* pág. 11

unos límites lo suficientemente abordables como para permitirnos captar una visión sobre la secularización distinta a la tradicional y excesivamente simple dicotomía, Iglesia "intransigente" frente a Estado "modernizador", ambos actuando sobre un pueblo atrasado y esencialmente católico. La llamada "historia local" permite en este caso comprender mejor problemas sociales, ambientes y peculiaridades que con facilidad son sacrificados por esquemas teóricos demasiado simples, donde la historia adquiere siempre un sentido único y ascendente y todo aquello que no encaja es "calificado precipitadamente de reaccionario". Como afirma Pedro Ruíz, concretar espacialmente un acontecimiento o proceso está encaminado a convertir ese espacio en el ámbito en que se desarrolla dicho proceso pero intentando evitar un protagonismo tal que le convierta en el centro de nuestro interés como historiadores[17]. Así pues, más que fragmentar el espacio con el objetivo de presentar una realidad alicantina con entidad propia se trata de reducir la "escala de observación con fines experimentales"[18], es decir, se pretende de este modo percibir elementos que de otra forma pasarían inadvertidos.

En este trabajo se han utilizado fuentes diversas, algunas de las cuales han resultado especialmente determinantes en su elaboración. Gran parte de la documentación procede de archivos locales, provinciales y nacionales. Todos los testamentos que suscribieron los alicantinos entre 1868 y 1874 fueron consultados en el Archivo Histórico Provincial. En la sección del Registro Civil de los juzgados de Alicante, a la que tuvimos acceso gracias a la amabilidad del magistrado Don Luis Segovia y su secretario, Don Andrés Martínez, pudimos consultar los libros en los que están inscritos todos los matrimonios civiles que se oficiaron a partir de 1870 hasta 1875. La documentación relacionada con la actividad y las decisiones adoptadas por el Ayuntamiento de Alicante durante el Sexenio procede en gran parte del Archivo Municipal. Su información nos ha permitido elaborar el capítulo dedicado a las fiestas, así como muchos aspectos relacionados con la educación, la moral o la actividad desarrollada por los clubes republicanos. En este sentido debemos expresar nuestro especial agradecimiento a la Doctora, Rosa Ana Gutiérrez Lloret,

[17] RUÍZ TORRES, P.: *L'espai viscut. Col.lqui internacional d'historia local,* Diputació de València, València, 1989, pp. 78-90

[18] LEVI,G.: "Sobre Microhistoria", BURKE, P. (ed.): *Formas de hacer historia,* Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 122-126

profesora del Departamento de Humanidades Contemporáneas, por su amabilidad al facilitarnos los reglamentos de algunos de estos clubes. Somos conscientes que la información aportada por las dos parroquias más importantes de la ciudad, hubiera supuesto un contrapeso importante a muchas de las ideas aquí apuntadas sobre la secularización social. Los reiterados intentos por acceder a sus archivos, especialmente al de Santa María, han chocado con las trabas interpuestas por sus responsables. Paradójicamente ha resultado mucho más accesible el Archivo Secreto Vaticano. De sus fondos pudimos extractar gran parte de la información relacionada con la actitud de la Iglesia ante la revolución y especialmente de dos de sus más altas dignidades relacionadas directamente con nuestro ámbito: el arzobispo de Valencia y su sufragáneo, el obispo de Orihuela. Los datos sobre la vida privada y la actitud política de éste último resultan especialmente relevantes. El Archivo de la Diputación Provincial, los Archivos Municipales de Elche y Orihuela, el Archivo Histórico Nacional o el del Ministerio de Asuntos Exteriores también nos han aportado datos importantes al estudio. Destacar finalmente la extrema amabilidad de Joan Pere Ezequiel Gort, responsable del Arxiu Municipal de Reus, que nos facilitó documentación sobre el establecimiento del matrimonio civil en aquella localidad.

Asimismo la prensa periódica ha sido fundamental para relacionar la información extraída de los archivos con los discursos elaborados por los revolucionarios septembrinos. Aunque la mayor parte de los diarios consultados son progresistas, cada uno traduce su propia tendencia política, que también se proyecta en el plano religioso. Noticias, artículos de fondo, diagnósticos sobre la situación del país, chascarrillos anticlericales, poemas o crónicas sobre las actividades culturales desarrolladas en la ciudad son algunos de los contenidos que han permitido adquirir una visión de conjunto sobre como vivía y pensaba la sociedad alicantina. Aunque el grueso de los periódicos analizados corresponde al Sexenio, algunos números publicados con posterioridad han resultado de mucha utilidad para realizar el seguimiento de temas y personajes concretos. Los fondos microfilmados del «Instituto Juan Gil-Albert», de la Diputación Provincial de Alicante , contienen la mayoría de los ejemplares consultados. En este sentido ha sido de gran ayuda Isabel Tobarra,

a quien agradecemos su amabilidad y eficacia a la hora de atender nuestras demandas documentales.

Las obras literarias de autores coetáneos al periodo estudiado –especialmente de escritores alicantinos- han constituido igualmente una fuente importante en la investigación. La información que proporcionan sobre ideas y sentimientos adquiere gran relevancia en un trabajo que pretende acercarse al campo de las mentalidades. Pero al igual que la prensa, la literatura no es un reflejo pasivo de la sociedad en la que se encuadra, sino que también es un agente creador de opinión. Los autores alicantinos del momento no destacaron por la calidad de sus obras, en general con unas tramas poco profundas y llenas de convencionalismos. Sin embargo, su interés reside en la capacidad para transmitir valores relacionados con la religión y el orden, ya de por sí muy significativa sobre la actitud de un sector de la burguesía revolucionaria temerosa de la inestabilidad social. Junto a las obras literarias también se han consultado memorias, libros y folletos de la época, con valor documental, tanto del panorama alicantino como nacional. Los fondos consultados se ubican fundamentalmente en la Biblioteca Gabriel Miró, la Biblioteca Municipal de Alicante y en la Biblioteca Nacional.

En esta introducción sólo queda expresar mi más sincero agradecimiento a todas aquellas personas que de forma directa han contribuido para que la presente tesis arribe a buen fin. Como no podía ser de otra forma he de comenzar agradeciendo a Emilio La Parra sus acertadas orientaciones y consejos en la dirección del trabajo, pero sobre todo reconocer su don de la ubicuidad. No es fácil estar lo suficientemente cerca para supervisarlo y a la vez, lo suficientemente lejos para transmitir confianza. Los consejos y la amistad de la profesora Mónica Moreno, precisan igualmente mi gratitud. Agradezco también la amabilidad de la profesora Rosa Ana Gutiérrez Lloret por sus sugerencias y disponibilidad a la hora de atender mis dudas. De forma muy especial a todos mis compañeros del Departamento de Humanidades Contemporáneas de la Universidad de Alicante, que me animaron constantemente durante la realización de la tesis. En este punto se merece una mención particular Consuelo Llorens. Al profesor Alfonso Botti y a la profesora Belén Tejerina les agradezco igualmente su orientación y ayuda en mis

estancias en Urbino y en Roma.

Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo económico de la beca predoctoral concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia, dentro del Programa de Formación de Personal Investigador.

No podría cerrar esta investigación sin expresar mi gratitud a amigos y familia que han sabido transmitirme su apoyo en los momentos más bajos de este trabajo. En especial a Cesar Domenech por su colaboración directa y por el tiempo dedicado a escuchar. A Lucas, que nació, comió y durmió con este proyecto durante cinco años.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

I. RELIGIÓN, SECULARIZACIÓN Y REVOLUCIÓN

I.1. Religión: Entre la necesidad espiritual y su función social

El estudio del fenómeno religioso está sujeto a una dualidad inevitable. Como hecho cultural autónomo influye en la conducta del individuo, siendo el resultado de una serie de especulaciones metafísicas que derivan en una interpretación propia sobre el porqué existencial de los hombres. Como institución social es el plano más visible en el que se materializan una serie de funciones sociales a través de la integración, legitimación, alienación, resignación, etc. Dos formas tan diferentes de concebir la religión nos plantean serias dudas sobre si es posible definirla como algo específico, máxime si tenemos en cuenta que entre estos dos planos no siempre existe una distinción tajante. Aunque la religión puede ser el resultado de especulaciones puramente metafísicas relacionadas con el significado de la vida, generalmente existen lazos que la imbrican con las cuestiones más inmediatas de ”nuestra finitud corpórea”. Durkheim insiste especialmente en este aspecto al señalar la estrecha unión entre ambas dimensiones. Considera al fenómeno religioso como algo eminentemente colectivo, hasta el punto de identificar la idea de religión con la de Iglesia. Dentro de esta concepción las especulaciones metafísicas o “creencias religiosas” actuarían como “representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas”. Asimismo, la difusión de la religión como institución social se lograría a través de ritos o “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en la relación con las cosas sagradas”. Desde esta perspectiva la religión se convierte en un sistema solidario y de prácticas relativas a las cosas sagradas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas. Las ideas religiosas de una sociedad estarían hasta tal punto enlazadas a sus valores sociales últimos, que una transformación de las mismas implicaría necesariamente un cambio en dichos valores, y a la inversa[19]. Puede decirse que existe una conciencia colectiva integrada por un conjunto de sentimientos y creencias compartidas por la mayoría de la sociedad. Dicho conjunto no equivale necesariamente a la suma de las creencias individuales de todos y

cada uno de los miembros de la misma, pero posee una especie de vida propia, un desarrollo independiente de la opinión individual de la masa[20].

Sin embargo, en la práctica, los elementos que integran el binomio creencias-prácticas no se presentan como un sistema uniforme. El modelo más coherente sería aquel en el que creencias religiosas y valores generales se ajustaran a las directrices marcadas desde el ámbito institucional de la religión, de forma que religiosidad privada y pública se correspondiesen. En este caso el análisis de las manifestaciones religiosas y el nivel de adhesión por parte de los individuos a las mismas permitiría elaborar conclusiones relativamente sólidas sobre la incidencia de la religión en la sociedad. La dificultad estriba en que este modelo no es único. Existen situaciones, a primera vista paradójicas, en las que el valor religioso último es la obediencia pura a la institución , en sí misma meritoria, y no tanto el deber ético del precepto, ni tampoco la cualificación ética del virtuoso alcanzada de forma metódica[21]. De esta forma, prácticas religiosas y preceptos de la religión como institución se asumen sin necesidad de que haya un compromiso con la verdad o la falsedad de las creencias religiosas o los valores establecidos. Como señala Robert O. Johann se trataría de individuos efectivamente privados de fe pero que se comportan como si la tuvieran[22]. Este último modelo abre a su vez un abanico de posibilidades que van desde la increencia absoluta a unas creencias propias que no se ajustan a las prácticas socialmente establecidas, pero que las toleran. Johann tipifica estas situaciones dentro de lo que él llama el "creyente ateo". Distingue entre el tipo "especulativo-práctico", representado por individuos para los que la religión o pensar en Dios es importante, pero constituye una dimensión distinta y separada de la vida, desconectada de las decisiones y avatares diarios. En este caso la afirmación de Dios se produce para satisfacer las necesidades intelectuales de orden e inteligibilidad, basadas en un "Dios funcional". En el caso concreto del catolicismo decimonónico (e incluso en la actualidad), esta situación vendría dada por aquellos que se autodenominan "católicos no practicantes". Para muchos de ellos la fe con la

---

[19] DURKHEIM, E.: *Las formas elementales....,* pp. 36-42

[20] CHADWICK, O.: *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzacione nela mentalità europea dell' ottocento,* Società Editrice Internacionale, Torino, 1989, pp. 19-24

[21] WEBER, M.: *Sociología de la religión,* Istmo, Madrid, 1997, pág. 236

[22]JOHANN, R.O.: "El Ateísmo de los *creyentes*", en *El Ateísmo contemporáneo.* Vol. I (El Ateísmo en la

que el individuo acepta la palabra de Dios no implicaría tanto el asentimiento de un conjunto de enunciados teóricos o dogmáticos, como mantener una actitud existencial de la persona. En el período objeto de estudio, desde esta posición se alzaron voces que reivindicaban una reforma de la Iglesia basándose precisamente en el hecho de que el referente simbólico que integraba el ritual y las ceremonias religiosas había perdido su carácter teísta, subsistiendo tan solo su valor como elemento integrador. En cambio, el tipo "teórico" estaría representado por aquellos individuos que pueden carecer de convicciones respecto a la existencia de Dios y sin embargo perseveran en la observancia exterior de determinados actos. Existen varias razones que justifican esta actitud: la fe en una especie de "póliza de seguros" utilizable en el caso de que " cielo e infierno" no fueran una mera entelequia, pero sobre todo, razones de carácter social. En este sentido hay que considerar la "mala impresión" que produce la incredulidad, en un contexto en el que la religión institucional suministra una identificación social[23]. Lo que cuenta es salvar las formas, sin necesidad de adherirse al contenido, respondiendo así a la presión social que rodea este aspecto. En el periodo objeto de análisis esta opción era mucho más frecuente que la posición subjetivista respecto a Dios. Los valores culturales y sociales vigentes estimulaban al individuo a frecuentar una Iglesia altamente estructurada, "cuya rutina objetiva le suministraba una religión ya confeccionada". Sin embargo el "católico subjetivista" es consciente de que las diferencias entre su postura y la de la Iglesia "son demasiado explícitas para dejar tranquila su conciencia"[24]. El caso extremo estaría representado por

---

vida y en la cultura contemporánea, vol. I), Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 365-378

[23] Vid CAMPELL, C.: *Hacia una sociología de la irreligión,* Tecnos, Madrid, 1977 pp. 15, 23 y 24, alude a las actitudes irreligiosas como objeto de acusación por parte de la opinión pública. Existe una "tendencia a considerar al irreligioso como un individuo socialmente aislado, probablemente agresivo o perturbado psíquicamente que sobrevive tan sólo en situaciones de anomia". El propio Durkheim se esforzaría en subrayar la conexión entre religión y orden social frente a la vinculación entre irreligión y aislamiento social. Asimismo, BERGER señala que ir contra el orden de una sociedad religiosamente legitimada implica "correr el riesgo de caer en la irrealidad, cuando la realidad ha sido definida e identificada con la "realidad última del universo". Por tanto su negación es considerada como el "mal y la locura", así como la entrada en una realidad "negativa" y "diabólica", en *Para una teoría Sociológica...,* pág. 66

[24] PASTOR RAMOS, G.: *Tributo al Cesar. Sociología de la religión,* U.P. de Salamanca, Salamanca, 1992, pág. 124, pese a negar en su obra la existencia de un proceso secularizador, como se verá posteriormente, si identifica para el caso español la figura de los "creyentes no-practicantes" que han llegado "a la convicción de que pueden ser católicos sin obligarse a muchas de las directrices del magisterio ordinario, tanto en materia de fe como de costumbres". Dentro del grupo de este "catolicismo subjetivista" LE BRAS identifica una posición intermedia en los "conformistas, iniciados o temporeros", que serían aquellos que cumplen con sus deberes religiosos sólo en momentos importantes de la vida

aquellos individuos que se declaran ateos y que rechazan no sólo la existencia de Dios, sino de la religión en cualquiera de su variantes, ya sean institucionales, rituales o de carácter integrador, llegando en algunos casos a adoptar actitudes militantes contra el hecho religioso[25]. Desde esta perspectiva la religión es una ilusión creada por el hombre y por tanto no puede erigirse en fundamento de la vida.

Por tanto, será necesario tener en cuenta esta dualidad inherente al fenómeno religioso, el nivel de correspondencia entre las dimensiones que lo integran, las diferentes modalidades a la hora de manifestarse y, por supuesto, sus implicaciones sociales. Es decir, aunque su existencia pueda explicarse en función de una especie de respuesta terapéutica a las dudas metafísicas de los individuos, sus "efectos sociales" son innegables y especialmente relevantes si nos circunscribimos al catolicismo español del siglo XIX. En este marco espacio-temporal la definición de religión de Peter Berger adquiere una especial significación. Su idea de religión como "empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido" se ajusta perfectamente al modelo religioso de la España decimonónica. El catolicismo del siglo XIX había demostrado una incapacidad manifiesta para adecuar su universo cultural a la mudable realidad social y una gran hostilidad hacia todas las grandes corrientes del pensamiento moderno, creyendo ver en ellas la proclamación de una autonomía humana incompatible con la fe religiosa. Esto es especialmente patente en el caso español, donde la Iglesia había conseguido imponer una sacralidad que trascendía la cotidianeidad, adoptando un carácter extraordinario y "potencialmente peligroso", pero a la vez susceptible de ser controlado y supeditado a través del aparato eclesiástico26, que por otro lado puede considerarse un caso desacostumbrado de especialización institucional de la religión[27] .

---

como el matrimonio, bautismo, o la muerte", en *Etudes de sociologie religieuse,* 2 Vols., Presses Universitaires de France, Paris, 1956

[25] GIRARDI, G. define esta opción, respecto al cristianismo, desde ese punto de vista militante como una "negación global, radical, existencial. Global, en cuanto que abarca todos sus aspectos: personales sociales, religiosos y profanos. Radical, porque ataca los fundamentos mismos de la religiosidad. Existencial, en cuanto no se refiere tan sólo, y tal vez nisiquiera primariamente, a la concepción objetiva del mundo, sino a la actitud que ella impone. No es tanto una crítica de Dios cuanto del hombre religioso, de su existencia personal y comunitaria, del tipo de incidencia histórica que realiza". En "Introducción", *El Ateísmo contemporáneo*, pág. 30

[26] BERGER, P.: *Para una teoría ...,* pp. 46-47

[27] WEBER, define dicha especialización institucional de la Iglesia en los siguientes términos: "La Iglesia

Junto a la concepción de la religión como un fenómeno eminentemente social surgen cuestiones en torno a la fuerza motriz que impulsa ese fenómeno, tanto desde el punto de vista del grupo como del individuo. Sin embargo, determinar en un estudio hasta qué punto la liturgia y los rituales eclesiásticos cumplían expectativas individuales o del núcleo familiar en un asunto de "elección o preferencia" resulta complejo. La idea es llegar a discernir entre una serie de hábitos o costumbres a las que se considera "religión" y una forma concreta de concebir el mundo. Por tanto, habrá que cuestionarse en qué medida las estructuras objetivadas por la sociedad funcionan como una entidad formativa de la conciencia individual. "El sentido único y obligatorio" al que alude Berger cuando aborda el tema del cometido tradicional de la religión tendría sus límites, teniendo en cuenta que si bien la vida del hombre se desarrolla en unas coordenadas objetivas, éste adaptará necesariamente sus propias autointerpretaciones del mundo. La religión, como él mismo afirma, deriva de una realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos que la producen y la reproducen continuamente en su vida[28]. La relación entre ambas realidades podrá ser simétrica o asimétrica. En esta última opción el caso extremo estaría representado por aquellos individuos que asumen el aparato religioso como el principal fundamento del orden social de las cosas y conciben consecuentemente su propio ser dentro de ese orden o por aquellos para quienes su vida se desarrolla ajena a cualquier referente religioso.

Es indudable que el catolicismo decimonónico estaba impregnado de aquello que James considera "experiencias religiosas de segunda mano", es decir, un cúmulo de tradiciones y formas establecidas por imitación y conservadas por la costumbre. Precisamente éste constituirá uno de los argumentos fundamentales de la crítica anticatólica. Se habla de adherencias y malformaciones de la religiosidad propiciadas por el propio devenir histórico de la religión. Pero para acercarnos a la percepción popular sobre el fenómeno religioso no podemos partir tan sólo de este supuesto, que sería por otro lado el más llamativo a la hora de construir una hipótesis basada en un sistema bidimensional de la religión: por una lado, la parte más superficial, ajustada a

---

es una organización racional unitaria con un vértice monárquico y un control centralizado de la piedad. Junto al Dios personal trascendente aparece un soberano en el mundo con plenitud de poderes y capacidad efectiva de reglamentación de la vida, en *Sociología de la religión,* pág. 228

[28] BERGER, P.: *Para una Teoría...,* pp. 77 y 192

los modelos y demandas institucionales y, por otro, una religión más profunda que camina en otro sentido, despojada ya del ropaje institucional, subjetivada e interiorizada por el propio individuo[29]. Aparentemente, el principal problema que plantea este esquema es de carácter lingüístico. Muchos hablan de "conciencia o moral" al tratar el ámbito de la privacidad, reservando el sustantivo religión para referirse a un sistema plenamente organizado de sentimientos, pensamientos e instituciones (Iglesia)[30]. Sin embargo más allá de las diversas denominaciones que reciba este binomio, habrá que considerarlo como una variable añadida a la compleja cuestión religiosa. A nuestro juicio ha de prevalecer la idea, antes apuntada, de una relación entre el mundo objetivo y subjetivo, pero no como elementos paralelos, sino convergentes. Esto da lugar a una situación pluralista especialmente evidente en el período objeto de estudio, a pesar del aparente monolitismo católico. Así, vamos a encontrarnos con una gran variedad de matices relacionados con la experiencia religiosa, que no por estar inscritos en la órbita del catolicismo o del cristianismo carecen de interés. Son fenómenos que requieren una especial atención, máxime si se tiene en cuenta que no sólo estaban circunscritos a las elites, a quienes se

[29]JAMES, justifica la existencia de una religión interiorizada frente a la institucional en el "interés del individuo por su destino personal y privado", en *Las Variedades de la Experiencia religiosa,* Península, Barcelona, 1994, pág. 367. Esta idea es rechazada totalmente por DURKHEIM, *Las formas elementales....,* pp. 41, 42, 395 y 396, para quien éste "interés" tendría escasa relevancia social al formar parte de lo que él considera "virtualidades inciertas". Tanto la colectividad en su conjunto como la vida de los individuos están afectados por las mismas ideas y principios aunque en distintas circunstancias. Por tanto, aquella religión que consiste exclusivamente en estados interiores y subjetivos, aunque aparentemente de la impresión de desarrollarse en el fuero interior del individuo, procede de la propia sociedad; ella es la fuente que lo alimenta. Desde esta perspectiva las creencias solo tienen valor social cuando están compartidas. Malinowski, objeta a Durkheim el haber olvidado la importancia de la soledad y de la conciencia individual en la religión, en *Magic, Sciencie and religión,* citado por VOGT, E. "Interpretaciones del fenómeno religioso en el ateísmo", en *El Ateísmo….,*pág. 196. A nuestro juicio la posición de BERGER es más acertada a la hora de ponderar el peso real de la "religión privada", y por tanto su entidad a la hora de instituirse en un indicador válido de las actitudes y transformaciones desde el punto de vista religioso. Aunque reconoce que las "estructuras de este mundo llegan a determinar la propia conciencia", considera que el individuo no es una tabula rasa que absorbe el mundo social pasivamente, sino que éste *se apropia* activamente de él. En *Para una Teoria...,* pp. 31-36.

[30] El problema de las acepciones es una muestra más de la dificultades que entraña intentar definir un concepto que puede ser abordado desde tan amplias perspectivas. Un ejemplo: Desde un punto de vista filosófico aquello que aquí consideramos como "religión privada", es "religiosidad" para Jesús AVELINO DE LA PINEDA que en *El Problema de la Religión,* Síntesis, Madrid, 1998, la define como una "dimensión profunda que se revela como específica del ser humano" y que correspondería al "orden trascendental". En cambio, "religión es la forma concreta como esa religiosidad se expresa y realiza en cada entorno cultural y que llamo de orden categorial o conceptual". WILLIAM JAMES, en *Las variedades....,* pág. 330 caracteriza a la "religión privada" por los actos a que este género de religión invita que "no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria".

supone el monopolio de la increencia o de actitudes heterodoxas31, sino que también se encuentran presentes entre diferentes estratos medios y populares cuyas actitudes religiosas ayudan a corroborar la convergencia anteriormente aludida entre un mundo subjetivo y objetivo, configurando en muchos casos un modelo religioso casi a medida de cada individuo.

El análisis del fenómeno religioso desde el punto de vista funcional resulta, sin duda, una de las fórmulas que ofrece mayores garantías a la hora de conseguir una explicación coherente y aparentemente más unitaria. Pero hay que tener en cuenta que las teorías funcionalistas sólo permiten aproximarnos a una dimensión del mismo: la religión cumple una función social concreta destinada a la integración de los individuos a partir de una serie de referentes comunes[32]. Los objetivos de esta integración se dirigen a robustecer la unidad dotando a la colectividad de elementos de identidad. Un fortalecimiento que permite, por ejemplo, legitimar la desigualdad social entre el poder y los privilegios frente al pauperismo en el que viven los más desfavorecidos. Resulta esencial, por tanto, para mantener de forma efectiva el orden social. Para conseguirlo, esta "legitimidad" debe ser interiorizada por el individuo y llegar a definir su realidad subjetiva. En este sentido la legitimación actuaría en un doble sentido: a los poderosos "les servirá como una justificación subjetiva para que puedan disfrutar de los poderes y de los privilegios de su posición social", mientras que para los no privilegiados "les hará menos intolerable su situación e inhibirá cualquier sentimiento de rebelión contra ella". Así pues, el elemento que subyace en este proceso es la

[31] La instrucción elevada y el bienestar económico han sido durante el siglo XIX elementos distintivos de cierta indiferencia, variable, y en ocasiones bastante intensa, hacia lo religioso. Vid ACQUAVIVA en "Análisis sociológico del ateísmo", en *El Ateísmo...*, pág. 134. CHADWICQ, O., *Societá e pensiero....,* pág. 275, señala en este sentido que el fortísimo asedio devocional del movimiento ultramontano en el interior de la Iglesia católica contribuyó a alejar a los más instruidos (en esa época las élites) del catolicismo. CAMPELL, *Hacia una sociología....,* pág. 12, afirma que "abrazar ideas heréticas, incluso irreligiosas, había sido tradicionalmente una prerrogativa de las elites (…). Una forma de delincuencia intelectual de las clases dominantes habitualmente tolerada porque no constituía un verdadero desafío al sistema de creencias establecidas ni una amenaza a la estructura de poder social. Esta tolerancia no exigía más que una sola condición: que los irreligiosos no llegasen al proselitismo activo, sobre todo entre las clases bajas". Vid. MOTZKIN, G.: « Secularización, burgueses e intelectuales en Francia y Alemania en el siglo XIX, den FRADERA, J.M. y MILLÁN, J.: *Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedad civil, política y cultura,* Biblioteca Nueva, Universidad de Valencia, 2000, pág. 206

[32] CAMPELL, puntualiza en este sentido que la perspectiva funcionalista de la religión enfatiza el interés del sociólogo por las consecuencias positivas que la creencia y el rito religioso entrañan en el mantenimiento de una sociedad. La convicción de que la religión es un rasgo universal de la sociedad que conlleva innegables efectos benéficos, resulta tan fundamental desde esta perspectiva en la que en vano buscaremos un examen sobre las funciones de la irreligión", en *Hacia una sociología...,* pág. 18

transformación de los productos humanos en "facticidades suprahumanas y no humanas". El mundo hecho por los hombres es expuesto en términos que niegan esa producción humana. El cosmos sacro se impone como una realidad inmensamente poderosa y distinta al individuo, pero que sin embargo se dirige a él, situando su vida dentro de un orden significativo[33]. Lógicamente se trata de un proceso alienatorio o de "ocultamiento al presentar lo que es contingente y mutable en la vida social como algo inmutable y cuyo control está fuera de este mundo"[34]. En el caso concreto del catolicismo esa inmutabilidad es percibida por el creyente como un mundo en el que lo sagrado se hace realidad a través de distintos canales: los sacramentos, la intercesión de los santos, las repetidas manifestaciones de lo sobrenatural materializadas en los milagros, etc. La falta de validez empírica es contrarrestada por una concepción de los mismos como parte de la estructura subyacente del cosmos. Su función: exhortar a quienes se encuentran en una situación de indigencia a soportar pacientemente su status económico-social, porque sólo este comportamiento será recompensado en la vida ultraterrena[35]. Durante el periodo objeto de estudio, esta especie de inmovilismo providencialista estaba plenamente vigente. Además de la propia Iglesia, los sectores más conservadores lo consideraron un efectivo baluarte defensivo contra la difusión de ideas subversivas encaminadas a reordenar la sociedad y como palio necesario para conservar la estabilidad. En este sentido, y siguiendo la metáfora del opio de Marx, la religión aparece como una fuerza de conservación con indudables efectos narcóticos controlados y distribuidos por la clase dominante, que no sólo ejercería un control sobre los medios de producción, sino también sobre los medios de circulación mentales[36].

Como señalábamos anteriormente, el encuadre instrumentalista, que explica la religión desde su capacidad de integración y cohesión social, permite construir una hipótesis relativamente satisfactoria. Sin embargo, un análisis detenido, alejado de los presupuestos generales y centrado en ámbitos más

---

[33] BERGER, P. en *Para una Teoría...,* pp. 55, 60 y 135 señala en varios pasajes de su obra esa función de la religión como elemento legitimador que se explica en su capacidad única de localizar los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico

[34] TURNER, B.S.: *La religión y la Teoría social. Una perspectiva materialista,* Fondo de cultura económica, México, 1988, pág. 93

[35] MENOZZI, D.: *La chiesa cattólica e la secolarizzacione,* Einaudi, Torino, 1993, pág. 76

[36]TURNER, *La religión y la Teoría social..,* pág. 103

reducidos, evidencia que también desde esta perspectiva aparecen las contradicciones. Los problemas surgen a la hora de calibrar la existencia de conflictos, oposiciones y revueltas dentro de sociedades con una ideología aparentemente dominante, en las que existe una religión oficial que proporciona un sistema de valores general. Resulta difícil concebir su efectividad en una sociedad integrada por clases entre las que no sólo media una diferencia de intereses de carácter económico[37]. Así pues, del mismo modo que la religión puede ser considerada como una fuerza de conservación, también puede entenderse como una fuerza de agitación social si actúa como un elemento de peso a la hora de configurar la solidaridad de clase[38]. Esta aparente contradicción, en la que una misma religión unifica de forma simultánea los elementos que integran un sistema social en torno a un núcleo de valores y además es capaz de expresar los intereses separados de las clases en pugna, solo es aceptable en la medida en que consideremos a la religión como un mecanismo social que satisface las necesidades psicológicas de diferentes clases. Y aquí es donde de nuevo entramos a considerar la necesidad de tener en cuenta tanto la realidad objetiva presente en las fuentes oficiales[39], donde prevalecería la idea de esa función integradora de la religión, como también la subjetiva, que incidiría en las motivaciones autónomas de grupos e individuos, que no disienten necesariamente del patrón oficial pero manifiestan determinadas actitudes o "variaciones de la ortodoxia" respecto a

[37] La amplia funcionalidad de la religión que sugiere O' DEA, en *The Sociology of Religion* , solo respondería al esquema de una sociedad en la que prevalece totalmente el sistema ideológico impuesto por la clase dominante: "la religión identifica al individuo con su grupo, le sostiene en la incertidumbre, le consuela en la desilusión, le vincula a los fines de la sociedad; fortifica su moral y le prevee de los elementos de su identidad. La religión robustece la unidad y estabilidad de la sociedad, fortaleciendo el control social, ensalzando los valores establecidos y poniendo al alcance de la mano los medios para superar la culpa y la alienación", citado por CAMPELL, *Hacia una sociología....,* pág. 16

[38] Situaríamos ahora el debate en coordenadas marxistas. Desde esta perspectiva cada modo de producción hará surgir al menos dos importantes ideologías separadas, correspondientes a la posición de clase de las clases subordinada y superordinada, que se contrapone en principio a la idea de que cada modo de producción posee una estructura ideológica común que abarca todas las clases, en la cual la religión ocupara un papel relevante en la transmisión de unos determinados valores, en TURNER, *La religión y la Teoría social..,* pp. 105-108

[39] Cuando hablamos de fuentes oficiales nos referimos fundamentalmente a las eclesiásticas. En este sentido PASTOR RAMOS, señala que los "indicadores empíricos sobre la práctica religiosa" deben ser interpretados con cautela. Por una parte la masiva asistencia a actos y ritos eclesiásticos no implica necesariamente una motivación religiosa, sino una mera conveniencia social. Serían pues expresiones de "una táctica en orden a la consecución de otros intereses creados". Por otra, la baja participación en los ceremoniales católicos no tendría porque considerarse como "sinónimo de irreligiosidad". Podría más bien responder a la prevalencia de lo que él considera una "religión difuminada" (persistencia de la fe en contextos sociales secularizados), frente a una "religión oficial", en *Tributo al Cesar...,* pp. 102 y 306

los valores establecidos en el orden religioso, sin llegar a constituir movimientos religiosos con vida propia[40].

Al combinar ambos campos, la idea de pluralidad nuevamente se impone como explicación más coherente en el complejo sistema de funciones y definiciones que estamos desarrollando. Sin entrar en las declaraciones explícitas de irreligiosidad o ateísmo y sobre el mínimo común denominador de una declarada adhesión al catolicismo, podemos distinguir, en "exhuberante poliformismo", diversos modos de sentir y de vivir la fe y la ética cristiana[41], aunque tampoco se trata de perder el rumbo en el repertorio infinito de posibilidades simbólicas de las mentes humanas. Por tanto, partimos de un funcionamiento polivalente de la religión, que desde una perspectiva general nos ofrece un abanico de posibilidades muy variado. Las clases dominantes, pese a su inclinación al escepticismo y la indiferencia[42], valoran la religión como un elemento congregacional fundamental en la urdimbre social, con notables efectos desmovilizadores. Para las clases medias-bajas y en general para los menos favorecidos la incidencia del fenómeno religioso adquiría varias dimensiones: podía actuar como especie de "ética de compensación" en la que encontrar "alivio y recompensa a su situación social". El fenómeno religioso, o al menos la religión oficial, poseía para las mentes más progresistas un carácter eminentemente opresor, al menos en su faceta institucional. Y en una especie de posición intermedia se encontrarían aquellos planteamientos que sin renunciar al referente religioso desean transformarlo, aprovechando su potencial integrador previa descarga de todos aquellos elementos que convierten a la religión en un instrumento de opresión e injerencia social. En este sentido hay que tener en cuenta la influencia y difusión de las nuevas ideas racionalistas y materialistas que se fueron desarrollando en Europa a lo

[40]ACQUAVIVA, S.S., "Análisis sociológico del ateísmo", en *El Ateísmo....,* pág. 142, apunta en este sentido la necesidad de estudiar los hechos humanos en su componente individual y colectiva. En el plano social se trataría de verificar las mutaciones más sobresalientes ante un proceso de cambio vigente en el ámbito institucional, mientras que en plano individual habría que tener en cuenta las facultades selectivas del individuo, procediendo a reagrupar las experiencias particulares en series de actos para que la investigación no resulte estéril. Sin embargo esa facultades y la capacidad de tamizar "los elementos sociales e históricos a través del filtro de la propia subjetividad" no debe exagerarse en el contexto histórico en el que encuadramos nuestro análisis. No "todo valor religioso" se reduce a "una apreciación de carácter personal". Vid. GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religiosos de Lutero a Nietzsche,* Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, pág. 211

[41] DE ROSA, G.: *Storia dell' Italia Religiosa.* Vol 3, L'Età contemporanea, Laterza, Bari, 1995, pág.149

[42] WEBER, M.: *Sociología de la religión...,* pág. 148

largo del siglo XIX. Este elemento fue determinante en la progresiva toma de conciencia de las "clases subordinadas" respecto a su dependencia de "situaciones puramente sociales, de coyunturas económicas y de relaciones de poder garantizadas legalmente"[43]. Una toma de conciencia que evidencia un cambio relativo en la concepción religiosa, teniendo en cuenta que ésta "no sólo atañía a las vivencias, hábitos y conciencia del hombre, sino que además, constituía la legitimación de la ley, la sanción moral, el soporte de la autoridad y la explicación de la naturaleza de las cosas y de los acontecimientos. Contra lo que suele pensarse la religión no explicaba sino que era el sentido de la vida"[44]. Un reflejo de ese cambio se plasmaría en la aparición de actitudes de rebeldía y movilizaciones populares que en algunos casos reivindicaban en nombre de la propia religión una depuración de atavismos institucionales.

Este pluralismo en torno a la idea y a la vivencia de la religión nos proporciona ya una idea sobre nuestro objeto de estudio. Sin adentrarnos todavía en el complejo y discutido concepto de secularización, puede decirse que la contradicción es el elemento más característico para definir el debate que surgió en torno a la cuestión en el siglo XIX. El caso español es paradigmático en este sentido, a pesar del aparente monolitismo católico imperante. En la misma línea que otros países del entorno europeo, durante toda la centuria se fue consolidando la idea de que el hombre debía emanciparse de la tutela religiosa a través de la instrucción y del racionalismo[45]. Las tesis más extremas consideraban al catolicismo como un obstáculo para el progreso, frente a quienes defendían su inmutabilidad en función de la estabilidad en las relaciones sociales. Entre ambos puntos existían lógicamente posiciones moderadas que abogaban por conseguir una especie de híbrido capaz de cohonestar progreso y estabilidad social, aunque la diversidad de fórmulas propuestas para conseguirlo y la falta de tolerancia con posturas centristas dispersó en la mayoría de los casos, la posibilidad de lograr resultados satisfactorios[46]. La Iglesia desempeñaba unas funciones sociales decisivas para los sectores más conservadores y reaccionarios, por

[43] WEBER, M.: *Ibidem....,* pág. 157
[44] GINER, S.: "La religión civil", en DÍAZ-SALAZAR , R.; GINER, S.; VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión...,* pág. 131
[45] CHADWICK, O: *Società e pensiero laico....,*, pág. 19. Las teorías de Durkheim se contraponen precisamente a este axioma al introducir la religión como elemento fundamental en la integración social

tanto cualquier indicio que pudiera hacer pensar en un desplome de la religión organizada adquiría enormes implicaciones para las relaciones sociales[47]. La consideración de que el hombre religioso es el que práctica y no el que cree es crucial para entender la actitud de los españoles durante el periodo objeto de estudio. Desde esa óptica, la adhesión religiosa debía manifestarse públicamente, a través de los rituales concertados entre la Iglesia y el Estado, pese a que el referente religioso que en algún momento justificó su implantación social hubiera desaparecido.

En España, pues, el sentido instrumental de la religión antes mencionado ha primado sobre cualquier otro aspecto. Ser católico no constituía tan solo una opción religiosa. El catolicismo había logrado entretejerse en la trama de instituciones sociales, no sólo políticas, de tal forma que la vida civil española presentaba "una coloración religiosa"[48], algo subida de tono. El "homo religiosus hispánicus" estaba obsesionado, casi exclusivamente, con que el horizonte social y político en que vivía fuera católico[49], dejando de lado en muchos casos, o al menos en un plano distinto, el mundo de las creencias. Este punto tendrá que tenerse muy en cuenta a la hora de analizar y contextualizar el tema de la secularización en España. Partimos de la idea de que la Iglesia española del siglo XIX determinó un sistema normativo, que pese a su omnipresencia en todos los ámbitos de la sociedad del momento permitía, no obstante, muchas posibilidades de interpretación y libertades personales. La cuestión que se plantea es por tanto, la de definir los límites, por más estrechos que puedan ser, de hasta donde llega la naturaleza de la voluntad libre en la estructura general de la sociedad española del momento. Es decir, estudiar los elementos que permiten revelar los intersticios siempre existentes y las incoherencias internas de un sistema social aparentemente unificado. Para ello será necesario, por una parte, subrayar el nivel de ajuste entre una institución, la Iglesia, y las formas de conducta relacionadas, tanto fuera como dentro de la

---

[46] JIMÉNEZ LOZANO, *Meditación española sobre la libertad religiosa*, Destino, Barcelona, pág.82

[47] BERGER, P., *Para una Teoría ....,* pág. 79, explica dicha oposición de la Iglesia y los sectores sociales más conservadores a la hora de permitir el establecimiento de una situación plural en materia religiosa: "Mientras un sistema religioso particular puede mantener su monopolio sobre una amplia base social, es decir, mientras pueda continuar utilizando aquella sociedad entera como estructura de plausibilidad, tiene garantizado el éxito"

[48] BUENO, G.: "La influencia de la religión en la España Democrática", en SÁDABA, J.: *La influencia de la religión en la Sociedad española,* Prodhufi, Madrid, 1994, pp.63-69

[49] JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Meditación española...,.* pág. 49

esfera católica. En este sentido no sólo habría que centrarse en medir la adhesión social al catolicismo basada exclusivamente en el nivel de concurrencia y cumplimiento de ritos y preceptos eclesiásticos. Además, se deberían resaltar las acciones más nimias y locales que sólo aparecen en pequeña escala para llegar a una consideración más profunda sobre la religiosidad relacionada con el ámbito de las mentalidades. Como señala Levi, el verdadero problema consiste en "elaborar un paradigma que gire sobre el conocimiento de lo particular sin renunciar a la descripción formal y al conocimiento científico de ese mismo particular"[50].

I.2. ¿Qué nombre reciben los cambios relacionados con la pérdida de influencia de la religión en la sociedad?

Plantear la cuestión de la secularización impone los mismos problemas en su definición que el concepto de religión. Hay que conseguir vencer estas dificultades para que este término, que remite a una serie de procesos objetivos y subjetivos, deje de estar asociado a imágenes confusas que en muchas ocasiones adolecen de una clara connotación emotiva. Así pues, nuestro punto de partida es claro: la secularización implica una pérdida de influencia de la religión en la sociedad, que a su vez está relacionada con su modernización[51]. Este proceso supondría una "autonomización de las distintas esferas de la vida humana y social con respecto a la tutela que sobre ellas ejercía la religión"[52]. Pero esta contundencia a la hora plantear el concepto como uno "de los temas centrales de la modernidad"[53] no debe confundirse con un esquema simple y maniqueo. La equivalencia entre sociedad moderna y sociedad secularizada no se manifiesta en la realidad. Ni siquiera quienes vivieron el proceso durante el siglo XIX lo tenían tan claro[54]. El concepto lineal

[50] LEVI,G.: "Sobre Microhistoria", en BURKE, P. (de.): *Formas de hacer historia*, Alianza editorial, Madrid, 1993, pp. 119-143

[51] SHINER, L: sistematiza dicha pérdida de influencia en cinco puntos: "Declive de la religión, conformidad con el mundo, desacralización del mundo, separación de la sociedad y la religión y transposición de creencias y modos de conducta desde la esfera religiosa a la civil", en "The concept of secularization in empirical reseach", citado por CAMPELL, *Hacia una sociología....,* pág. 15.

[52] UREÑA, M.: "Modernidad y secularización" en UREÑA, M. PRADES, J. (eds.) : *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo,* UPCO, Madrid, 1992, pág. 132

[53] SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pág. 10

[54] GINER, S. y SARASA, S.: "Religión y modernidad en España", en DÍAZ-SALAZAR, R. y GINER, S. (eds.):*Religión y Sociedad en España,* CIS, Madrid, 1993, pág. 51

de progreso vigente durante la época y los obstáculos para su desarrollo, entre las que se encontraban las religiones positivas, escondían un conglomerado de ideas y alternativas invisibles desde enfoques reduccionistas.

Desde una perspectiva teórica esa pérdida de influencia puede ser percibida y practicada por la colectividad a través de distintos canales que no siempre ofrecen una gran transparencia a la hora de convertirse en objeto de estudio. Para sistematizar nuestra labor se hace necesario distinguir nuevamente dos planos generales de actuación de dicho proceso: un ámbito sociocultural frente o junto a una vertiente más subjetiva que incidiría en la secularización de las actitudes y mentalidades. Aunque la secularización responde a un impulso totalizador, ambas vertientes aparecen claramente diferenciadas. Nuestra idea en este sentido se ajusta a aquello que Pierre Rosanvallon identifica como "secularización externa", que afectaría especialmente a las instituciones, y la "secularización interna", que implica cambios en la moral y especialmente en la socialización de valores, ideas y actitudes[55]. Estas dos visones del proceso secularizador incluyen, según Hugh Mcleod, seis aspectos trascendentales a la hora de analizar el fenómeno religioso desde el punto de vista de la secularización: el campo de las creencias individuales, el de las prácticas formales de la religión, el lugar de la religión en las instituciones públicas, su aparición y tratamiento en el "debate público", su significado como un aspecto de identidad y finalmente su relación con la cultura popular[56]. La constatación de la secularización es más clara en unos campos que en otros, teniendo en cuenta que su análisis no puede partir de una perspectiva lineal, ni de acompasamiento cronológico, sino que existen tiempos y situaciones diversas, avances y regresiones más o menos visibles en cada uno de los aspectos citados.

El análisis de estas teorías requiere encuadrarlas en el marco de un proceso y unos antecedentes. Aunque no se trata de una evolución ascendente, estamos desde luego ante un fenómeno que comienza a mostrar ya sus primeras manifestaciones en la edad moderna. Gómez-Heras apunta

---

[55] ROSANVALLON, P. : *L'Etat en France de 1789 a nous jours,* Gallimard, 1990, citado por CATROGA, F. : « O livre-pensamiento contra Igreja : A evoluçao do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista de Historia das Ideias,* Vol. 22, Coimbra, 2001

[56] MCLEOD, H.: *Secularisation in Western Europe,* 1848-1914, St. Martin's Press, New York, 2000, pág. 285

en este sentido que la "veta que quizás conectó más profundamente con el espíritu de la modernidad, fue la corriente mística del Barroco español y francés, en la que se despliega de modo admirable la interioridad subjetiva y que, por ello, tuvo que habérselas repetidamente con los poderes inquisitoriales, guardianes de la tradición ortodoxa codificada en dogmas y cánones"[57]. A partir de ahí confluyen en el pensamiento europeo una serie de corrientes cuyo eje fundamental es la proclamación de la razón y la emancipación del hombre respecto a la tutela religiosa. Poco a poco se difuminan los contornos de la idea tradicional del Dios creador, providente, escatológico y se rechazan las reducciones de la religión a dogma, metafísica o moral, intentando crear para la experiencia religiosa un espacio autónomo en la subjetividad de la persona. Sin renunciar a la religión, este conglomerado de ideas formaría parte de movimientos culturales muy minoritarios, abanderados y dirigidos por y para una elite intelectual[58]. La Revolución francesa recogería parte de estos postulados, integrándolos dentro de un programa secularizador que constituiría un modelo para todos aquellos que reivindicaban una transformación en el orden social. La expansión de la economía capitalista y el desarrollo industrial que se consolidó progresivamente en la Europa decimonónica fueron factores muy importantes en la difusión social de estas ideas, decisivas a la hora de legitimar y propiciar un cambio social. La lenta y desigual transición de las sociedades rurales a las urbanas no sólo se consideró como un proceso que afectaba a espacios físicos, sino que se trataba de una transformación de la mentalidad. La interpretación de la secularización en términos de la modernización que poseían los propios contemporáneos contraponía precisamente una sociedad agraria, rural, tradicional e hierática en transición irreversible hacia una urbana, industrial, relativamente democratizada y dinámica[59].

¿Pero cual era la percepción social de la secularización?. Esta pregunta constituye uno de los ejes fundamentales de nuestro trabajo y por tanto desborda el marco de esta introducción. Precisa de un análisis más detenido.

---

[57] GÓMEZ-HERAS, J.: *Religión y ,odernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche,* publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, pág. 22
[58] CHADWICK, O.: *Società e pensiero...,* pág. 21
[59] MCLEOD, H.: *Secularisatión in Western...,* pág.6

Sin embargo a grandes trazos y partiendo del ámbito español de los primeros años del siglo XIX puede decirse que dicha percepción no se encontraba en principio tan relacionada con el mundo de las ideas como con aspectos más prácticos vinculados al campo político-económico. La desamortización de los bienes eclesiásticos y la consiguiente transmisión de muchas propiedades de la Iglesia al Estado fueron las manifestaciones más visibles de la secularización en esos momentos. "Los procesos desamortizadores emprendidos por las Cortes de Cádiz y las del Trienio y por la supresión de los privilegios económicos, a pesar de que se mantuvo el diezmo" supusieron una notable merma en el potencial económico de la Iglesia. Pero no llegó a objetarse, por parte de los reformistas españoles del momento, "la función de la religión en la sociedad y en la conformación de la mentalidad de los individuos y resulta difícil hallar condenas claras a la intolerancia o defensas explícitas de la autonomía de la razón"[60].

Con el progresivo afianzamiento del liberalismo la secularización adquiriría límites definitorios más amplios, al convertirse en patrimonio reivindicativo de los sectores más progresistas que reclamaban la redefinición del papel de la religión en una nueva sociedad, lo cual implicaba necesariamente un cambio en las mentalidades. Como afirma José Álvarez Junco, la identificación de España con el catolicismo no constituyó objeto de debate durante el reinado de Fernando VII, sin embargo en la cuarta década del siglo se empezó a hacer necesario defenderlo explícitamente[61]. Una legislación restrictiva con los privilegios eclesiásticos, la progresiva laicización de las instituciones, en el marco de la revolución liberal y de las continuas tensiones Iglesia-Estado, así lo constatan.

La percepción social de este proceso también se encuentra relacionada con la posición de la propia Iglesia, empeñada en ofrecer una visión maniquea del conflicto y un pasado idealizado en el cual la religión no influía, sino que determinaba la vida de los hombres en todas sus facetas. La imagen de una institución, durante siglos investida con la posesión absoluta de la verdad, estableciendo un dogma cerrado e incontestable en el que no tenían cabida

[60] LA PARRA LÓPEZ, E.: "Iglesia y secularización en la primera época liberal", en SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *Secularización y laicismo....,* pág. 58 y 72

[61] ÁLVAREZ JUNCO, J.: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Taurus, Madrid, 2001, pág. 405

valores como la tolerancia, venía avalado por un poder de injerencia social incuestionable. Valiéndose de esa preeminencia social, de su capacidad integradora y de su papel como referente de identidad de lo español, la Iglesia controló el tejido social imponiendo pautas de conducta, comportamientos y mentalidades, presentándose como un valor inherente a la propia nación. Su presencia en la vida de las gentes contribuía a reforzar esa imagen a través de "actividades tan terrestres y cotidianas como imponer el nombre a un hijo, presentarle en sociedad, casarle o conducir el cadáver al cementerio"[62]. Lógicamente, la secularización y, en general, todos los procesos asociados a la modernidad fueron percibidos por la institución como atentatorios hacia esa posición privilegiada y por tanto susceptibles de condena sin paliativos. El siglo XIX empujaría a la Iglesia católica en general a una postura de "extremosa reacción y a una crispación de la autoridad que culminó con el dogma de infalibilidad", cuya proclamación puede considerarse como "un baluarte inconmovible de la vieja autoridad –o autoritarismo- de la Contrarreforma"[63]. La jerarquía española, particularmente receptiva a las directrices vaticanas frente a los avances del mundo moderno, se mostraría igualmente reacia a los cambios en una coyuntura excepcional en materia de secularización como fue el Sexenio Democrático. Contrapondría la caótica situación del país a unos pasados momentos de armonía sustentada en el catolicismo oficial. La realidad de la nación aparecía así supeditada a una conspiración anticatólica[64], polarizada entre el "bien" que representa el catolicismo y el "mal" instaurado por la revolución. Sin embargo, no todo el catolicismo optaría por los extremos. El pensamiento progresista propugnaba una transformación social en pos de la modernidad y la necesaria liberación del hombre de la tutela religiosa[65], con el consiguiente aumento de libertad y autonomía personales. Pero dentro de él eran muchos los que concebían esa liberación en términos de reforma y no de total aniquilación. Se trata, por tanto, de una secularización compatible con el sentido religioso. Desde este punto de vista ya no tienen cabida las posiciones

---

[62] BUENO, G: "La influencia de la religión....", en SÁDABA, J.: *La influencia de la religión...,* Prodhufi, Madrid, 1994, pág. 65

[63] ARANGUREN, J.L.: *La crisis del catolicismo,* Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 37-38

[64] LANERO TÁBOAS, M.: "La Iglesia española y el poder político (1870-1874). El pensamiento político de la jerarquía española en el sexenio", en LA PARRA, E. y PRADELLS J.: *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia, (ss. XVIII al XX),* Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1992, pp. 447-448

maniqueas sino que es posible contemplar "variedades en el modo de estar en el catolicismo"[66]. Esta será la posición predominante en el periodo que nos ocupa, aunque lógicamente convivirá con posturas ateas, manifestaciones de irreligiosidad o con un teísmo difuso ajeno a cualquier noción positiva de la religión.

Las manifestaciones socioestructurales de la secularización permiten observar con claridad ese progresivo desmantelamiento del poder eclesiástico. La libertad de cultos, las propuestas para consumar la total separación Iglesia y Estado, los procesos desamortizadores que permitieron la expropiación de bienes eclesiásticos, la erradicación de los privilegios otorgados a las órdenes religiosas, la lenta emancipación de la educación respecto a la tutela eclesiástica y en general la supresión de las legislaciones inspiradas en la religión, fueron algunos elementos que caracterizaron la política religiosa de muchos países europeos a lo largo del siglo XIX. Aunque, como apunta Berger, junto a las modificaciones legales y formales en el seno de la sociedad también existe una vertiente subjetiva de este proceso: la secularización de las conciencias de una serie de individuos, en cantidad creciente a medida que avanzamos en el tiempo, que "miran al mundo y sus propias vidas sin prevalecerse de las interpretaciones religiosas" o por lo menos relegándolas a un lugar periférico de la conciencia"[67]. Esta nueva visión del mundo no es tan fácilmente verificable. La satisfacción de una serie de exigencias legales es una cuestión muy distinta a la verdadera transformación de atavismos actitudinales. El "desencantamiento" al que alude Weber para referirse a un retroceso de la fe, de la magia y de los medios mágicos utilizados por la mayoría de las religiones, como consecuencia del avance de la racionalización, no sólo ha de producirse sobre el papel para que deje de ser virtual. Los individuos, el pueblo, la colectividad o como quiera definirse a los receptores de ese retroceso ¿lo asumieron realmente?. El reconocimiento de misterios indescifrables en las motivaciones, actitudes y decisiones de los hombres no deben constituir un obstáculo a un juicio histórico auténtico[68].

---

[65] BERGER, P. : *Para una Teoría sociológica...,* pág. 153
[66] ARANGUREN, J.L.: *La crisis del catolicismo,* pág. 181
[67] BERGER, P.: *Para una Teoría sociológica,* pág. 155
[68] CHADWICK, *Società e pensiero.....,* pág. 15

Así pues las tesis que defienden la vigencia de un proceso secularizador se centran especialmente en constatar una regresión de la religión en el ámbito civil que deriva en una nueva forma de concebir el mundo y las relaciones sociales alejada del control eclesiástico y que a su vez implica una modernización socioestructural[69]. Desde ésta óptica se trata de analizar la secularización en un sentido histórico-jurídico que suele centrarse en "la incautación de bienes eclesiásticos por la autoridad civil, y al largo proceso jurídico de emancipación o laicización del Estado que se separa de la Iglesia o se declara religiosamente neutro"[70]. Los problemas y los matices sobre la viabilidad del proceso surgen en torno a su alcance en el ámbito de las mentalidades. A ello hay que sumar la imposibilidad de construir un único modelo explicativo. Las causas que explicarían su aparición, los desniveles cronológicos y los rasgos que caracterizan su desarrollo son diversos en cada país. La llamada "teoría del desgaste" atribuye un papel relevante a los cambios socioeconómicos en el derrumbe del poder eclesiástico. Los procesos de urbanización la consiguiente reestructuración social y la modernización son algunos de los elementos que lo favorecieron[71]. Asumir esta hipótesis implica considerar que durante siglos la Iglesia se había erigido como único punto de referencia en todos los campos de la actividad humana. Así, cualquier variación dirigida a erosionar esta situación de dominio hacia un declive o un progreso,

---

[69] Vid. MENOZZI, D., *La Chiesa cattólica e la secolarizzacione.* Otros autores, como MATTHES, J. *Introducción a la sociología de la religión,* Alianza Editorial, Madrid, 1971, pág. 100 Vol II, señalan dicha regresión desde una perspectiva más teológica en la que "lo profano se desprende absolutamente de su origen religioso, y lo religioso se reduce a lo eclesial, bordeando lo profano pero sin poder influir sobre éste más que en la demostración de su propia tradición y en la libre subjetividad del creyente, lo que socialmente es irrelevante".

[70]REVUELTA M.: "El proceso de secularización en España", en *Librepensamiento y secularización en la Europa Cobntemporánea,* UPCO, Madrid, 1996, pág. 322

[71] Sobre los fenómenos de secularización asociados a los procesos de urbanización vid. HILARIE YVES-MARIE : "Práctique religieuse urbaine, France 1900-1950", pág. 459-467 y MCLEOD H "Secularisation and revival in the 19th century city", pág. 391-409. Ambos artículos publicados en *Hispania Sacra,* nº 86, 1990. Éste último sugiere que los cambios religiosos se desarrollan de una forma mucho más gradual de aquello que aparentemente se observa en la superficie y no siempre están directamente asociados a los procesos de urbanización. El crecimiento urbano implica una necesaria adecuación de las estructuras eclesiásticas que en muchos casos no encuentra una respuesta logística apropiada. Por otra parte, esta respuesta suele ser más efectiva cuando existe una situación de pluralismo religioso, fomentándose la competencia confesional. A pesar de todo este no puede ser el único factor a tener en cuenta a la hora de medir la incidencia de la urbanización en la religiosidad. Existen otras variables a considerar relacionadas con aspectos socioprofesionales de los distintos grupos sociales que conviven en la ciudad. Por su parte PASTOR RAMOS, *Tributo al Cesar...,* pág. 286-287, centrándose más en los procesos de industrialización que en los de urbanización propiamente dichos, rechaza de plano la "relación inversa entre creciente industrialización y pérdida progresiva de religiosidad". Señala que "la relación unidireccional entre industrialización y relajamiento religioso es sociológicamente inverificable, al igual

dependiendo del punto de vista, puede considerarse como secularización. Desde esta perspectiva el catolicismo sufrió una transformación radical: de elemento legitimador de las reglas de convivencia social pasó a considerarse progresivamente una experiencia privada y personal, de modo que tanto el pensamiento como las prácticas e instituciones religiosas fueron perdiendo su significado social. El punto más significativo de este proceso tuvo lugar en el siglo XIX, "la edad de la secularización por excelencia"[72], trazándose una línea divisoria entre un "antes religioso" y un "después" secular73. El proceso se materializaría a través de una serie de indicadores sobre los que estudiosos del tema intentan construir un modelo secularizador[74].

En otro plano muy distinto se sitúan quienes consideran a la secularización como un concepto utópico. Desde esta perspectiva no se pueden aceptar argumentos sobre un declive religioso en Europa, ya que esta idea presupone un anterior dominio de la Iglesia que en realidad no ha existido nunca o por lo menos ha sido mucho más débil de lo que comúnmente se supone. Ya en la Edad Media la gran mayoría de la población fue "excluida de la cultura civilizadora de la Iglesia y exiliada a regiones culturales dominadas por la magia, la superstición y el error".Tanto la religión como la cultura "auténticas" exigen un "cuidadoso cultivo y protección" y por tanto su difusión social es reducida. Al igual que la cultura racional contemporánea es objeto de un interés minoritario, la cultura ortodoxa de la Iglesia también ha sido asimilada por unos pocos. Quienes sostienen esta hipótesis, como Martín, rechazan la tesis de la secularización porque implica una visión utópica del calado real de la religión entre el pueblo[75]. La pervivencia, incluso en nuestros

---

que la pretendida asociación entre estructura social agraria y arraigo popular de la religiosidad"

[72] CHADWICK, O.: *Società e pensiero...,* pág. 16

[73] TURNER, *La Religión y la Teoría social….,* pág. 59 Esta línea es muy amplia y con unos contornos difíciles de precisar. En el siglo XIX solo podemos hablar de un "proceso"y no de un fenómeno concluido en el que como afirma Nietzsche "la presencia o ausencia de la fe cristiana ya no tiene consecuencias importantes para la vida en la sociedad moderna"

[74] Algunos de estos indicadores fueron puestos de manifiesto por WILSON que parte de la idea de que la secularización implica un cambio de la sociedad: el "secuestro de los poderes políticos, de la propiedad e instalaciones y dependencias religiosas", un "cambio del control religioso al secular de varias de las anteriores actividades y funciones de la religión", "un declinar en la proporción de su tiempo, energías y recursos que los hombres dedican a preocupaciones superempíricas", "declinar de las instituciones de religiosos", "suplantamiento en cuestiones de conducta de los preceptos religiosos por demandas que están en armonía con criterios estrictamente técnicos". Citado por TURNER, en *Ibidem,* pág. 185

[75] Estas ideas se integran dentro de la llamada "Teoría Atrabiliaria" de David Martin quien equipara el calado social del mensaje eclesiástico y la supuesta difusión del racionalismo como elementos que solo han alcanzado a percibir unos pocos: "Bajo la tenue capa de la ilustración moderna existe un mundo

días, de magia, supersticiones y elementos irracionales estructurados en sistemas pseudorreligiosos evidencian esa falta de arraigo. Por otra parte la falta de uniformidad o linealidad cronológica a la hora de identificar un proceso secularizador en los diversos países donde supuestamente se han dejado sentir sus efectos constituye una prueba más para dudar de la validez de dicho concepto como fenómeno sociológico, precisamente porque existe incertidumbre de si Europa fue alguna vez cristianizada de forma significativa. La función integradora de la religión basada, entre otras cosas, en la legitimación del status social no tuvo nunca una vigencia real, al menos de forma generalizada. No se puede pensar que en el pasado una cultura religiosa común impregnaba totalmente la vida de las gentes y mucho menos que la desigualdad social y política, legitimada por la religión en el plano institucional, fuese aceptada realmente en sus vidas cotidianas. En suma, desde esta óptica se rechaza o relativiza el papel de la religión como mediador en la sociedad, es decir, no se considera como un elemento activo en la dinámica de los cambios socio-históricos, sino como una manifestación más de dichos cambios[76]. Las consecuencias a la hora de analizar el fenómeno son claras: si un grupo social permanece al margen de todo compromiso religioso, en este caso el catolicismo, que según Martín no llegó nunca a erigirse en una opción religiosa real, deja de suscitar todo interés científico y difícilmente puede constituirse en objeto de estudio por ninguna disciplina intelectual.

La "inverificada teoría de la secularización" aporta una visión distinta a esta cuestión. Al igual que Martín, quienes defienden esta postura señalan que la secularización es un concepto utópico. Pero al contrario que él justifican esta afirmación argumentando que la religión, más allá de su carácter oficial, se encuentra muy arraigada entre la mayoría de individuos, algo que según Gerardo Pastor resulta especialmente evidente en el caso español. Señala este autor que la idea de que en las sociedades desarrolladas lo religioso iría

---

subcultural de herejía, superstición, magia y vulgaridad", citado por TURNER, *La Religión y la Teoría social...,* pp. 184-87. Por su parte MUCHEMBLEND, R. señala también que la cultura popular se expresa en el mundo rural por una visión del mundo superficialmente mágica. "Una sociedad aparentemente cristiana pero fundamentalmente supersticiosa", pudiéndose hablar de una especie de "maquillaje cristiano" sobre un pueblo que fundamentalmente es politeísta. En *Culture Populaire et culture des élites*, Flammarion, París, 1978, pp. 258 y 382

[76] BAUBEROT, J.: "Laïcité, laïcisatión, sécularisation" en DIERKENS, A. (eds.): *Problemes d' histoire des Religions,* nº 5, Institud d'etude des religions et de la laïcité, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1994, pág. 15

perdiendo gradualmente importancia y deslindándose de la esfera pública hasta agotar su capacidad de influjo sobre ésta es una falacia. Se trata de una teoría que actualmente no suscita unanimidad entre los estudiosos. Un primer elemento sobre el que basa sus argumentaciones es la falta de precisión operativa, desde un punto de vista empírico, lo cual impide poder aceptar el proceso secularizador como universalmente aplicable a las religiones mundiales, ya que los supuestos efectos sociales derivados no aparecen de forma homogénea, ni siquiera en la órbita del cristianismo. Precisamente es el elevado grado de abstracción, a la hora de intentar conceptuar este proceso, lo que según Pastor Ramos lo convierte en una "quimera sociológica", un presunto "fraude nominalístico" y una "falacia retórica". Es un concepto demasiado flexible sujeto a posibles intereses ideológicos en su interpretación. Asimismo la secularización presenta una acusada noción "ascendente" en la que un presente laico sustituiría a un pasado cristiano a través de una especie de pronóstico unidireccional fundamentado en los cambios que experimenta el ámbito religioso. En países católicos como España e Italia la "trillada tesis de la secularización" no se sostiene. Según este autor, los cambios en el orden político, económico, cultural e incluso la emancipación laica de las instituciones "no han producido ni el ocaso de los dioses, ni el aniquilamiento de la religión", sino una especie de "difuminación", esto es: la religión sigue constituyendo un elemento fundamental del sistema cultural (valores, ideas, actitudes ante la vida o moralidad) de la mayor parte de la población de estos países que acepta "implícitamente las instrucciones más generales emanadas por la Iglesia aunque no las practique todas"[77].

A la hora de plantear una hipótesis válida sobre la secularización ninguna de estas macrovisiones, la de un mundo sacro y un mundo secularizado, se presenta en estado puro, incluso, algunos de los elementos que integran estas posiciones, aparentemente tan contradictorias, en realidad se complementan. Quienes abogan por un desgaste religioso tienen pruebas palpables en el ámbito político y el económico. A lo largo del siglo XIX la Iglesia experimentó una perdida de influencia política a la que se sumó un progresivo empobrecimiento causado por las medidas de carácter desamortizador y de erradicación de privilegios fiscales puestas en marcha por los gobiernos

[77] PASTOR RAMOS, G.: *Tributo al Cesar....,* .pp. 279-316

liberales europeos. Además, la Iglesia católica, aunque con distintas intensidades y ritmos, vio mermada su capacidad de control social al quedar fuera de su alcance parcelas tan importantes como la educación o la beneficencia. Puede decirse que comenzó un proceso a partir del cual la religión dejaría de contribuir de manera significativa a la unidad de las clases sociales, la disciplina de los cuerpos, la reproducción de las relaciones económicas, en la administración cotidiana del Estado o en la vigilancia de la sociedad[78]. La falta de uniformidad en su materialización no debería cuestionar su vigencia. No puede establecerse un arquetipo secularizador ya que los factores históricos son determinantes en su desarrollo. La idea de un único modelo integrado por una especie de "normativa" implica concebir una secularización progresiva o unilineal, sin tener en cuenta que en un proceso de esta índole coexisten períodos de avance y regresión. Como señala Salvador Giner, "las enmiendas que los sociólogos e historiadores de la religión han impuesto a las ya obsoletas teorías de la secularización progresiva, inevitable y universal de la humanidad han dado sus frutos. Han aportado una cierta sobriedad al ambiente ideológicamente pesado en que se movía antaño el estudio de la religión y las creencias. Por fin nadie sostiene la secularización general, simple y unívoca como corolario al proceso de modernización"[79].

Muchas críticas a la secularización se centran en sus efectos sobre las mentalidades. También en este campo existe una falta de homogeneidad en su conceptualización, aunque a nuestro juicio es precisamente la heterogeneidad de sus manifestaciones y la multiplicidad de factores que la integran lo que justifica su interés científico. El hecho de que sea un concepto flexible en el que caben con holgura muchos datos interpretativos que favorecen diversos pronunciamientos ideológicos y de carácter partidista, no es exclusivo de este proceso y por tanto no es una razón que invalide su análisis. Así mismo hay que tener en cuenta que la secularización no es "otra" religión que pretenda sustituir al catolicismo. Carece, por tanto, de un carácter ecuménico unificado o

[78] TURNER, *La Religión y la Teoría social....,* pág. 307

[79] GINER, S.: "La religión civil" en DÍAZ-SALAZAR, R.: GINER, S. (eds.): *Formas modernas de religión,* pág. 131. BAUBEROT, J., "Laïcité, laïcisatión, sécularisation" en DIERKENS, A. (eds.): *Problemes d' histoire des Religions,* pág. 16, alude en su obra a un estudio realizado por Françoise Champion sobre el caso italiano presentándolo como paradigmático. Si bien en la segunda mitad del siglo XIX respondía plenamente a la "lógica de la laicización", esta dinámica se habría visto actualmente quebrada por la debilidad del propio Estado y la capacidad de la Iglesia católica de permanecer, a pesar

un sistema de creencias que emane de una institución central. Tampoco se trata de un "pronóstico" cuyo cumplimiento implique la aniquilación de la religión, sino que define un proceso a partir del cual la religión se transformasen una opción privada que ha dejado de constituir el único referente social posible[80]. Su estudio es especialmente complejo precisamente por la diversidad de matices y situaciones en las que podemos identificar planteamientos y actitudes secularizadoras, incluso en el marco del propio catolicismo. Esta dificultad no implica que la secularización no sea una realidad. Del mismo modo, la religión se presenta como un fenómeno social difícil de aprehender y analizar, pero no por ello se niega su existencia. La cuestión está en averiguar si los cambios que se producen en el orden político, económico y social están en la base de la voluntad para eliminar nociones que hasta entonces formaban parte de la estructura mental de los individuos. Para la clase dominante la religión había desempeñado una función esencial en la organización del comportamiento social, por tanto todas las transformaciones de carácter socioestructural son empíricamente válidas si consideramos que los cambios en este sentido obedecen a unos intereses de clase y una voluntad de variar el orden establecido. La propia difusión del catolicismo –más allá de considerar su percepción social- obedecía a una necesidad y una voluntad organizadora concreta: generalizar la difusión de los valores dominantes. Así pues, una transformación en esos valores y los intereses que los sustentan obedece a una dinámica concreta cuya puesta en práctica implica necesariamente nuevas formas de concebir el fenómeno religioso.

A modo de recapitulación final, Wallis y Bruce sitúan a nuestro juicio el debate sobre la cuestión en la dimensión correcta. Partiendo de que nada en el mundo social es irreversible o inevitable, consideran que el paradigma secularizador todavía resulta lo suficientemente convincente como para seguir sustentando cualquier investigación o explicación en torno a las transformaciones de la religión y su incidencia en la sociedad[81]. Aunque no

---

del notable descenso de la práctica religiosa

[80] "Nietzsche, Feuerbach, Marx y Engels, pronosticaron en el siglo pasado la progresiva disolución de los grupos eclesiales, la extinción de motivaciones, creencias y sentimientos religiosos, incluso privados, ante las cada vez más precisas intervenciones científicas del hombre sobre la naturaleza, la historia y la sociedad. Esta profecía no sólo no se ha cumplido sino que cuenta hoy con notables contradicciones…", en PASTOR RAMOS, G: *Tributo al Cesar....,* pág. 312

[81] WALLIS, R. and BRUCE, S.: " Secularizatión: The Orthodox Model", en *Religión and*

podamos hablar de un modelo acabado, ajustable a cualquier situación en la que se verifiquen cambios en este sentido, es innegable que la secularización, por diversas vías y con sus avances y retrocesos, aparece ligada a la modernidad. Sus repercusiones son claras: la religión puede seguir teniendo un peso importante en el mundo de las creencias, pero pasa a convertirse en un elemento intersticial del orden social.

I.2.1. La verificada secularización "externa" en España

A lo largo de los puntos anteriores se ha intentado justificar la viabilidad de utilizar el concepto de secularización para definir al conjunto de transformaciones sociales en las que se observa una regresión de la religión, frente al avance de la modernidad. Sin embargo, como ya se ha indicado, no intentamos justificar aquí un esquema simplista o una visión historicista de un proceso según el cual el mundo moderno es el fruto de un progresivo alejamiento de la dirección eclesiástica iniciado con la Reforma protestante, continuado con la Revolución Francesa y culminado en la bolchevique[82]. La realidad es más compleja, y el caso español es un claro ejemplo de ello.

En España el proceso a partir del cual se pretende implantar una concepción del mundo y de la vida capaz de emancipar el espíritu humano, explícita o implícitamente, de la religión positiva (en este caso el catolicismo) fue una realidad. Frente a este argumento se situarían lógicamente quienes consideran fracasados los intentos de secularizar el país debido al excesivo peso del catolicismo en la sociedad española o aquellos que contemplan la teoría de la secularización como una quimera o utopía indemostrable por concebir al propio hecho religioso como parte del folklore o de la cultura popular, en un claro sincretismo que recoge costumbres paganas, magia o superstición envueltos por el catolicismo institucional. Desde esta perspectiva resulta excesivamente ambiciosa la teoría de que la mentalidad popular y su visión del mundo giran en torno a un epicentro católico y por tanto es inútil hablar de secularización.

---

modernization.Sociologists an Historians Debate tehe Secularization Thesis, Clarendon Press, Oxford, 1992, pág. 27-28

[82] MENNOZZI, D.: "Il Sinodo sui laici e i *novi movimenti*. Il caso *Lazzati*". En Cristianesimo nella Storia, Istituto per le Scienze religiose, Vol. X/1, Bologna, 1989, pág. 113

Pese a estas objeciones teóricas, muchos contemporáneos percibieron la actividad secularizadora como un derecho del Estado y de los ciudadanos frente a la Iglesia, que se materializó en la vida política, en las instituciones estatales e incluso en el campo de las costumbres y la moralidad. Con ello no estamos aludiendo a una situación consolidada, sino a un proceso. Durante el siglo XIX existió una tendencia clara a desligar el aparato eclesiástico del civil en una especie de proyecto laico, especialmente patente en el campo institucional, que no llegaría a consolidarse plenamente, pero que dejaría su impronta en la siguiente centuria. La dificultad a la hora de identificar los ingredientes y objetivos del citado proyecto estriba en la diversidad ideológica que lo integra. La carrera hacia la consecución de una sociedad y un Estado laicos no obedece a una ideología determinada ni a un método de acción concreto y tampoco sus resultados se dejaron sentir de forma uniforme en todos los ámbitos. Fue especialmente clara en el institucional y legal, pero no tanto en otros.

La idea de que la secularización era un elemento inherente a la consecución de la modernidad fue una constante en el pensamiento progresista decimonónico. Se trata de una concepción idealista y unitaria del mundo en la cual el camino hacia el establecimiento de la laicidad, con sus matices y variantes, se consideraba un paso inevitable en la historia de la humanidad y un hito de primer orden en el imparable camino del progreso. Pero la realidad sociohistórica española en la que se ubica dicho fenómeno imponía sus propias restricciones: el horizonte mental y doctrinal de los españoles a lo largo del siglo era católico, lo cual sitúa el proyecto secularizador en una coordenadas concretas en las que, pese a radicalismos esporádicos, prevalece una tendencia de avance moderado. En general, los liberales españoles ochocentistas pensaban que la consecución de un Estado laico no debía coincidir necesariamente con la descristianización. El firme propósito de preservar la cohesión social estuvo siempre presente en sus planteamientos. Incluso en el Sexenio las propuestas de separar completamente Iglesia y Estado no entraban en contradicción con la idea de que la religión debía seguir manteniendo una cierta relevancia social en la práctica moral de los ciudadanos, aunque no a través de las instituciones

públicas. Todo ello evidencia el dilema propio del liberalismo ochocentista que se debate entre el profundo rechazo del dominio eclesiástico sobre las conciencias y el temor e incluso pánico a la perspectiva de un Estado excesivamente democratizado[83]. A partir de aquí podemos sistematizar distintos "momentos secularizadores", en los que de forma más o menos intensa se propugnó la autonomía cultural y política de los individuos y los grupos frente a cualquier tentativa de imponer, a través del poder estatal, un catolicismo fundamentado en una concepción teocrática de la sociedad en la cual la Iglesia pudiera ejercer un control absoluto sobre ciudadanos e instituciones.

A lo largo del siglo XIX el liberalismo español consiguió imponerse sobre los gobiernos reaccionarios a través de golpes violentos. En los períodos en que los liberales lograron reemplazar al absolutismo se observa la consolidación de pautas secularizadoras que dejan su primera impronta en las leyes y en las instituciones. Se trata, como afirma Manuel Revuelta, de "la secularización de las cosas materiales de la Iglesia", fundamentada en argumentos espirituales que utilizaban como referente la pureza de un cristianismo primitivo[84]. Ya desde principios de siglo, y recogiendo la tradición ilustrada, la idea de crear una nueva sociedad basada en la reforma comenzó a tomar fuerza entre las filas liberales. La Iglesia era un pilar básico del viejo orden social que era necesario reestructurar, tanto en su fuero interno como externo. Su status socioinstitucional le confería un excesivo poder político, privilegios económicos y una capacidad de injerencia y control sobre la población desorbitadas. Desde muy diversas ópticas y planteamientos se incide en que la labor de la Iglesia y su clero debía circunscribirse exclusivamente a atender las demandas espirituales de los fieles católicos, evitando la intromisión en los asuntos temporales.

Las Cortes de Cádiz, sin apartarse de la ortodoxia católica, plantearon la reforma de la Iglesia "desde criterios regalistas y episcopalistas en la línea de la Ilustración"[85] abriendo el camino a la vía secularizadora. Su labor introdujo a la

---

[83] TORTAROLO, *Il Laicismo,* pág. 54
[84] REVUELTA, M.: *"El proceso de secularización ....", Librepensamiento y secularización....,* pág. 328
[85] LA PARRA, E.: "Los inicios del anticlericalismo español, contemporáneo (1750-1833)" en LA PARRA, E.; SUÁREZ CORTINA, M. (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, pág. 39

Iglesia y su patrimonio en todas las medidas fiscales y administrativas de carácter general derivadas de la supresión del régimen señorial, construyendo así los moldes desamortizadores que adquirieron plena vigencia en etapas posteriores. Los decretos de 1810 y 1813, de libertad de prensa y abolición de la Inquisición respectivamente, son especialmente significativos en el inicio de esta andadura secularizadora. El primero porque permitió la circulación de ideas y planteamientos anticlericales, mientras que el segundo erradicó uno de los obstáculos y de los símbolos más claros del Antiguo Régimen y también "uno de los instrumentos más potentes utilizados por la Iglesia para influir en los asuntos públicos"[86]. En este momento la secularización tiende a asumir connotaciones institucionales-estatales en oposición al Estado confesional del Antiguo Régimen. El nuevo Estado liberal es también confesional, pero se concibe como una especie de instrumento de reforma religiosa. En términos generales puede decirse que la secularización no constituyó para los diputados de Cádiz una prioridad. Pero aunque restaba un gran trecho por recorrer y seguían siendo demasiadas las contradicciones, no quedan invalidados los avances experimentados en este campo, durante la primera fase de la revolución liberal. Puede decirse que "el camino de la secularización quedó, sin duda, abierto"[87].

A primera vista el texto constitucional de 1812 consagró la confesionalidad estatal y la intolerancia religiosa. La forma en que fue redactado impide situarlo como precursor de una transformación en ese sentido[88]. El artículo 12 veta aparentemente cualquier apertura secularizadora[89]. Sin embargo se trata de una mera estrategia ya que los liberales del momento, no dudaron en adoptar una serie de medidas contrarias al clero. Asumieron la intolerancia de cultos porque convenía al "bien del reino" y era útil pero "¿significa esto que estuvieran dispuestos a decretar la tolerancia si, por el contrario, dependiera de ello la utilidad social?. Tal vez la respuesta

[86] *Ibidem,* pág. 39

[87] LA PARRA, E.: "Iglesia y secularización en la primera época liberal", en SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y laicismo...,* pp. 55 y 73

[88] SÁNCHEZ FÉRRIZ, R. : « Libertad religiosa y ciudadanía en las constituciones españolas del siglo XIX", en *Ibidem,* pág. 129, POULAT, É.: *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité,* Ed. du Cerf-Cujas, 1986, pp. 148-149, señala respecto al análisis de los textos constitucionales que éstos no nos informan sobre la situación religiosa real de un país. En el plano del derecho las mismas afirmaciones son susceptibles de interpretaciones y de aplicaciones muy variadas.

[89] Art. 12: La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única

sería afirmativa…"[90]. A pesar de que el laicismo se identifica sustancialmente con el proceso hacia la tolerancia y la separación de la Iglesia y el Estado del liberalismo clásico, en estos primeros momentos se actúa con cautela. Evidentemente estamos ante una concepción del Estado en la cual la soberanía política no excluye la permanencia de connotaciones confesionales. El contexto histórico-religioso que impone el catolicismo impide otro modelo estatal. La apropiación por parte del poder de la sacralidad o la concepción de un Estado portador de sus propios valores, situaciones características en la Revolución francesa[91], así como la laicidad integral que implica una total indiferencia hacia la religión[92], eran ajenos al horizonte secularizador del liberalismo gaditano.

Posteriormente las Cortes del Trienio Liberal reanudaron y ahondaron en la política de renovación eclesiástica. Algunas de las medidas adoptadas durante estos tres años -como la expulsión de los jesuitas, la ley de supresión y reforma de órdenes religiosas, la suspensión de la provisión de beneficios y capellanías, la reducción del diezmo a la mitad, la autorización de las Cortes al Gobierno para poder expulsar a los obispos desafectos o la expulsión del nuncio- evidencia la vigencia de planteamientos reformistas que pretendían adaptar a la Iglesia al nuevo orden social que propugnaba el liberalismo, pero también la pervivencia de criterios regalistas y episcopalistas, que muestran el deseo del Estado de controlar y disminuir el poder eclesiástico. A pesar de la contundencia de alguna de estas medidas, esta etapa que podríamos considerar de "génesis del Estado laico" desde el punto de vista del proceso secularizador, no coincide en absoluto con un repudio de las connotaciones y de las legitimaciones religiosas del Estado. Como señala Traniello en su análisis teórico sobre el laicismo, la búsqueda de una legitimación religiosa de

---

verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.

[90] LA PARRA, E.: *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz,* Instituto de Estudios «Juan Gil-Albert», Alicante, 1985, pp. 52-53

[91] Vid. BAUBEROT, J. "Laïcité, laïcisation, sécularisation", DIERKENS, A. (ed.), *Problemes d'histoire…,* pág. 13 y TORTAROLO, *Il laicismo,* .pág. 43

[92] DI NOLA, A.: "Laicità", en *Enciclopedia delle Religioni,* citado por TRANIELLO, F.: "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en VV.AA. *Laicità problemi e prospettive.* Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell' Università Cattolica, Vita e pensiero, Univeristà Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1977, pág. 122. POULAT, E. afirma en este sentido, que es un error creer que la posición laica supone una situación de igualdad para todas las religiones. Este es un principio que sólo aparece en "estado puro" sobre el papel. Pone como ejemplo a Francia, que representa al país laico por definición y en el que sin embargo el referente cristiano ha conservado hasta nuestros días una fuerte influencia, en *Liberté, Laicïcit....,* pp.142 y 148

los nuevos asentamientos políticos es un dato constante en los momentos revolucionarios y postrevolucionarios93. Incluso los términos del proceso desamortizador, a pesar de su aparente tosquedad, reflejaban el talante del liberalismo de la primera mitad del siglo XIX. Aunque los liberales creían mayoritariamente en la necesidad de reducir la independencia y las propiedades eclesiásticas, seguían siendo católicos, otorgando una considerable importancia al papel de la Iglesia y de la religión en la sociedad[94].

El reinado de Isabel II inauguró un período en el que las relaciones Iglesia-Estado experimentaron un viraje hacia el entendimiento. Sin embargo, como apunta Demetrio Castro en su análisis sobre la secularización durante esos años, la "España de Isabel II no fue ya la de alianza del Altar y el Trono". La "política había asentado lo suficiente y autónomo de su legitimidad y su potestad", a pesar de que "ciertas prácticas sociales y ceremoniales no dejaban de tener específicas dimensiones políticas, derivadas de la confesionalidad del Estado, que suponían una secularización limitada en la esfera pública y en cuya percepción social se podía producir cierta ambigüedad e indeterminación"[95]. Durante las décadas centrales del siglo XIX el liberalismo español, en su vertiente más moderada, adquirió la plena convicción de que era la Iglesia y sólo la Iglesia la que podía fundamentar la legitimación de los principios sociales. Sin embargo ésta relación ya no se consideraba en términos de "complementareidad o simbiosis"[96], sino que más bien tenía una orientación instrumental. El miedo a una revolución de carácter democrático y la necesidad de consolidar el orden establecido tras las convulsiones sociopolíticas de etapas anteriores perfiló más aun el papel de la Iglesia como un efectivo instrumento de cohesión social. Así pues, entre las prioridades de los moderados ocupaba un lugar preeminente el acercamiento a la Iglesia, ya que la religión se consideraba como un baluarte necesario contra una radicalización tan peligrosa como la que había terminado con la caída de Espartero[97]. El moderantismo reconoció claramente esta función, suavizando y

---

[93] TRANIELLO, F.: "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicià. Problemi e prospettive.* Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell´Università Cattolica, Milano, 1977, pág. 130
[94] PAYNE , S.G.: *El catolicismo español,* Planeta, Barcelona, 1984, pág. 114
[95] CASTRO ALFÍN, D.: "La indefinida secularización de la España Isabelina. Ni Estado laico ni sociedad profana", SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y laicismo....,* pág. 76-77
[96] *Ibidem,* pág. 94
[97] PAYNE , S.G.: *El catolicismo español,* pág. 117

paralizando la legislación liberal con respecto a la Iglesia. Los efectos del embate desamortizador de los bienes eclesiásticos (culminado por Espartero en 1841) fueron compensados en parte con la dotación del culto y clero. Las leyes de imprenta (1844 y 1852) constituyen una muestra evidente en este sentido: regulaban tanto la difusión de impresos considerados subversivos para la religión, el dogma o el culto, como cualquier delito contra la religión o la moral pública. Este acercamiento culminaría con el Concordato de 1851, un nuevo marco legal que reafirmaba la confesionalidad católica del Estado y permitió la recuperación de la Iglesia en todos los campos, especialmente en todos aquellos aspectos que aumentaban su control sobre la privacidad de las gentes, viendo incrementada por ejemplo su capacidad de supervisión en materia educativa. Sin embargo ese aumento no implicaría una posibilidad de intromisión indefinida. La ley Moyano de 1857, y la posterior aprobada en 1868, justo antes de la revolución, marcan las diferencias entre el significado de cierta capacidad de supervisión y un control total sobre de la educación. La primera defendía el protagonismo del Estado en la educación, aunque reafirmando la catolicidad del sistema, en coherencia con lo ya aprobado en su momento en el Concordato[98]. La segunda cede gran parte de ese protagonismo a la Iglesia.

Desde el punto de vista constitucional Remedios Sánchez define la etapa isabelina como "aparente estancamiento", aunque percibe bajo esa apariencia algunos matices que tendrán una posterior incidencia en el constitucionalismo revolucionario. Se basa para ello en las distintas fórmulas para establecer la confesionalidad. Sin ser éste un concepto que pueda discutirse en el periodo que nos ocupa[99], pueden inferirse algunas variantes interesantes. Por ejemplo, en el caso de la Constitución de 1837 se reconoce cierta "confesionalidad sociológica de la nación española" omitiendo alusiones expresas a la "confesionalidad formal del Estado". El artículo 11 expresa esa confesionalidad a través del compromiso económico de la nación hacia la Iglesia católica. De esta forma el Estado hace una especie de "reparación pública" respecto a las políticas liberales de carácter desamortizador, pero

---

[98] PÉREZ GARZÓN, J.S.: "El Estado educador: la secularización de la instrucción pública en España", en SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y Laicismo...,* pág. 118

[99] REVUELTA GONZÁLEZ, M. señala que la confesionalidad es el "reconocimiento especial" que un Estado "hace a favor de una religión determinada". En "La Confesionalidad del Estado en España", LA

además establece una relación de predominio respecto a la Iglesia al convertirla en una institución dependiente. A partir de ahí se deduce que todos los españoles eran católicos y por tanto no se hacen referencias a la intolerancia o a la necesidad de proteger la libertad religiosa[100]. En cambio en el artículo 11 de la Constitución de 1845 se observa "una vuelta decidida al doctrinarismo que la preside", sumando al compromiso económico una declaración explícita de confesionalidad[101].

I..3. Heterodoxia y corrientes secularizadoras

Tras estas consideraciones en torno a la religión y a la secularización, encuadrando ésta última en el marco de los cambios legales e institucionales del siglo XIX en España, es necesario presentar varios conceptos ligados a ambas y que en ocasiones son utilizados indiscriminadamente. El objetivo es acotar significados, no sólo seleccionando aquellos que puedan resultar más adecuados al objeto de nuestro estudio, sino también teniendo en cuenta cómo eran percibidos por los propios contemporáneos. Se trata de analizar algunos conceptos inherentes al propio proceso secularizador y su incidencia en el caso español. El anticlericalismo, el laicismo, la idea de cristianismo primitivo o el catolicismo liberal constituyen elementos de este proceso, en el cual se distinguen enfrentamientos, planteamientos en torno a la confesionalidad estatal, elementos de identidad y referentes que justifiquen los cambios y algunas alternativas viables a la implantación de la secularización sin abandonar el universo católico. Si la secularización constituye el móvil de nuestro trabajo, estas son las distintas formulaciones bajo las que se expresaría en la España del Sexenio.

I.3.1. El anticlericalismo

El anticlericalismo es el primer aspecto que convendría tratar como fenómeno ligado al proceso secularizador, especialmente patente en nuestro

---

PARRA, E. , PRADELLS, J. (eds.) *Iglesia, sociedad y Estado en España* pp.373-397.

[100] SÁNCHEZ FÉRRIZ, R. : « Libertad religiosa y ciudadanía en las constituciones españolas del siglo XIX", en *Ibidem,* pág. 133. El artículo 11 de la Constitución de 1837 declaraba que " La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles"

[101] Constitución de 1845: "Art. 11: La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros". Cfr. Con las Constituciones de 1856, 1869 o la "non nata" de 1873

país, donde como hemos apuntado, la Iglesia católica se mostraría muy reacia a desalojar espacios de poder e influencia social. Cabría definirlo como la expresión más directa de rechazo y enfrentamiento contra esa posición privilegiada, que presenta una gran diversidad a la hora de materializarse. Una posición de privilegio que Murri considera como el fundamento del "clericalismo" o la "tendencia a la intolerancia y al dominio en nombre de los principios religiosos" y que le permite a su vez definir el anticlericalismo como la "lucha contra el clericalismo; una lucha que tiene muchas formas según los medios de los que haga uso y el aspecto particular de clericalismo que se ataque"[102]. El término adquiere, por tanto, una primera connotación "negativa o polémica" frente a otros conceptos como la propia secularización o el laicismo percibidos con una visión más constructiva, que parte de la emancipación del espíritu humano, explícita o implícitamente, de las religiones positivas, junto a una nueva concepción del derecho del Estado y de los ciudadanos, en la cual las formas de pensamiento y la filosofía que sustentan dicha emancipación tienden prácticamente a realizarse en la vida política, en las instituciones estatales y en las costumbres morales[103]. Pero la definición de anticlericalismo no se reduce sólo al enfrentamiento; es mucho más compleja. El fenómeno anticlerical puede aparecer tan ligado a un ideal reformista, justificando el ataque a la Iglesia y su clero en virtud de su regeneración y reubicación en una sociedad moderna, como a la idea de erradicación total bajo la consideración de que el aparato eclesiástico constituye el primer obstáculo en la consecución de una sociedad ajena a la religión.

La trayectoria del anticlericalismo es larga y está profundamente arraigada en el liberalismo español. Aquí los liberales no se mostraron indiferentes a la cuestión religiosa y precisamente por ello fueron "anticlericales o mejor dicho tan clericales como sus adversarios, pero con un enfoque distinto del papel del clero dentro de una sociedad nueva"[104]. Sin embargo, en esa trayectoria se aprecian, desde le primer momento en el que el liberalismo se instituye como alternativa al Antiguo Régimen, diversas "variantes" en sus

[102] MURRI, R.: *L´Anticlericalismo. Origini, natura, metodo e scopi practici,* Librería editrice romana, Roma, 1912, pp. 5-6

[103] MATURI, W.: *Dizionario di Politica,* citado por TRANIELLO, F.: "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicià. Problemi e prospettive,* pág. 118

[104] ALMUIÑA, C.: "Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonónica", en

fórmulas de expresión que obedecen a contextos e intereses distintos. El "anticlericalismo de base socioeconómica"[105] dotó de contenidos al proceso secularizador acometido por los diversos gobiernos liberales durante la primera mitad del siglo XIX, fundamentando la desamortización en virtud de una mejora social basada en la falta de productividad de las tierras acaparadas por el clero y en la necesidad de una supuesta redistribución más equitativa de la riqueza. A partir de 1833 el conflicto carlista actuaría como trasfondo idóneo a la hora de extender la animadversión hacia el clero regular, al que no sólo se consideraba como acaparador de tierras y riquezas, sino que se valía de ese poderío para apoyar económica y moralmente a los seguidores de don Carlos. La prensa remataría la operación. Se difundió la imagen de que los frailes habían participado en el levantamiento carlista desde el principio[106], unida a las acusaciones tradicionales que hacían hincapié en la opulencia de muchos monasterios e Iglesias y en el escaso respeto al voto de castidad de no pocos clérigos. "Por mucha que fuera la influencia de los curas y religiosos de vida ordenada y edificante, todo lo anterior en nada contribuiría a la popularidad del estamento"[107]. Así, junto a las transformaciones políticas y económicas derivadas de estos argumentos, que en realidad seguían propugnando la reforma de la Iglesia teniendo como referente la idea de un cristianismo primitivo y puro, también se desencadenaron actuaciones violentas. Las matanzas de frailes acontecidas en 1834 y 1835 constituyen una muestra de otra vertiente del anticlericalismo, sobre cuyo origen, organización y motivaciones, muchos estudiosos todavía no se ponen de acuerdo[108]. Sería esta la expresión extrema y más violenta del llamado "anticlericalismo popular", que algunos autores como Cuenca Toribio caracterizan más como un

---

VVAA.: *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea,* El Escorial, 1981, pág. 131

[105] *Ibidem,* pág. 139. ULLMAN, J.C.: *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912),* Ariel, Barcelona, 1972, pág. 29, seguía identificando la animadversión contra el clero regular a inicios del siglo XX. La animosidad popular estaba basada "en las grandes riquezas que se le suponía (en contraste con el voto de pobreza) y su influencia política, ejercida directamente sobre los legisladores o indirectamente a través de las escuelas donde educaba a las clases acomodadas

[106] MOLINER PRADA, A.: "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M.: *El anticlericalismo...,* pág. 75

[107] CASTRO, ALFÍN, D.: "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en CRUZ, R. y PÉREZ LEDESMA, M.: *Cultura y movilización en la España Contemporánea,* Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 76

[108] MOLINER PRADA, A.: "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M.: *El anticlericalismo...,* pág. 79

sentimiento que como una ideología, alimentado de "un fondo instintivo, de una corriente anímica y psicológica", presente en "los estratos más profundos de la sicología colectiva", que expresa una "prevención contra el clero que no siempre obedece a elementos racionales"[109]. Otros, como Manuel Delgado, también perciben "un sentido oculto" en este tipo de actuaciones, cuyo objetivo, sin embargo, no sería tanto "desactivar" a la Iglesia, en tanto que "institución vinculada a poderes políticos y económicos detestados", sino como "institución cultural básica en las sociedades tradicionales" que "ordenaba y fiscalizaba los principios que regían la acción y el pensamiento tanto individuales como colectivos"[110]. A pesar de su aparatosidad, ni siquiera en el anticlericalismo violento subyace una motivación anticristiana o antirreligiosa. La violencia popular era la reacción contra un poder "opresivo y excesivo"[111] y lógicamente contra la institución que lo había detentado durante siglos. Pero las agresiones contra personas, edificios o imágenes no fueron las únicas formas de expresar esa irracionalidad. La crítica a las facetas más intranscendentes y singulares del clero que encontramos durante este período responde, según Caro Baroja, a la pervivencia en los estratos más profundos de la mentalidad de una serie de ideas e imágenes estereotipadas desde la Edad Media que hacían hincapié en la opulencia clerical y en vicios como la gula, la avaricia o la lujuria[112]. Esta vertiente se contrapondría precisamente al anticlericalismo liberal burgués, "intelectual", asentado en fundamentos racionales que criticaban la posición de la Iglesia desde una perspectiva regeneracionista en el orden político, económico y social[113].

La identificación de estos "anticlericalismos" en estado puro, en función de un determinado contexto político o económico y en cierta forma siguiendo una estructura lineal en la que se evolucionaría desde un anticlericalismo más primitivo a otro más "elaborado" es a nuestro juicio un nuevo intento de establecer modelos cerrados, que al igual que en la secularización no resultan

---

[109] CUENCA TORIBIO, J.M.: "Un posible punto de partida para el análisis de una cuestión clave de la Historia Española Contemporánea: el anticlericalismo, en FERRER BENIMELI (coord.).: *Masonería, política y sociedad,* Zaragoza, 1989, T. II, pág. 712

[110] DELGADO RUÍZ, M.: "Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939", en CRUZ, R. (ed.) *El Anticlericalismo,* Ayer, Madrid, 1997, pp. 150-155

[111] PÉREZ GARZÓN, J.S.: "Curas y liberales en la revolución burguesa", en *Ibidem,* pág. 99

[112] CARO BAROJA, J.: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español,* Istmo, Madrid, 1980, pág. 14

[113] Vid. REVUELTA GONZALEZ, M.: "Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX", en VV.AA.:

satisfactorios, porque en realidad se engarzan y entremezclan unos con otros[114]. Manuel Delgado llega a afirmar en este sentido que "no había tanta diferencia como se supone entre la ira anticlerical de las turbas y el anticlericalismo más o menos moderado de los intelectuales y los políticos reformistas"[115]. Existe un lenguaje intermedio entre "la ideología de la elite y la popular". Se trata de un proceso de ósmosis, de tal forma que los modelos elaborados desde "la intelectualidad" sufrirían un proceso de vulgarización[116], así como las imágenes estereotipadas y populares sobre los vicios del clero también pasarían a integrar muchos de discursos que planteaban una reforma eclesiástica. Esto es especialmente evidente durante el Sexenio, momento en el cual el anticlericalismo encuentra nuevos cauces de expresión sin abandonar ninguno de los componentes que hasta entonces lo habían caracterizado. El desarrollo de la prensa y su función difusora, la consideración del anticlericalismo como recurso movilizador desde el punto de vista político, especialmente desde las filas del republicanismo, o la carga filosófica y el contenido doctrinal que le otorgaron corrientes de pensamiento como el Krausismo son elementos que conviven con esas formas de expresión más populares. En este último caso los argumentos tradicionales se vieron enriquecidos por acusaciones que presentaban al clero como el principal causante del atraso del país y de ser un obstáculo a la razón y al progreso.

A pesar de la diversidad en sus manifestaciones y cauces de expresión hay un aspecto que queda bastante claro durante el periodo que nos ocupa: entre todas las corrientes anticlericales sigue teniendo un peso mayor "la postura del anticlerical creyente que continúa propugnando un cambio en la Iglesia española y en la religiosidad", frente a una corriente más minoritaria y no por ello menos representativa del anticlerical "agnóstico o ateo que desea el fin de la Iglesia"[117], con nombres tan relevantes como el de Pi i Margall, Fernando Garrido o Suñer y Capdevila.

Estudios históricos sobre la Iglesia Española Contemporánea, El Escorial, 1979, pp. 191-195

[114] DE LA CUEVA MERINO, J.: "La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española", en RUEDA, G. (ed.). *Doce Estudios de Historiografía Contemporánea,* Pub. Universidad de Cantabria, 1991, pág. 129

[115] DELGADO RUÍZ, M.: "Anticlericalismo, espacio y poder...", en CRUZ (ed.): *El Anticlericalismo,* pp. 153-154

[116] MUCHEMBLEND, R.: *Culture Populaire....,* pág. 341-34

[117] LA PARRA LÓPEZ, E. y SUÁREZ CORTINA, M. y (eds.): "Presentación" en *El Anticlericalismo...,* pág. 14

I.3.2. El laicismo

El término laicismo, al igual como el de secularización o anticlericalismo no fueron utilizados por los protagonistas de la revolución septembrina, al menos de forma habitual, para analizar proyectos, ideas o comportamientos que estaban viviendo de cerca y que ahora constituyen el objeto de nuestro estudio. Las mentalidades más avanzadas, es decir, aquellas que percibieron la revolución como una oportunidad de cambio no fueron ajenas a la diversidad de planteamientos y formulaciones sobre las que se fundamentó la idea de una nueva sociedad, pero la consigna bajo la que se aglutinaron todos ellos era la del progreso y la de su objetivo inmediato: la modernidad. De ahí la dificultad de definir este tipo de conceptos aplicados a la realidad española del último tercio del siglo XIX sin recurrir excesivamente a las abstracciones.

Al igual que el anticlericalismo, también el laicismo aparece muy vinculado al proceso de secularización, pero más que una forma de expresar la voluntad secularizadora centrada en la reforma o la erradicación de la presencia clerical en la sociedad, el término laico circunscribe el proceso secularizador al campo institucional, respondiendo a la necesidad de excluir las doctrinas religiosas y las instituciones que las interpretan del funcionamiento de la "cosa pública" y de todas sus articulaciones[118]. Así pues, secularización y laicismo forman parte de un mismo universo conceptual y por tanto no son excluyentes. Sin embargo el primero se identifica mejor con un proceso, "un movimiento evolutivo de larga duración"[119], mientras que el segundo hace referencia a la consecución de unos objetivos más definidos en ese proceso, especialmente patentes en el campo de las leyes, las instituciones y la política en general. Ambos conceptos pueden ser "vecinos", pero no idénticos. Baubérot presenta a la sociedad danesa de principios de siglo XX, o la inglesa, como ejemplos donde la religión puede permanecer como una situación establecida y nacional en el seno de una sociedad secularizada, frente a otros casos como el español donde en el primer tercio del mismo siglo llegarían a promoverse medidas laicizadoras muy importantes, a pesar de que la religión seguía siendo relevante en cuanto a fuente primaria de identidad. Todo ello

[118] TORTAROLO, E.: *Il laicismo,* pág. 3
[119] POULAT, E.: *Liberté, Laicïté,* pág. 198

viene a constatar la complejidad a la hora de analizar la relación entre el estatuto institucional de la religión, la cultura y los valores[120].

En la España del Sexenio Democrático, fuera del ámbito eclesiástico o del más conservador, convivía una sensibilidad plenamente laica, en el sentido de que muchos políticos e intelectuales identificaron la necesidad de prescindir del referente religioso como fundamento de poder, con otra que consideraba a la religión como elemento de estabilización de la sociedad y como un factor intrínseco al ánimo humano, de lo cual se deducía su dimensión moral. Desde esta última perspectiva la laicización no tendría que coincidir necesariamente con la descristianización. Así se explica que junto a medidas plenamente secularizadoras y anticlericales acometidas desde los primeros momentos del estallido revolucionario por las Juntas, suscritas posteriormente por el gobierno, convivan aspectos como una confesionalidad encubierta, presente en el artículo 21 de la Constitución de 1869, que prescribía la obligación del Estado de mantener a la Iglesia. La situación desde el punto de vista del Estado podría definirse como aquello que Morra denomina "laicismo conciliante", a partir del cual se rechaza dar sanción jurídica a las normas éticas-religiosas propias de una confesión particular, pero al mismo tiempo se reconoce políticamente la existencia de las instituciones religiosas y la importancia fundamental de los principios y del espíritu religioso de la comunidad. Muy distinta es la posición de un "laicismo militante", que considera a la religión un hecho estrictamente privado y tiende por tanto a excluir cualquier influencia de la religión sobre la vida pública y a ignorar los principios y las instituciones religiosas[121]. En la imposibilidad de adoptar totalmente esta segunda dimensión en 1868 cabría aducir las propias características del catolicismo español y el horizonte mental construido en torno a su poder. Todo lo que quedaba fuera de ese horizonte era considerado apostasía y rebelión contra la Iglesia. El mundo católico se concibe así como orgánico y omnipotente, lo cual justifica su invasión de la esfera civil y política. Tiende a configurarse en términos institucionales como sociedad monolítica y enteramente estructurada en torno al papado y en términos ideológicos como

[120] BAUBEROT, J. : "Laïcité, laïcisation, sécularisation", DIERKENS, A. (ed.), *Problemes d'histoire…,* pág. 13

[121] MORRA, N. : "Laicismo" , *Novissimo Digesto Italiano,* citado por TRANIELLO, F.: "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicià. Problemi e prospettive....,* pág. 121

depositaria de un sistema doctrinal capaz de ofrecer respuesta y orientación a todos y cada uno de los problemas del mundo y de la sociedad[122]. Políticos e intelectuales, conscientes de la situación, plantearon sus reformas sin radicalismos. Propusieron vías intermedias a la modernización del país teniendo en cuenta no sólo que la Iglesia iba a mostrarse intransigente, sino la falta de preparación del pueblo. Podían transformase leyes e instituciones como base para futuros avances, pero otra cosa muy distinta era cambiar valores y costumbres en las que lo extramundano y su identificación con la Iglesia explicaban la cotidianeidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[122] *Ibidem,* pág. 132

I.3.3. El cristianismo primitivo

Esta expresión resume el ideal de reforma que prevaleció durante el Sexenio; fue el fundamento que compactó muchos de los proyectos en torno a la modernización. El Evangelio constituía el referente idóneo para acercar al pueblo y también a los sectores más reacios a la modernidad, una revolución inserta en el cauce del cristianismo. Frente al materialismo o el ateismo, la idea de una regeneración en virtud de un hipotético pasado donde todo fue puro fundamentaba el proceso revolucionario sin romper la urdimbre social. En realidad, esta línea de pensamiento se encuentra vinculada a muchos de los elementos que ya hemos enunciado al referirnos a la incidencia de la secularización en España. Existía la convicción de que no se encontrarían soluciones a los problemas sociales si no era a la luz de Evangelio y, a pesar de todos los defectos y previa reforma, de la Iglesia como supuesta depositaria de sus doctrinas. Pero esta línea de pensamiento no es autóctona, ni tampoco surge en torno a 1868. Responde a una trayectoria acometida por intelectuales y filósofos europeos durante la segunda mitad del siglo XVIII, continuada en el XIX, que responde a un vasto intento de conciliación entre cristianismo y cultura laica y que estaría en la base de muchos de los fundamentos de un acontecimiento tan significativo como la Revolución francesa.

La figura de Jesús será el referente que permita reinterpretar la religión vigente a través precisamente de la misma tradición religiosa y cristiana. Pero ya no se trata de una figura distante sino más bien de la "búsqueda del Jesús histórico", del "Jesús humano". El descubrimiento de que Cristo fue un hombre como los demás representaría un nuevo fundamento para la fe. Muchos hombres sentirían a partir de ese momento que podía cambiarse la historia iniciando el camino en el punto desde donde habían partido los apóstoles[123] e incluso considerar que Jesús fue "el primer revolucionario". Lógicamente esta nueva visión también afectaría al clero, que abandonaba así la carga taumatúrgica implícita al desempeño de sus funciones espirituales y se humanizaba. En este giro prevalece una concepción idealista de la religión en la cual "la fenomenología histórica o social de las religiones son una mediación de lo absoluto, incondicionado y divino", personificado en Dios o en Cristo. También una visión historicista, en la medida en que "los acontecimientos y las

experiencias humanas, dejan de ser fragmentos dispersos zarandeados al azar en el torbellino del espacio y el tiempo. Tras ellos el hombre presiente un poder que los domina y les domina". El tiempo se contempla en perspectiva de totalidad, estableciendo "como acontecimiento paradigmático de todos los aconteceres el tiempo definitivo de Jesús de Nazareth, el Cristo".

Cabría ahora preguntarse qué lugar ocupaba la idea de libertad, motor de la revolución, en un esquema mental que justificaba la entrada en la modernidad sin abandonar la tradición que representa la religión. La clave está en considerar que la esencia del acontecimiento cristiano no es "sobrenaturaleza o dogma sino eticidad", precisamente "la manifestación de Dios en Jesús es revelación de la libertad en lucha contra el legalismo farisaico". Este es el fundamento que explica la desvirtuación que había sufrido el cristianismo primitivo a lo largo de la historia y la necesidad de acometer una nueva liberación. El devenir histórico supuso la progresiva adulteración de esa esencia a través de trabas dogmáticas que propiciaron que fuese concebido como autoridad, frente a su primigenia libertad. Desde esta óptica aparece ya delimitada la oposición entre "los sistemas religiosos y políticos disecados en dogmas y sostenidos en la autoridad y el despotismo", frente a la "religión de la interioridad y de la libertad"[124]. De ahí la necesidad de rechazar la parte positiva de la religión en cuanto a que implicaba alienación. Es así como el orden religioso es reinterpretado sobre la base de la conciencia individual, derivando en un proceso que correría paralelo al rejuvenecimiento de un orden político y moral degradado y decadente, bajo el que subyacía el objetivo de restituir la perfección originaria y de restablecer la edad de oro de un mítico pasado, ubicándose en la lectura milenarista y optimista de la Revolución francesa elaborada por los círculos que experimentaron una fuerte exigencia reformadora[125].

Todas estas ideas estarían presentes en la España del Sexenio. El cristianismo primitivo permitiría a muchos individuos subirse al carro de la revolución con una identidad sólida sobre la cual basar el cambio social. La meta no era alcanzar el poder, sino regenerar el país. En los discursos, la

---

[123] CHADWICK, O.: *Società e pensiero,* pp. 250-51
[124] GÓMEZ HERAS, J.M.: *Religión y modernidad,* pp. 120 y 123, 148-149
[125] CAFFIERO, M.: "Profezia, apocalisse e milenio nell' Italia rivoluzionaria"en *Cristianesimo nella storia,* Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1989, X/2, giugno, pp. 426-27

figura de Cristo justificaba la transformación de la sociedad, no sólo desde la óptica religiosa, sino también política. Desde la masonería, el espiritismo o el propio republicanismo se apelará a la ley del progreso, presentida más que conocida, no alcanzada pero sí perseguida. En ella el futuro era más cercano y Jesucristo representaba el puente más seguro para alcanzarlo. Por otro lado el cristianismo primitivo significaba asimismo una visión de la Iglesia más democrática (la "eclesia" o asamblea de fieles), pobre y dedicada exclusivamente a lo espiritual, de modo que enlazaba perfectamente con el ideal revolucionario que propugnaba la necesidad de regenerar al país, incluida la propia institución[126].

BIBLIOTECA VIRTUAL

I.3.4. Catolicismo liberal y Krausismo

La importancia del catolicismo liberal en el proceso secularizador en España es indiscutible a pesar de que no adquiriera formulaciones ortodoxas y perfectamente delimitadas en el panorama político y religioso español decimonónico. Evidentemente los intentos por constatar aquí el desarrollo de esta corriente de pensamiento relacionándola con el caso francés o el belga ofrece un panorama desolador. La fórmula "Iglesia libre en el Estado libre" defendida por Montalembert en el Congreso de Malinas o la labor de Lamennais y Lacordaire en Francia en esa misma línea, a través de la revista *L'Avenir*, no tienen parangón en nuestro país. Estamos nuevamente ante el problema del trasplante de modelos. Desde esa óptica resulta claro que éste movimiento no contó con una organización que permitiera presentarle como una alternativa sólida al problema de cohabitación entre el catolicismo y la modernidad. Sin embargo si se analizan algunos de los discursos de la época se observa que la fórmula que en esencia ofrecía el catolicismo liberal aparecía como la vía intermedia idónea para lograr esa convivencia[127]. Muchos de los fundamentos que justificaron su desarrollo en otros países seguían vigentes en torno al último tercio del siglo XIX: "un mismo espíritu de conciliación antes que de rechazo con el liberalismo posrevolucionario, una concepción flexible de la

[126] Vid. REVUELTA GONZÁLEZ, M.: "Religión y formas de religiosidad", en *Historia de España Menéndez Pidal,* t. XXXV-I, Espasa Calpe, 1989, pp. 213-326

[127] BOTTI, A.: *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento,* Morcelliana, Brescia, 1987, pág. 43, señala que las posiciones católico-liberales encontraron a menudo áreas de consenso, cierto eco o al menos simpatía entre una parte de la jerarquía, el clero y los

verdad que acepta el valor de la discusión racional, una filosofía de la historia acorde con esa misma idea de progreso de la fe, y la negativa a dar por válida sin más una verdad inmutable establecida por Roma"[128]. A pesar de que una parte importante del progresismo septembrino haría derivar estos principios hacia planteamientos democráticos de carácter más radical que chocaban de frente con la Iglesia, propugnando la erradicación total de las religiones positivas y la privacidad de la fe, muchos eran los que consideraban viable la coexistencia del catolicismo y la Iglesia con "actitudes liberalizantes y secularizadoras"[129], siempre que la institución abandonase su habitual intransigencia y reconociese los valores del liberalismo. Evidentemente la idea en torno a la posibilidad de conciliar razón y fe había sufrido su propia evolución desde 1830 y presentaba matices diversos. En el periodo que nos ocupa no se trata tanto de reivindicar la libertad de la Iglesia frente al Estado, sino de liberar a la sociedad de la tutela eclesiástica[130].

Por tanto, más que de un movimiento organizado hablamos de una actitud, presente incluso entre algunos eclesiásticos. Aunque no encontramos figuras como Lacordaire, Dupanloup, Loyson o Döellinger, la aparente uniformidad del catolicismo español también presenta sus fisuras. El clericalismo intransigente derivado de las directrices marcadas por Pio IX y su particular cruzada contra las libertades modernas explícitas en el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura*, suscritas en 1864, junto a la propia situación española relacionada con el estallido de la "Gloriosa", propiciarían la aparición de "disidencias" entre algunos sacerdotes. Pueden identificarse desde las posiciones más templadas, que abogaban por la tolerancia respecto a la nueva situación derivada de la revolución, hasta una abierta adhesión al ideario republicano. La opinión pública de carácter progresista elogiaría especialmente la tolerancia clerical, reconociendo su capacidad integradora al acercar sociedad, religión y progreso por cauces no traumáticos. Así pues, la revolución de 1868 puede considerarse como el momento en el cual el catolicismo liberal

---

intelectuales católicos.

[128] ÁLVAREZ TARDÍO, M.: Dieu et liberté : la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos", en *Historia y política,* num. 3, 2000/1

[129] REVUELTA, M.: *"La secularización...",* en ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización...,* pág. 368

[130] LA PARRA LÓPEZ, E.: "El Eco de Lamennais en el progresismo español. Larra y Joaquín María López" en *Liberalisme Chretien et Catholicisme kiberal en Espagne, France e Italie dans le premiere*

español consigue sus mejores formulaciones, aunque no exista ningún líder ideológico indiscutible o alguna obra representativa sobre esta forma de pensamiento. El hecho de que no se presente como una entidad independiente, sino "como simple bagaje de las tendencias políticas avanzadas", explicaría, según Manuel Revuelta, "la variedad que se observa en los matices y en las intensidades", siendo la defensa de la libertad religiosa para España, el "concepto aglutinante" de todas ellas[131]. El máximo representante de esta vía sería el sacerdote Fernando de Castro, a quien José Luis Abellán identifica como "fundador" del krausismo español en el ámbito de la religión[132]. Junto a él, en la opinión pública del momento también adquirirían gran resonancia otros sacerdotes como Antonio Aguayo o el cura de Villanueva de la Vera, García Mora.

La identificación entre catolicismo liberal y krausismo que realiza José Luis Abellán en la figura de Fernando de Castro responde quizás a una excesiva simplificación[133]. Aunque es difícil distinguir conceptos en este sentido debido a que la retórica de la modernización, el progreso y sobre todo la tolerancia envolvía tanto las demandas de "algunas libertades", dentro de la esfera del catolicismo, como planteamientos secularizadores mas profundos, ambas corrientes tienen en esencia un origen y unos objetivos distintos. Como señala Gonzalo Capellán "el krausismo no es el caso más representativo de catolicismo liberal en España". Su marco referencial no se inscribe en la intolerancia católica presente en el *Syllabus* o en el Concilio Vaticano I, sino en la filosofía de Krause. Evidentemente la intransigencia de la Iglesia fue objeto de crítica por parte de los krausistas, pero su meta no era lograr la compatibilidad entre el catolicismo y la libertad a través de una serie de

---

moite du XIX' siecle, Aix-en-Provence, 1989

[131] REVUELTA, M.: *"La secularización...",* en ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización...,* pp. 355-56

[132] ABELLÁN, J.L. (ed.): *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria. El problema del catolicismo liberal,* Castalia, Madrid, 1975, pág. 65

[133] BOTTI, A.: *La Spagna e la crisi....,* pág. 42 recoge las posiciones contrapuestas que expresan en torno a esta cuestión Luis de Llera y Abellán. El primero distingue claramente ambas corrientes de pensamiento al identificar el catolicismo liberal con el modelo francés y por tanto rechaza su relación con el Krausismo, mientras que el segundo los identifica plenamente. Botti señala en este sentido que ninguna de las dos posiciones resulta plenamente satisfactoria pero es indudable que ambos movimientos actuaron sobre el mismo terreno de cultivo, compartiendo elementos históricos e ideológicos. Vid. ABELLÁN, J.L.: *Historia del Pensamiento Español. De Séneca a nuestros días.* Espasa Calpe, Madrid, 1996, pág. 437, afirma que el krausismo hay que entenderlo de un modo lato y no estricto. Sólo reconoce como krausista puro a Julián Sanz del Río.

transacciones, sino que se inscribe en un campo más amplio de rechazo hacia las manifestaciones positivas de la religión. Para ellos el sentimiento religioso no precisaba de refrendos exteriores, sino que era algo subjetivo. A diferencia de los católicos liberales, que no cuestionaban el dogma católico a pesar de las demandas de mayor libertad, los krausistas puros consideran la religión católica como una fase de la historia a superar. También la pureza del cristianismo primitivo constituía un ideal de reforma, aunque no el definitivo. Los krausistas pensaban que era "la mejor de las manifestaciones históricas de la idea religiosa, pero no la verdadera". Habría que esperar a "una etapa tercera y última de la historia de la Humanidad en la que se realizaría la unión del hombre con Dios mediante una Alianza, cuyo sentido no es estrictamente cristiano aunque es difícil de precisar cual sea"[134].

Durante el Sexenio ambas corrientes estarán presentes de una u otra forma en la mayor parte de planteamientos relacionados con el problema religioso. Sin embargo, no encontraremos delimitaciones teóricas en estado puro. Los protagonistas del momento no se identificaban con etiquetas de "católico liberal" o de "krausista". Incluso un mismo individuo podía variar su ideario en función del contexto o de las circunstancias. Quizás el caso más paradigmático en este sentido sea el de Emilio Castelar, considerado como algunos autores como el "precursor de la democracia cristiana"[135]. A través de su dilatada trayectoria política podemos encontrar discursos en los que defiende básicamente los postulados católico-liberales, krausistas e incluso espiritualistas[136].

[134] CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: "El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal", en *Ayer,* num. 39, Madrid, 2000, pp. 207-241

[135] LLORCA, C.: *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana,* Madrid, 1966

[136] JOSÉ RAMÓN VALERO ESCANDELL pone de manifiesto los cambios de Castelar en materia religiosa relacionándolos con su concepto de nación. En el debate mantenido en la Cortes con el canónigo Manterola defendía claramente la separación entre la Iglesia y el Estado. Durante la república, y con restablecimiento de las relaciones con la Santa Sede, negará esta separación, mientras que ya en su etapa final defenderá sin ningún problema "un patronato y un presupuesto eclesiástico". "Emilio Castelar, nacionalista español", SÁNCHEZ RECIO, G. (coord.): *Castelar y su tiempo,*(Actas del Congreso

I. 4. Revolución y revolucionarios

La revolución de 1868 constituyó un punto de inflexión determinante en el proceso de secularización al que nos referimos. El cambio social que planteaba la secularización en el orden religioso adquiere una dimensión completa cuando se encuadra en ella y sus ideales de alcanzar el progreso y la transformación del país en pos de la modernidad. Así pues, el concepto de "revolución" se encuentra presente en todos los discursos de la época, no sólo para definir un acontecimiento histórico sino también para describir todas las transformaciones derivadas del mismo, de modo que se vería finalmente devaluado "de tanto usarlo". En su utilización se tendía a añadir extensiones semánticas para delimitar todos los campos sobre los que supuestamente se iban a experimentar cambios[137]. La "revolución" era moral, ideológica, de la educación, de las costumbres, de la política, de las leyes, de la religión, pero sobre todo social. Calificativos que evidencian el idealismo de quienes la secundaron y el deseo de presentarla más que como una simple sustitución institucional, como un evento trascendental que cambiaría el alma y las creencias de todo el pueblo. Si el cristianismo primitivo significaba para el ámbito religioso un completo programa de regeneración al apelar a un tiempo pasado recuperado para traer el bien a la humanidad, la revolución era, en esa misma línea historicista, la reforma necesaria e ineludible que permitiría colocar al país en uno de los primeros puestos de la civilización en virtud de un tiempo futuro. La "revolución-reforma" y "revolución-evolución"[138], sustituyen la imagen peyorativa de un fenómeno irracional e impulsado por la inconsciencia de las masas. Esa indefectibilidad permitía al mismo tiempo presentarla como un hito esperado, casi meditado, no traumático o sorprendente. Francia era el paradigma, el país que había llevado a cabo el "giro irreversible"[139], a pesar de la violencia, la guillotina y el regicidio. La Revolución echó abajo el Antiguo Régimen e inscribió a los franceses en la senda de la libertad. En España la esperada regeneración no se había producido y 1868 se presentaba como la gran oportunidad. El país no podría gozar de la libertad ni de la paz interior más

---

celebrado en abril de 1999), Petrer, 1999, pp. 109-110

[137] FUENTES, J.F. y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J.: "The concept of Revolution in Nineteenth-Century Spain", en *The European Legacy,* Vol. 5, Num. 3, 2000, pág. 358

[138] *Ibidem,* 357

[139] VOVELLE, M.: *La mentalidad revolucionaria,* Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1989, pág. 285

que por el triunfo de los principios en nombre de los cuales se había realizado aquella. A pesar del peligro de desbordamiento popular, la impresión que prevalecía era que "grandes fuerzas ideales, económicas, etc., obraban sobre los hombres" y por tanto harían "poderosa, influyente y duradera la obra de la Revolución"[140].

Pero bajo esta corriente general o "sustancia" revolucionaria, existían unos protagonistas encargados de ponerla en práctica. Eran los "verdaderos revolucionarios" que Rafael Altamira definía en 1921 como los encargados no sólo de llevar a cabo "los cambios puramente exteriores en la organización y funcionamiento del Estado y la sociedad", sino también de cambiar la esencia de las cosas, de "renovar hasta lo más profundo"[141]. Su diagnóstico es posterior al objeto de estudio, pero evidentemente quienes abanderaron el movimiento septembrino compartían este mismo punto de vista. Sin embargo en los discursos de la época prevalecía la imagen de un pueblo unido en pos de un mismo objetivo. Aunque no se deseaba que la situación derivase hacia el radicalismo, -y los alzamientos federales de 1869 y especialmente los sucesos de 1873, protagonizados por cantonalistas e internacionalistas fueron buena muestra de ello-, su "código lingüístico" recurría a sutiles mecanismos de exclusión en torno al concepto de orden. Así, el cambio propugnado por la revolución debía inscribirse en un cauce pautado, de forma que si bien el pueblo aparecía como protagonista indiscutible de la misma, la dirección, producción y el guión corría a cargo de otros. Una cosa era la teoría y otra muy distinta la praxis revolucionaria. Como se verá posteriormente al tratar el tema de la educación, prevalece la idea de que las clases populares carecen de capacidad para una reflexión racional, por lo tanto están sometidas a la manipulación y dispuestas a moverse por resortes extrarracionales e irracionales. No constituyen la fuerza impulsora de un proceso político[142]. De alguna forma se generaliza la idea de una "revolución desde arriba" que intenta realizar con carácter de urgencia todas las transformaciones sociales que no se

---

[140] ALTAMIRA, R.: "Prólogo" en THIERS, A.: *Historia de la Revolución Francesa,* Petronio, Barcelona, 1973, pág. XII, XIII. Vid. JOVER, J.M.: *La Era Isabelina y el Sexenio Democrático, (1834-1874),* en *Historia de España* fundada por Ramón Menéndez Pidal, t. XXXIV, Espasa Calpe, Madrid, 1981. Vid. GIL NOVALES, A.: *La Revolución de 1868 en el Alto Aragón,* Guara Editorial, Zaragoza, 1980

[141] ALTAMIRA, R.: *Ideario Político,* Prometeo, Germanías, Valencia, 1921, pág. 82

[142] SCHUMPETER, J.: *Capitalismo, Socialismo y Democracia,* citado por PORTERO MOLINA en su artículo "Sobre la representación política", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* num.10,

habían llevado a cabo por las vías políticas normales de tipo liberal[143]. Pero ¿quienes moverían los hilos de esa revolución?.

La clase dirigente, la elite, los "socialmente influyentes" son términos que aluden a los impulsores de un cambio político o social en contraposición a las "masas", necesarias para secundar los proyectos renovadores, pero también peligrosas para la estabilidad del sistema a implantar. A primera vista, desde una óptica marxista, la septembrina podría aparecer como un conflicto con una coloración clasista. Pero en el periodo que nos ocupa no podemos hablar de lucha de clases y desde luego no es éste el móvil que la explica. Aunque Jutglar identifica el Sexenio revolucionario como el momento en el que se "produce plenamente el divorcio sociológico, la diferenciación de los caminos, objetivos y perspectivas de los sectores proletarios con respecto a los seguidos o reivindicados por los núcleos burgueses de España"[144], puede decirse que prevalecen las contradicciones. Así, junto a la demanda de mayor justicia social sigue perviviendo una visión de la sociedad conservadora que concibe la desigualdad en un tono claramente moral vinculado a un paternalismo cristiano, donde los pobres "deben respetar la propiedad de los ricos, pero los ricos están obligados a socorrer su infortunio"[145]. Desde esta perspectiva la riqueza es acaparada por unos pocos en virtud de su capacidad y superioridad sobre la mayoría. Cuando se analizan los discursos de la época se observa que este desequilibrio social de carácter providencial sigue estando presente, no solo entre las filas del conservadurismo, sino también en el progresismo. La visión en torno a la caridad y su función reparadora, que no emancipadora, así lo constatan. El concepto de pueblo ayuda a asentar esta visión al encubrir la lucha de clases bajo referencias totalizadores e interclasistas.

Gregorio de la Fuente distingue varios niveles entre quienes lideraron el cambio político en 1868. En el primero identifica el predominio de grupos de intelectuales, "que generaban opinión pública", con profesiones liberales y también funcionarios, incluyendo a militares y burócratas cesantes. En otro nivel se encontrarían grandes y medianos comerciantes, vinculados de una u

---

Madrid, 1991, pág. 103

[143] NUÑEZ, D.: *La mentalidad positiva en España,* Universidad Autónoma de Madrid, 1987, pág. 144

[144] JUTGLAR, A.: *Ideologías y clases en la España Contemporánea. (1808-1874).* Cuadernos para el Diálogo, Vol. I, Madrid, 1972, pág. 255

[145] ARENAL, C.: *El visitador del pobre,* en *Obras Completas,* Victoriano Suárez, 1946, Vol. I., pp.17 y

otra forma por el interés común de conseguir beneficios del Estado. En el ámbito local algunos fabricantes y artesanos también tendrían cierta relevancia en el impulso septembrino. En los dos primeros niveles la preeminencia socioprofesional es un elemento homogeneizador pero pervive cierta estratificación jerárquica de carácter cultural y económico. A pesar de esto, De la Fuente no considera a los "revolucionarios" como miembros de una misma clase social y por supuesto no calibra su comportamiento en función de unos mismos intereses. Se trataría más bien de "unos valores culturales de jerarquía social tan extendidos y arraigados que los partidos contrarrevolucionarios mostrarían una distribución profesional de sus elites muy semejante". Así pues su ascendencia social y comportamiento no puede explicarse a partir de una caracterización unívoca. Existen varios factores como por ejemplo sus mayores o menores "recursos y posibilidades de influir sobre el desarrollo de los acontecimientos y cambios políticos, lo cual se deriva de su posición social, más que de sus aptitudes individuales", pero también de su riqueza, profesión y "su situación en relación con el aparato político y administrativo del Estado o con las organizaciones y redes políticas no estrictamente estatales"[146]. Sylos Labini propone otros elementos de carácter más subjetivo a la hora de identificar las motivaciones revolucionarias de la pequeña burguesía a la que otorga el "don de la ubicuidad". Señala que algunos individuos gestionaban los mismos intereses de la clase obrera, debido a que contaban "entre otros privilegios con mayor tiempo libre y un grado más elevado de instrucción". Por otro lado, entre este grupo es posible encontrar a personas que se solidarizaban con los obreros no tanto por razones económicas como por razones de ideario y de progreso cívico, incluso adoptando medidas perjudiciales para sus propios intereses inmediatos[147].

Tampoco tras las actuaciones de las clases populares aparece una intención política o reivindicativa autónoma, relacionada con una determinada situación social. Aunque en el ámbito local la incorporación de muchos individuos a la milicia de los Voluntarios de la Libertad supusiese un compromiso con el cambio político, prevalecía el mismo criterio jerárquico que

---

18

[146] DE LA FUENTE MONGE, G.: *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal,* Marcial Pons, Madrid, 2000, pp. 191-193, 210-211, 241-245

[147] LABINI, S.: *Ensayo sobre las clases sociales,* Península, Barcelona, 1981, pp. 60 y 65

regía en las elites revolucionarias. Sólo en los ayuntamientos democráticos de mayoría republicana tuvieron entrada algunos artesanos. Esto no significa que los republicanos representasen exclusivamente al artesanado urbano. Al igual que en el caso de las elites adscritas a otros partidos prorrevolucionarios también el republicanismo reflejaría en su composición interna la mencionada jerarquización social, aunque fuese la única alternativa política vinculada con las "clases trabajadoras manuales (no proletarias en sentido estricto)"[148].

Con la revolución como telón de fondo, el debate secularizador tampoco ayudaría a clarificar clases sociales en función de una determinada posición religiosa. El estallido septembrino, concebido teóricamente como un punto de ruptura con el anquilosamiento político-social vigente y la puerta de entrada en la modernidad, presentaría la secularización, de forma genérica, como una defensa programática para la defensa de la libertad, mientras que el confesionalismo quedaría ligado a las posiciones más conservadoras. Pero en la práctica ambos frentes no aparecen tan claramente delimitados. Como hemos señalado anteriormente, no todos los revolucionarios se identificaron con el rechazo hacia la Iglesia o la religión, prevaleciendo las posiciones conciliadoras. Si de la "burguesía", considerada como impulsora del cambio, pasamos a las clases populares, tampoco encontramos una religiosidad exacerbada encuadrada por una catolicidad inexpugnable, como argumentaba la Iglesia y los sectores más reaccionarios ante la posibilidad de introducir la libertad de cultos, o un indiferentismo, increencia y en todo caso fanatismo alimentado por la fuerza de las costumbre que propugnaban los progresistas. La instrumentalización política de la que en muchas ocasiones fue objeto el fenómeno secularizador tendía a presentar unas estructuras mentales sujetas a imágenes dicotómicas que no se ajustaban a la compleja realidad[149].

---

[148] DE LA FUENTE MONGE, G.: *Los revolucionarios de 1868,* pág. 245

[149] Vid. MOTZKIN,G.: "Secularización, burgueses e intelectuales en Francia y Alemania durante el siglo XIX", en FRADERA, J.Mª. y MILLÁN, J. (eds.): *Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedad civil, política y cultural,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 206. En la pág. 229, se centra especialmente en la división existente en la burguesía francesa del siglo XIX y apunta que una parte de los burgueses esperaba que el Estado emprendiera reformas liberales e impusiera una cultura secular; otros volvieron a la fe tradicional porque sentían temor ante una nueva revolución y porque consideraban a la cultura liberal incapaz de asegurar de forma duradera la base moral del Estado, para ellos innegable". WEBER, *Sociología de la religión,* pp.148-152 y 348, también distingue dos actitudes en la burguesía: la del burgués apegado a la tradiciones religiosas de corte más tradicional y "la actitud vital resueltamente orientada hacia el mundo, que invita poco a la adhesión a una religiosidad ética o profética"

I.4.1. Revolución y revolucionarios en Alicante

El encuadre local constituye un primer paso para comprender el desarrollo de la revolución y su significación. Sin entrar en un análisis exhaustivo, algunos datos sobre la población, las principales actividades económicas, los grupos de poder y las relaciones sociales derivadas nos permiten acercarnos a la realidad alicantina y plantear la cuestión que justifica este trabajo: la secularización.

La década entre 1850-60 fue para la ciudad una etapa de "transición" en la que se experimentaron una serie de cambios muy significativos en el medio urbano, tanto en el orden social y económico, como demográfico. Los datos que proporciona el padrón de 1860 reflejan ya la evolución hacia un régimen demográfico moderno, pudiéndose hablar de crecimiento relacionado con las expectativas de desarrollo económico creadas por la modernización de elementos como la red viaria, el puerto o el ferrocarril pero también con el éxodo rural hacia la ciudad. En esa década la ciudad moderniza sus equipamientos. El abastecimiento de agua, la red de alcantarillado, pavimentación, alumbrado, servicios de limpieza pública, etc. reflejan ese proceso. Sin embargo a finales de esa década se asistirá a una cierta ralentización del crecimiento relacionada con la crisis económica de 1868 y la epidemia de fiebre amarilla de 1870, factores que lógicamente agudizarían el malestar social. El doctor Evaristo Manero indica que entre 1860-1877 la población pasó de 31.162 habitantes a 34.926[150], lo cual supone un incremento entre ambas fechas de 3.764 personas, es decir, un 0,71% frente al espectacular índice de crecimiento anual del 4,37% que conoció la ciudad ente 1857-1860[151]. El comercio era la base de riqueza fundamental de la ciudad, aunque el elevado número de jornaleros evidencia la importancia del sector primario. El citado censo constata esta diversificación sectorial. De un total de 4.984 personas censadas como población activa se observa que en torno al 45% se dedican al sector terciario, el 23% al primario y el 29% al secundario[152]. La industria es prácticamente inexistente si exceptuamos la

[150] MANERO, E.: *Estudios sobre la topografía médica de Alicante,* Carratalá y Gadea, 1883, Alicante, pp. 553-555

[151] TONDA, E.: *La ciudad de la transición. Población, economía y propiedad en Alicante durante el siglo XIX,* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1996, pág. 86

[152] EMILIA TONDA incluye entre las actividades que predominan en el sector primario: la agricultura,

actividad de la fábrica de tabacos, una fuente de empleo fundamental para gran cantidad de mujeres que no sólo residían en la ciudad, sino también en los pueblos más cercanos. Por otro lado también resulta clara "la interdependencia de la ciudad con su entorno rural"[153].

La situación de la sociedad alicantina antes del advenimiento revolucionario lógicamente estaba relacionada con la mencionada diversificación económica. Rosa Ana Gutiérrez, refiriéndose a la burguesía, señala que antes de 1868 resulta evidente la conexión entre el poder político local y la propiedad de la tierra, "como pone de manifiesto el que los cargos públicos fueran ocupados por hombres cuyas familias poseen amplias propiedades agrarias no sólo en la Huerta sino en toda la provincia". También es característico en estos momentos otro grupo de poder que compagina la propiedad agraria con actividades comerciales, financieras y especulativas. Serán precisamente estos últimos quienes tras el estallido de 1868 representen la vertiente más moderada de la revolución, siendo un caso paradigmático en este sentido el de Tomás España, propietario y comerciante que fue nombrado presidente de la Junta Revolucionaria.

Igualmente, la profesora Gutiérrez identifica otro sector de la burguesía muy dinámico y emprendedor que centrará sus iniciativas también en la actividad comercial. Desde el punto de vista político contaría con una amplia base local al recoger algunas de las reivindicaciones procedentes de las clases jornaleras, artesanas y obreras, representando en este sentido una opción revolucionaria más radical. Muchos de estos burgueses militarán en las filas del republicanismo, logrando controlar el poder local durante el Sexenio, aunque la radicalización de los postulados revolucionarios propiciaría la escisión del partido en estos años[154]. Precisamente esa vinculación entre

---

ganadería y pesca. En el secundario: la madera, la fábrica de tabacos, los curtidos-piel, la construcción, alimentación, el textil, la metalurgia, la fibra vegetal, el papel y las artes gráficas y los trabajos propiamente artesanos relacionados con la cerámica y materiales de construcción: En el terciario: comercio, transportes y comunicaciones, servicio doméstico, servicios, profesiones liberales, protección y cultos, arte y decoración, hostelería y restauración, administración. En *La ciudad de la transición,* pp. 114-117

[153]*Ibidem,* pág. 283-84

[154] "El recelo de unos al unitarismo y a una excesiva centralización, el temor a otros a las concesiones realizadas a los pactos regionales con la firma del Pacto Nacional, preludiaban un divorcio inminente que se reflejó unos meses después con motivo de la sublevación federal. Ésta no contó con el beneplácito de todo el partido, sino con una abierta oposición por parte de los sectores unitaristas y más moderados que comenzaban ya a agruparse bajo el liderazgo de Maisonnave", en GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Federal o Unitaria. Propaganda y debate en los orígenes de la Prensa Republicana, (Alicante, 1868-1870), en

republicanismo y las clases populares y obreras pondría de manifiesto las contradicciones inherentes de la ideología democrática de raíz pequeñoburguesa y los límites del reformismo republicano. Eleuterio Maisonnave es sin duda la figura más representativa de burgués emprendedor en el campo de los negocios, que compaginaba con el ejercicio de la abogacía, la militancia en el partido republicano e incluso con el desempeño de cargos políticos al más alto nivel.

Con este breve esbozo sobre la situación de la ciudad hemos pretendido ubicar sus principales rasgos definitorios para entender las "respuestas" de la población ante el advenimiento revolucionario. Bajo el lema "¡Abajo lo existente!" y con la idea de abatir a una monarquía corrupta, el triunfo de la revolución contó desde el principio con un gran apoyo social. Pero bajo esa homogeneidad inicial cada grupo social tenía expectativas diversas. La gran burguesía ligada al comercio portuario y a la agricultura vinícola abogaba por eliminar trabas comerciales. El librecambismo favorecería la expansión de actitudes anticentralistas que desde la óptica republicaba se manifestarían en las propuestas de organizar un Estado Federal. Esta burguesía de negocios seguirá dos caminos a la hora de apoyar la revolución: quienes pretendían un mero ajuste del poder a través de una monarquía constitucional, representados políticamente por el partido Progresista y por la Unión Liberal, y que plasmarán su ideario en la Constitución de 1869; un sector más dinámico pero igualmente poderoso desde el punto de vista económico, que optaría por el cambio de régimen, agrupándose en torno al republicanismo Por otro lado la crisis económica, agudizada en torno a 1868, incidiría sobre el nivel de rentas de la pequeña burguesía, integrada entre otros por comerciantes o burócratas, pero especialmente sobre las clases populares que sufrían directamente el alza de los precios y la carestía de productos de primera necesidad. Junto a las dificultades económicas, viejas reivindicaciones relacionadas con las quintas o los consumos abocarían a las clases más desfavorecidas hacia la opción republicana, propiciando la radicalización del partido.

La efervescencia política del periodo se plasmará en la aparición de gran cantidad de publicaciones periódicas que a su vez reflejaban matices y opciones diversas dentro del frente revolucionario. Títulos como *El Comercio,*

El Eco de Alicante o *El Constitucional* defendían los intereses de Progresistas y Unionistas. *La Tertulia* era la voz del progresismo más izquierdista, mientras que *La Revolución, El Derecho y el Deber, El Correo de España, La República Española, El Alerta, El Municipio, El Nuevo Municipio, El Independiente* e incluso la revista espiritista *La Revelación* representaban diversas opciones dentro del republicanismo.

Tras el triunfo del pronunciamiento en Cádiz, se formarían juntas en la mayor parte de ciudades y pueblos contando con el apoyo de los representantes políticos más destacados. En este proceso de formación algunas de ellas se organizaron por aclamación popular y otras a instancias de un poder superior. En Alicante se formó primero una Junta Revolucionaria Provisional, que sería sustituida a los pocos días, cuando la situación comenzó a normalizarse, por otra Junta ya de carácter definitivo, cuyos miembros fueron elegidos por sufragio universal masculino. La mayoría de sus integrantes pertenecían a la burguesía, representando a los partidos unionista, progresista y republicano. En la mayor parte de los casos el radicalismo que se observa en las consignas revolucionarias obedece a un interés común: la movilización popular[155], sin embargo, como señala Concepción Fernández, con el monárquico Tomas España de presidente y el republicano moderado Eleuterio Maisonnave de secretario la Junta alicantina adquiriría un tono relativamente moderado, manifiesto en la defensa del orden público y la propiedad privada. El radicalismo y las reivindicaciones obreras que representaban republicanos como Froilán Carvajal y Rueda y José Marcili Oliver no encontraron eco en ella[156].

En general, las actitudes más radicales de las Juntas se manifestarían en las medidas secularizadoras, muchas de las cuales tuvieron un fuerte carácter anticlerical. Aunque la Junta alicantina no fue ajena al anticlericalismo no alcanzaría el radicalismo de otras ciudades como Sevilla o Reus, que declararía día laborable el domingo. Sin embargo los principios publicados en

[155] ANTONIO MOLINER presenta en este sentido el ejemplo de la Junta de Valladolid que "tras abolir por aclamación popular el 30 de septiembre el impuesto de consumos y el desestanco de la sal , no tomó ninguna resolución para solucionar el problema de los jornaleros en paro mientras se aseguró enseguida el control del orden público". En *Revolución burguesa y movimiento juntero en España,* Milenio, Lleida, 1997, pág. 330.

[156] FERNÁNDEZ-CORDERO AZORÍN, C.: "El sexenio revolucionario (1868-1874). *Historia de la Provincia de Alicante,* Vol. V, Alicante, 1985, pág. 168

el *Boletín Oficial de la Provincia,* evidencian la plena identificación de la Iglesia con el orden anterior y la voluntad de cambio en este sentido. Siguiendo la misma dinámica que en otras ciudades se declaró la libertad de cultos, se ordenó la expulsión de los jesuitas, la disminución en el número de monasterios y la rebaja en las dotaciones al clero, la supresión del clero colegial, la reducción de las diócesis, libertad de exclaustración e incluso el matrimonio civil.

La disolución de la Junta de Alicante se llevó a cabo el 21 de octubre, fecha en la que se promulgó el decreto que así lo ordenaba. A pesar del peso del republicanismo en su composición, los monárquicos forzaron esa disolución, lo cual daría lugar a la primera fisura grave en el bloque revolucionario[157]. Sin embargo, este acontecimiento no implicaría el final del primer impulso secularizador. Al compás de las resoluciones que fue adoptando el Gobierno Provisional, de los principios inscritos en la Constitución de 1869 y del propio devenir revolucionario Alicante viviría con especial interés, al igual que otras localidades del país, los cambios acometidos en este sentido. La cuestión religiosa ocupaba una parte importante en la mayor parte de los planteamientos que abogaban por la reforma y el progreso. Todos los periódicos anteriormente citados se hicieron eco de debates, ideas, críticas y reivindicaciones que tenían a la Iglesia e incluso a la religión como trasfondo. También las resoluciones municipales reflejan la importancia de la cuestión en temas como la secularización de cementerio, el matrimonio civil, la presencia de las autoridades en los actos religiosos y su coherencia con la libertad de cultos vigente o cuestiones relacionadas con la enseñanza y la moral de los ciudadanos, elementos que serán objeto de análisis a lo largo de este trabajo.

La situación política en Alicante, en los primeros días de 1871, tras la disolución de las Cortes de 1869, se encuentra representada por dos grandes bloques: la coalición gubernamental, liderada por los progresistas, y la oposición, con un peso indiscutible del partido republicano, junto a los prácticamente inexistentes carlistas y la opción dinástica (isabelinos y canovistas). La desaparición de Prim propiciaría la reorganización del progresismo, cuyos efectos también fueron percibidos en el ámbito alicantino

[157] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: *Republicanos y liberales. La Revolución de 1868 y la I República en Alicante,* Instituto de Estudios «Juan Gil-Albert», Alicante, 1985, pág. 79

con la formación de dos facciones claramente delimitadas. Un sector se inclinó hacia posiciones más moderadas y coincidentes con los planteamientos políticos de Sagasta, siendo *El Constitucional,* aparecido en 1871, heredero del "progresismo histórico" y representante de la unión de todos los monárquicos que aceptaban la Constitución de 1869, su órgano de expresión. Otros progresistas pasarían a integrar la fracción de los radicales, considerados el ala izquierda del partido gubernamental y cuyo objetivo era desarrollar íntegramente el proyecto revolucionario del 68. *La Tertulia* se convirtió en su periódico y la "Tertulia del Progreso Democrático" en su asociación. Miguel Colomer, Francisco García Reiner o Cristobal Pacheco, son algunos de sus dirigentes más destacados.

El partido republicano, que hegemonizaría la política municipal desde 1868, contaba con el apoyo de amplios sectores artesanales y obreros de la ciudad, atraídos por la idea de llevar a cabo importantes reformas de carácter social. Sin embargo, la insurrección federal de 1869 marcó el distanciamiento entre dos corrientes republicanas, desde el punto de vista ideológico y político[158]. En su seno surgió una fracción más moderada, encabezada por Eleuterio Maisonnave y otra más radical, representada por José Marcili Oliver, Bartolomé Pons o Jaime Fuster, todos ellos vinculados al artesanado urbano. A lo largo del Sexenio, el partido vería mermada su operatividad al frente de la gestión municipal debido al enorme déficit presupuestario del Concejo. Esa falta de recursos deterioró notablemente su imagen ante el electorado, dada la imposibilidad de acometer los proyectos reformistas prometidos.

Ante la caída de la monarquía y la previsible proclamación de la República el partido, en general, adoptaría una nueva estrategia política, encaminada a ofrecer la imagen de garante de la legalidad vigente y opuesto a cualquier manifestación violenta. Una vez proclamada, los dirigentes republicanos optaron por el apoyo de sectores de la burguesía conservadora con el objetivo de consolidar el régimen. Las continuas llamadas al orden y la moderación del momento constituyen una prueba evidente de ello. Sin embargo, estos intentos fueron vanos. El clima de inseguridad política, económica y social precipitaría los acontecimientos, llegando a su máxima

[158] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: *Republicanismo en Alicante durante la restauración, (1875-1895),* Ayuntamiento de Alicante, 1989, pág. 128

tensión a finales de julio de 1873 con la insurrección cantonal y el estallido de la revuelta internacionalista de Alcoi. Estos acontecimientos desembocarían en una ruptura definitiva del colaboracionismo entre el movimiento obrero y el republicanismo burgués. El abandono del federalismo y el viraje hacia posiciones más conservadoras será evidente con la aparición de dos nuevos diarios republicanos, *El Independiente* y *El Nuevo Municipio.* Como señala Rosa Ana Gutiérrez esta división política del republicanismo alicantino se encuentra claramente relacionada con la adscripción económica y social de los integrantes de cada tendencia. Sociológicamente los republicanos moderados pertenecían a la gran burguesía de negocios, mientras que los federalistas formaban parte de sectores populares urbanos, en muchos casos en proceso de proletarización[159].

Además de las repercusiones de la revolución en el campo de la política y de la secularización fueron importantes los cambios en la vida cultural y en general en la forma en que la elite alicantina daría cauce de expresión al pensamiento modernizador. También en este campo los republicanos tendrían un especial protagonismo. De ellos partirían diversas iniciativas, cuyo punto de conexión era elevar el tono cultural de la ciudad, en una doble vertiente: popular y burguesa. En este sentido educación y cultura, considerados como instrumentos de reforma social, constituían un referente fundamental en los discursos republicanos, pero ambos tenían espacios y objetivos diferentes. Eran muy distintas las veladas culturales o los bailes organizados por el Casino de las escuelas nocturnas ofertadas por los clubes republicanos.

Igualmente 1868 marca un punto de inflexión clave en el desarrollo de movimientos como la masonería o el espiritismo, que evidencian la existencia de una efervescencia ideológica en torno a nuevas fórmulas de expresión alternativas a la cultura oficial. Aunque fue durante la Restauración cuando, junto al laicismo o el librepensamiento, adoptarían un sentido claro de crítica ideológica y social frente a la cultura y la religiosidad imperantes que imponían límites a su expresión pública, marginándolos de la vida intelectual de la ciudad[160], será el Sexenio su punto de arranque. A pesar de que todas estas

[159] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: *Republicanos y liberales…,* pág. 172
[160] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: *Republicanismo en Alicante durante la Restauración,* Ayuntamiento de Alicante, 1989, pág. 155

organizaciones tenían unos objetivos y una estructura distinta, existe una clara conexión de todas ellas con el republicanismo, especialmente patente cuando se observa que algunos de los más destacados militantes republicanos formaban parte también de logias masónicas o de la *Sociedad Alicantina de Estudios Psicológicos,* principal organización espiritista en la ciudad. Así hombres como Manuel Ausó Monzó o Antonio del Espino eran republicanos, espiritistas y masones, mientras que el posibilista Eleuterio Maisonnave estaba adscrito a la logia "Alona".

I.4.1.2 .Panorama religioso de la ciudad

En este punto no tratamos de determinar si la población alicantina era más o menos religiosa, entre otras cosas porque es éste uno de los objetivos de nuestro trabajo. Asimismo las carencias en los diagnósticos sobre el grado de religiosidad tampoco pueden ser sustituidas por la ligereza de los estereotipos que suelen presentar el dinamismo urbano desligado de la influencia eclesiástica frente a una sociedad rural, fanática y apegada a las tradiciones. Siguiendo estos parámetros, las actividades comerciales, junto a su condición de capital provincial, otorgarían automáticamente a Alicante un grado mayor de secularización respecto a otros enclaves. En general, cuando se compara la situación entre varias poblaciones resulta evidente la existencia de desigualdades zonales. El tamaño es un factor determinante. En localidades pequeñas, con escasa accesibilidad, la figura del párroco constituía un elemento vertebrador de primer orden en la vida de la comunidad. Muchos de los autores ya citados en este trabajo o algunos de los que han estudiado las relaciones Iglesia-sociedad en la España de la época, atribuyen una recesión en la influencia eclesiástica propiciada por factores como la urbanización, la industrialización, la inadecuación de la organización parroquial a la hora de abarcar coyunturas demográficas expansivas o incluso por los factores históricos que caracterizaron la implantación del catolicismo en cada zona[161]. Este último aspecto resulta por ejemplo determinante en otra ciudad importante de la provincia, Orihuela, cuya mentalidad oscurantista ha sido tradicionalmente contrapuesta al aperturismo alicantino. Su condición de sede

[161] CALLAHAN, W.J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874,* Nerea, Madrid, 1989, pp. 235-238

episcopal, el gran número de conventos e instituciones religiosas e incluso su trayectoria política, como foco de conspiración carlista, otorgarían a esta ciudad, por parte de la opinión pública, los calificativos de "clerical" o "levítica" frente a la "liberal" Alicante. Sin embargo, aunque esta población pueda aparecer como el contrapunto de la religiosidad, evidentemente Alicante contaba con sus propias tradiciones y estaba lejos de considerarse como una ciudad anticlerical.

Si nos detenemos en el testimonio de dos individuos que vivieron durante la época observamos una curiosa coincidencia en resaltar la religiosidad de los alicantinos como ajena al fanatismo implícito en algunas prácticas católicas. El médico Evaristo Manero hace varias apreciaciones muy interesantes en ese sentido. En un fragmento describe cual es a su juicio el estado religioso de la población.

"Ya lo hemos dicho: Alicante es esencialmente cristiano y aceptamos esta frase con preferencia a los católico, apostólico y romano, porque conocemos muchos indiferentes en todo cuanto se refiere a la Santa Sede. Pero la mayoría son adeptos a estas creencias sin fanatismo, y aún tal vez negligentes en las prácticas obligatorias que la Iglesia impone. El hombre dotado de una inteligencia superior a la de la mujer, que discurre con criterio más positivista, y con menos aptitud para la idealidad, demuestra no tanta inclinación al culto religioso como aquella (....). Con los progresos de la civilización se ahuyenta el fanatismo pero no se pierde el espíritu religioso, ni se desprecian las creencias divinas (...). A la importancia de esta capital, no se corresponde el número de Iglesias que posee (....). Esta escasez de templos probará sin género de duda, el carácter despreocupado y nada levítico de Alicante y probará igualmente la tibieza de estos vecinos, en cuanto se refiere al culto y las funciones eclesiásticas. (La Santa Faz constituye el sólo concepto, la exclusiva y fanatizada creencia del alicantino)"[162].

También Pastor de la Roca quiso en su *Guía del Alicantino* hacer hincapié en la religiosidad de sus convecinos. En un tono más poético viene a coincidir con Manero en el carácter religioso, pero no fanático, de la población:

"Alicante ha sufrido las más horribles pruebas y sus brazos agarrotados por la desesperación se han retorcido a impulsos del tormento; pero su vista eclipsada por la agonía, jamás se ha separado del cielo, ni el corazón creyente ni esencialmente religioso de sus hijos

[162] MANERO, E.: *Estudios sobre la topografía...,* pág. 148

ha dejado de latir a impulsos de la fe de la caridad y de la Esperanza, esa triple antorcha que alumbra el camino de la predestinación del hombre y le salva. La civilización cristiana ha marcado a este pueblo generoso la huella propagandista de sus progresos y aún en medio de esa ruda serie de vicisitudes que le han afligido en todas las épocas, su espíritu jamás se ha hundido en el abatimiento, ni su frente se ha abatido por el infortunio"[163].

La "negligencia" o indiferencia que Manero percibe en la participación de los alicantinos en los ritos católicos no significa que éstos no siguieran pautando la vida de la comunidad y sus festividades antes y después de la revolución, al igual que ocurría en el resto del país. Además de las tradicionales procesiones del Corpus o la Semana Santa, el culto a la Santa Faz era unánime, como evidencian ambos autores. Ni los vaivenes revolucionarios, ni todas las ideas de progreso presentes en las proclamas y discursos de la época llegarían a cuestionar la "ardiente devoción del pueblo alicantino"[164] hacia una reliquia a la que además de su carga religiosa hay que sumar su carácter como seña de identidad. Junto al Santuario de la Santa Faz, sólo dos Iglesias acaparan los oficios religiosos en la ciudad: la concatedral de San Nicolás y la Iglesia de Santa María.

La irrupción revolucionaria vendría a diversificar la "oferta" religiosa. La libertad de cultos sería la piedra angular que permitiría cambiar la concepción totalizadora del catolicismo español, de ahí que la prensa progresista otorgara gran importancia a posibilidad de que la Constitución proclamase este principio básico de la revolución. Aunque algunas voces lo creían insuficiente, muchos fueron los que concibieron la libertad de cultos como un primer peldaño hacia la total separación de la Iglesia y el Estado y por tanto hacia la plena secularización. La manifestación convocada en Alicante por el republicano Manuel Ausó y secundada por el progresismo alicantino para probar al pueblo "la importancia y la excelencia de la libertad de cultos" tuvo una gran cobertura periodística. Todos los diarios resaltaron la normalidad con la que se desarrolló el evento y la gran cantidad de asistentes, cerca de ocho mil personas[165]. La secularización adquiría con el librecultismo una trayectoria y una justificación racional. La situación parecía responder a un plan predeterminado desde las

[163] DE LA ROCA, P.: *Guía del Alicantino y del forastero en Alicante,* Alicante, 1875, pp. 16-17
[164] *Ibidem,* pág. 234
[165] Vid. *El Comercio* y *La Revolución* en sus números del 29 de febrero al 6 de marzo de 1869.

Cortes de Cádiz. Como señalaba *El Eco de Alicante*: "la Constitución de 1812 es el punto de partida; la Constitución de 1869 es el término del viaje"[166]. El país entraba en la modernidad sin necesidad de abandonar la senda del cristianismo pero dejando libertad para que cada cual practicase sus particulares creencias religiosas. En el plano local las consecuencias derivadas se dejarían notar en algunas actuaciones del consistorio. La potestad que la Iglesia ejercía sobre el matrimonio o sobre los cementerios sería no sólo cuestionada sino directamente contestada por un ayuntamiento con mayoría republicana, que a partir de las nuevas pautas legislativas pasaría a controlar el primero, con la puesta en marcha de un registro civil, y gestionar el segundo, a través de unos reglamentos acordes con la nueva situación. Junto a las medidas adoptadas por el municipio, otro elemento vendría a trastocar el panorama religioso tradicional: los protestantes.

Tras el triunfo revolucionario, la presencia protestante en el país fue interpretada como uno de los signos más representativos de la recién estrenada libertad religiosa. Alicante fue, dentro de la Comunidad Valenciana, el enclave idóneo para el desarrollo de la labor evangélica. Su actividad portuaria y los tradicionales contactos comerciales con extranjeros constituían elementos favorables para su implantación. Británicos y norteamericanos, a través de los consulados, centrarían sus esfuerzos proselitistas en la ciudad, que a diferencia de otras localidades de la provincia, se mostraría menos reacia al mensaje evangélico[167]. Pero junto a las respuestas positivas también prevalecerían las reticencias. La idea de que el protestantismo acechaba al pueblo católico tenía un gran arraigo en España. Durante siglos cualquier opción religiosa o incluso filosófica diferente a la "gens hispánica"[168], era inaceptable para una Iglesia en constante alerta ante cualquier indicio de disidencia, máxime si esta era la madre de todas las herejías. Así pues, o bien era anatemizado conceptuándolo como una amenaza para la pervivencia de la catolicidad española o bien considerándolo como una excentricidad sin ninguna posibilidad de arraigo entre el pueblo. En este último sentido se pronunciaba *El*

[166] Número publicado el 8 de junio de 1869
[167] VILAR, J.B.: *Intolerancia y libertad en la España Contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual,* Istmo, Madrid, 1994, pág. 254
[168] JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Taurus, Madrid, 1978, pág. 260

Comercio, ante las expectativas que despertó la revolución española entre los miembros de la Sociedad Bíblica de Londres. Con el inminente envío de biblias y la próxima apertura de capillas en las principales ciudades del país el citado diario califica al protestantismo como de "huero" y lo considera "de capa caída". Incluso desdeña su carácter de confesión religiosa al señalar que se "ha quedado protestando desde los tiempos de Lutero, y una protesta no es una religión"[169]

La apertura de templos evangélicos sería el signo más evidente de unos cambios que sin repercutir en la deserción masiva de católicos hacia las filas del protestantismo, sí evidenciaban el deseo de normalizar la vida religiosa del país siguiendo el camino de la tolerancia. La prensa alicantina se haría eco de las actividades proselitistas de los pastores evangélicos. Aunque serían numerosas las noticias de desórdenes en otras ciudades relacionados con el rechazo de algunos sectores de la población hacia el proselitismo protestante, en Alicante no aparece ningún hecho destacable en este sentido. La *República Española* publicaría en 1870 la noticia de la apertura de una capilla en la calle Bailén a cargo del obrero José Pierrad[170]. Antonio Aparici apunta un dato muy significativo en torno a estos primeros pasos del movimiento evangélico en la ciudad: las dos primeras "exposiciones de la palabra evangélica" tuvieron lugar en el *Club Federal Republicano*[171], lo cual denota no tanto la adscripción del republicanismo hacia esta confesión sino su voluntad de presentarse como paradigma de la tolerancia y la pluralidad.

[169] 1 de noviembre de 1868

[170] El gremio protetante anunciaba la apertura de una capilla en la calle Bailén a cargo de D. José Pierad. El día de la inauguración "dirigirá la palabra a los concurrentes al templo un pastor protestante que vendrá ex profeso para el acto" (En el número correspondiente al 1 de septiembre).

[171] APARICI DÍAZ, A.: *Historia y raíces de los Bautistas en Alicante,* Primera Iglesia Evangélica

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

Bautista de Alicante, Alicante, 1992, pág. 62

PRIMERA PARTE: LA SECULARIZACIÓN DE LA VIDA DEL INDIVIDUO

I. ACTITUDES RELIGIOSAS ANTE LA MUERTE

I.1. TESTAMENTOS

I.1.1. Introducción

I.1.1.1. Testamento y mentalidad. Reflejo de sentimientos y actitudes

"Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella"[172]. Estas palabras de Peter Berger, permiten constatar suficientemente la trascendencia de la muerte para el hombre, su relación directa con el mundo de las creencias religiosas y sus repercusiones sociales. Estudiar el arraigo de las mismas entre la población, en una coyuntura tan extrema, es precisamente el objetivo de este trabajo. En esta ocasión el testamento será la fuente que nos permita acercarnos al ámbito de las mentalidades y las actitudes de las gentes frente a la religión. El Sexenio Democrático encuadra cronológicamente estos objetivos y los alicantinos se convierten en protagonistas de nuestro análisis.

La mayor parte de los trabajos realizados sobre la muerte afirman la validez del testamento como fuente para la llamada "historia de las mentalidades"[173]. Aunque se reconoce a estos documentos una excesiva estereotipación que encorseta las interpretaciones sobre sentimientos y actitudes de la población, constituyen un apoyo indiscutible para trazar o detectar indicios de cambio en torno al modelo de catolicismo imperante. Así pues son una fuente privilegiada de información, ya que aquellos individuos que lo suscribían, no eran en absoluto conscientes de que los datos allí consignados podían ser utilizados posteriormente para la realización de trabajos históricos[174].

---

[172] BERGER, P.: *Para una Teoría sociológica de la Religión*. Kairós, Barcelona, 1981, pág. 82

[173] Para ALVÁREZ SANTALÓ, la "Historia de las mentalidades" responde a una "denominación altisonante y algo críptica bajo la que subyace el intento de estudiar la regularidad", en el Prólogo a la obra de RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Miedo y Piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1996, pág. 12

[174] GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración,* Diputación de Huelva, 1993, pág. 71

A tenor de las investigaciones realizadas sobre los testamentos en el Sexenio Democrático, estos documentos siguen conservando gran parte de la carga religiosa, típica de la Edad Moderna. Sin embargo, excepto en algunos casos, se aprecia una mayor sencillez en la redacción de las cláusulas piadosas, que en ocasiones llega a su total erradicación[175]. La preocupación por dejar "arregladas las cosas de esta vida para cuando Dios Nuestro Señor quiera llevarme a la eterna" es evidente frente a la vieja idea de acumular méritos y de comprar la salvación (a través de la celebración de misas, los hábitos, el acompañamiento de pobres y niños en el entierro, etc.) con vistas a disminuir la estancia en el purgatorio. Pese a la ritualización a la que se encuentran sometidas estas cláusulas, se constata que el testamento ha ido abandonado progresivamente su función "de póliza de seguros" para la eternidad[176], adquiriendo una carga más mundana, hasta llegar a lo que es en nuestros días: un acto de derecho privado, cuyo objetivo principal es el reparto de bienes del difunto

En su estudio puede distinguirse una doble vertiente: el testamento como muestra de conductas colectivas y también como expresión de sentimientos más personalizados. En el primer caso el uso reiterado de fórmulas estereotipadas por parte del notario plantea el interrogante de hasta que punto este documento, que refleja supuestamente las últimas voluntades, se ajusta fielmente, no ya a las actitudes y creencias individuales sino a las de la comunidad. Desde esta óptica y a nuestro juicio, el notario actuaría como portavoz de la congregación en la que desarrolla su trabajo. La utilización de diversos modelos en las cláusulas religiosas de los testamentos obedece precisamente a los deseos y preferencias de los individuos que acudían a testar. Por tanto la identificación de tendencias marcadas en la utilización de dichas fórmulas y sus variantes permite asegurar, salvo en algunos casos concretos (premura por enfermedad, etc.) que la elección de una determinada fórmula no se debía al capricho del escribano sino al deseo del propio

[175] GARCÍA FERNÁNDEZ, M., afirma que en "la segunda mitad del siglo XIX, los testamentos habían perdido ya su carácter plenamente religioso para convertirse en un acto jurídico donde se expresan disposiciones de tipo material", en "Mutaciones y pervivencias seculares. Mantenimiento de los ritos mortuorios durante el siglo XIX", Comunicación presentada al *2º Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea* . Desde luego en el caso que nos ocupa no se constata en absoluto esta afirmación. Como se verá posteriormente, si bien se observa una transformación en este sentido respecto a testamentos del siglo XVIII, los componentes religiosos, aunque aminorados, no han desparecido.

otorgante. Esta idea es patente cuando se comparan los testamentos nuncupativos o abiertos y los místicos o cerrados[177]. Estos últimos, a pesar de la aparente libertad de quienes los elegían como forma de declarar sus últimas voluntades y de presentar una mayor espontaneidad en su redacción con respecto a los nuncupativos, se ajustan también a modelos o formularios notariales[178]. Así pues, la utilización repetitiva de las fórmulas notariales puede entenderse como la confirmación por parte del testador de los principios espirituales y morales que regían en la sociedad. Podría hablarse de una especie de realidad normativa, que aunque omnipresente en los formulismos notariales analizados, permite muchas posibilidades de interpretación. A pesar de que la libertad del otorgante estaba mediatizada por los usos notariales, la práctica testamentaria y las convenciones de la sociedad, siempre hay que tener en cuenta su propia autonomía a la hora de elegir aquella fórmula que estuviera más en consonancia con su visión particular del cristianismo. Desde este punto de vista el notario no es el único responsable en la imposición de las preferencias devocionales a la comunidad, sino quien se hace eco de las mismas. Por otro lado, el individuo que acude a testar se enfrenta a una situación límite en su vida. Aunque los convencionalismos sociales y religiosos también estaban presentes en la muerte, no se puede desechar que en esos momentos tan cruciales de su existencia afloraran los sentimientos más profundos y sus creencias más auténticas, aunque aparezcan envueltas en el ropaje de las formalidades. Como señala Áries, refiriéndose al siglo XVIII, "la finalidad del testamento consistía en obligar a que el hombre pensara en la muerte"[179], por tanto el análisis testamentario puede ser un medio válido para acceder al mundo de los sentimientos, de las actitudes y las creencias.

---

[176] ARIÉS, P.: *La muerte en Occidente,* Argos Vergara, Madrid, 1982, pág. 16

[177] Según REDER GADOW, M. el testamento nuncupativo o abierto es aquel que se otorga ante el escribano y personas presentes en el acto, "donde el otorgante manifiesta de viva voz las disposiciones o mandas y la designación de herederos y que el escribano recoge por escrito para su conservación", *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII*, Universidad de Málaga, 1986 pág. 17, mientras que el cerrado es una disposición de la última voluntad redactada por el propio testador y registrada ante notario, que sólo la hacía pública tras la muerte del mismo. Lógicamente el testamento cerrado es más elitista en la medida en que el que lo realiza sabe leer y escribir. Vid. GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1996, pág. 25

[178] Modelos o formularios que son "proporcionados a veces por el propio escribano, o tomados de las artes del bien morir, libros de visitas de enfermos, etc" aunque " las fórmulas religiosas se ajustan menos al rígido modelo notarial", en GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte...,* pág. 85

[179] ÁRIÉS, P.: *La muerte en Occidente....,* pág. 112

Estos documentos no permiten distinguir en muchas ocasiones entre la "religión sentida de aquella meramente consentida"[180]. Es difícil deducir de las fórmulas notariales la autenticidad religiosa con la que se suscriben e incluso la presencia real del testador en su propio testamento. Es claro, como se ha señalado anteriormente, que estamos ante una documentación sujeta a los convencionalismos "socionotariales", al igual que el propio individuo que decide expresar ante notario sus últimas voluntades. La demanda de misas, las donaciones de objetos piadosos o la caridad que suscriben algunos de los testamentos estudiados pueden por tanto obedecer a una fe auténtica en los preceptos eclesiásticos o simplemente ser el fruto de la presión social. De modo que hay que interpretar con suma cautela este tipo de peticiones y las motivaciones que inducen al individuo a realizarlas.

Es importante descubrir la voz del otorgante tras el discurso del notario, al menos para decir "sí quiero". Muchas son las oportunidades de constatar esta presencia en los testamentos analizados, al igual como también se aprecia en varias ocasiones un claro automatismo en su redacción. El caso de Vicente Climent y Martínez puede resultar muy significativo en torno al protagonismo del otorgante en sus últimas voluntades. Este hombre fue teniente coronel de ingenieros, tenía 46 años y era natural de Mahón, aunque residía en Alicante en el momento en que fue redactado su testamento por el notario Vicente Bernabeu Marco. Se suma al interés que tiene el documento en materia religiosa la llamativa expresión de sentimientos hacia su esposa. Además de nombrarla albacea "a cuyo exclusivo cargo deja todo lo concerniente a funeral, bien de alma, limosna a pobres y demás objetos piadosos", la deja como única heredera de sus bienes:

"como una pequeña muestra del cariño que le profesa y de la inmensa gratitud que hacia la misma le anima, por su fino trato y buen proceder con el otorgante en todos los actos de su vida conyugal a cuyo distinguido comportamiento no creerá nunca haber correspondido bien el otorgante por mucho que hiciese" [181].

---

[180] LEÓN NAVARRO, V.: "El Pensamiento de la muerte. Actitudes valencianas en el siglo XVIII", *Anales Valentinos,* nº35, Año XVIII, 1992, pág. 83

[181] A.H.P.A. Sig. 258, Fol. 1447-1451. El testamento de Dolores Pastor Morant, vecina de Játiva, también resulta interesante en este sentido. En el documento deja traslucir, a través de las típicas fórmulas estereotipadas incluidas en su declaración de últimas voluntades, la animadversión y las malas relaciones que existían en su matrimonio: nombra como albacea a su cuñado, el médico don Isidro Pastor Alberola, para que cumpla con todas las disposiciones referidas a su entierro y funeral. Además no lega bien ni

El testamento de Tomás Mullor y Francisca Cirer muestra sin embargo la inercia de la costumbre en la redacción de unos documentos que supuestamente reflejan sentimientos personales. La exposición de las claúsulas piadosas está redactada en singular en un testamento mancomunado: "creyendo como firme y verdaderamente creo y venero en el Sacrosanto Misterio de la Santísima Trinidad..."[182]

I.1.1.2. Tratamiento acomodaticio de la fuente a nuestro objeto de estudio

En el análisis de las mentalidades ha prevalecido durante mucho tiempo una especie de visión intemporal a la hora de encuadrar lo cotidiano, sin embargo, como apunta Burke, el reto está en relacionar esa aparente intemporalidad con los grandes sucesos y descubrir la interacción existente entre los acontecimientos y tendencias de mayor importancia y las estructuras de la vida cotidiana[183]. La mayor parte de los estudios que hemos consultado para documentar nuestro análisis insisten en la necesidad de contar con un "tiempo largo" para captar de forma significativa las posibles variaciones y los cambios en la mentalidad religiosa. La idea de que un mayor tramo cronológico acotado ofrece la posibilidad de una menor homogeneidad en su interpretación ha primado especialmente en el análisis de series testamentarias. Desde esta perspectiva las mentalidades evolucionan muy lentamente y sólo pueden apreciarse variaciones tras el examen de los parámetros de sus manifestaciones externas y documentales en periodos amplios[184]. Como señala Eiras Roel, "la información masiva de centenares y millares de

---

cantidad alguna de dinero a su marido, nombrando como legítima heredera a su hermana y sobrinos, lo cual no deja lugar a dudas sobre el carácter de estas relaciones (notario Vicente Bernabeu, A.H.P.A., Sig. 241, Fol. 907-910). También Juan Simio Ramis en su documento de últimas voluntades deja traslucir una situación familiar conflictiva. Pide a sus hijas acepten a su actual mujer como tutora y curadora. (A.H.P.A. Sig. 959, Fol. 524-527)

[182] Testamento suscrito ante el notario Vicente Izquierdo Champoursin, (A.H.P.A., Sig. 1004, Fol. 1132-1134). El testamento de Roque Juan Bautista Dolero, un comerciante vecino de Alicante, redactado por Vicente Bernabeu, también es un claro exponente del automatismo antes mencionado. La redacción de sus últimas voluntades está realizada en femenino. (A.H.P.A., Sig. 244, Fol.285-289)

[183] BURKE, P.: "Obertura. La nueva historia, su pasado y su futuro", en *Formas de hacer Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 26

[184] GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte...,.* pág. 13. En la misma línea se expresan otros autores como CIEZA GARCÍA, J.A. *Mentalidad Social y modelos educativos. La imagen de la infancia, la familia y la escuela a través de los textos literarios (1900-1930),* pág. 11, MALDONADO, L: *Introducción a la Religión Popular,* Sal Terrae, Santander, 1985, pág. 15 y 16, ó GONZÁLEZ CRUZ, D. *Religiosidad y ritual de la muerte.....,* pág. 507

testamentos ha permitido apreciar y datar las variaciones de sensibilidad y gusto en las formas religiosas externas; en el sentido religioso y aún teológico de las invocaciones; en el paso de la barroca y recargada religiosidad contrarreformista a la austera y medida religiosidad jansenista, y de esta a la sutil evaporación cristiana en las formas vagamente deístas de la religiosidad ilustrada"[185]. Sin embargo el "recuento de gestos" también tiene sus inconvenientes. A partir de la repetición y de indicios aparentemente tan frágiles ¿puede esperarse el acercamiento a un fenómeno tan secreto como la fe?[186].

A nuestro juicio, sin negar la validez de las anteriores interpretaciones, el estudio de las actitudes también puede ofrecer resultados satisfactorios en períodos más cortos. Existen determinadas coyunturas históricas especialmente importantes a la hora de determinar cambios en la mentalidad de las gentes. La llamada "historia de las mentalidades" no se puede confundir con la "historia de las resistencias". También debe contemplarse la posibilidad de mutaciones bruscas, de creatividad en caliente o de momentos en los que se cristaliza brutalmente una sensibilidad nueva[187]. Circunscribiéndonos al ámbito religioso hay que decir que esa "brusquedad" a la que alude Vovelle es difícil de percibir, ni siquiera en el momento elegido como objeto de estudio[188]. Sin embargo nuestro análisis del "tiempo corto" tiene otro objetivo: captar la actitud de tipos concretos, sujetos históricos de carne y hueso. Por tanto no tratamos de establecer una tipología revolucionaria, ni de constatar si lo ocurrido en Alicante se ajusta a ella, sino de mostrar como se desarrolla la revolución en un lugar concreto, coincidiendo o no con las visiones generales sobre el proceso revolucionario septembrino. Por otro lado, uno de los inconvenientes del estudio de series en el "tiempo largo" es que dada la inabarcable información disponible se hace necesario un acercamiento a través del método de catas con el cual "se obtienen instantáneas que nos privan del

[185] EIRAS ROEL, A. :"La Documentación de Protocolos Notariales en la reciente historiografía modernista". *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols,*. Barcelona, 1980, pp. 18-19
[186] VOVELLE, M.: *Ideologías y Mentalidades,* pág. 33
[187] *Ibidem,* pág. 15
[188] GONZÁLEZ CRUZ, D. señala al respecto que "los comportamientos religiosos apenas sufrían variaciones demasiado apreciables en el tiempo corto, aunque se produjesen procesos epidémicos o se promulgasen leyes civiles y eclesiásticas que intentaran transformarlos", *Religiosidad y ritual de la muerte...,* pág. 585

resto de la película"[189]. En el caso que nos ocupa, el marco espacio-temporal elegido como objeto de estudio ha permitido acceder a la fuente en su totalidad, es decir, a todos los testamentos suscritos por los alicantinos entre 1868 y 1874. De esta forma se ha podido acceder a los sentimientos y actitudes religiosas –tanto como lo permite la propia fuente- de alicantinos de diversa profesión y condición social. Desde los más numerosos, como propietarios o labradores, pasando por médicos ilustres, eclesiásticos catedráticos de instituto, profesores de música o el cónsul de Inglaterra en Alicante, por nombrar algunos de los más interesantes.

Aunque en general se observa una falta de alteraciones bruscas en torno a la religiosidad relacionada lógicamente con el arraigo y la trayectoria del catolicismo en España, tanto desde el punto de vista de la privacidad, como del ámbito público, no por ello son imperceptibles los cambios. En los testamentos analizados existen indicios que permiten ver más allá del aparente monolitismo católico imperante. A pesar de la uniformidad de esta fuente frente a la riqueza de ideas y opiniones que ofrecen la literatura o la prensa, se observa que la adhesión al catolicismo puede obedecer en muchos casos a una formalidad o convencionalismo social, presente en tantos otros ámbitos, bajo la que subyacían ideas religiosas ajenas a la mediación exclusivista que venía practicando tradicionalmente la Iglesia en materia religiosa, pudiéndose hablar de una nueva sensibilidad.

I.1.1.3. La secularización en una sociedad sacralizada. Indicios de secularización de las actitudes en los testamentos

El proceso secularizador iniciado en 1868 estuvo fundamentalmente dirigido a conseguir una pacífica coexistencia entre modernidad y fe[190], frente a propuestas más radicales encuadradas en el ateísmo y que representaban personajes como Pi y Margall o Suñer y Capdevila. Un amplio horizonte de planteamientos surgieron en el ámbito político-legislativo y en la opinión pública sobre la forma en que debía alcanzarse esa coexistencia. También la literatura se hizo eco de las controversias surgidas en torno al debate religioso. Los

[189] RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Op. Cit.* pág. 221

[190] PETCHEN, S.: *Iglesia-Estado, un cambio político.Las Constituyentes de 1869,* Taurus, Madrid, 1975, pág.19, señala el triunfo de las posiciones de "centro" en el panorama político ante la cuestión religiosa y "la corta duración de la solución encontrada".

autores de la llamada "Generación del 68" plasmaron en sus obras algunos aspectos relacionados con la Iglesia y el clero, muy valiosos a la hora de analizar la percepción social del fenómeno secularizador en la sociedad. Al igual que en otros lugares, en un ámbito provinciano como la ciudad de Alicante, también se dejaron sentir los efectos de polémicas y discursos en torno al papel de la Iglesia e incluso de la religión, presentes en los periódicos del momento. Menos evidente es, sin embargo la audacia ideológica de los autores alicantinos en el terreno literario. El conservadurismo, la mojigatería y sobre todo la extrema prudencia a la hora de referirse a cuestiones religiosas contrastan con la riqueza literaria de un Pérez Galdós o un Valera[191].

El estudio de los testamentos permite un acercamiento a otra cara de la secularización y su percepción más personal, centrada en las actitudes de aquellos que no tuvieron voz en la opinión pública. Aunque hay que tener en cuenta que estos documentos son ajenos a las grandes ideas, a la expresión de las heterodoxias o apostasías más chocantes y también a las "escandalosas" declaraciones de anticlericalismo e incluso ateísmo que podemos encontrar en otras fuentes. La información obtenida no permite por lo general analizar "las actitudes de herejes y rebeldes"[192], entonces, ¿en qué indicios se apoya el análisis sobre la percepción de la secularización?.

El interés por el mundo de la experiencia ordinaria parte de que el comportamiento de las gentes frente a los valores dados por supuestos permite leer entre líneas y captar ciertas incoherencias en el sistema social establecido, siendo el catolicismo una pieza fundamental en dicho sistema. Indagar sobre los límites de la voluntad libre de los individuos dentro de ese marco general se convierte en un objeto de estudio muy atrayente pero al que es complicado llegar. Sin embargo como señala Giovanni Levi, "los cambios se producen mediante estrategias y elecciones mínimas e infinitesimales que actúan en los intersticios de sistemas normativos contradictorios"[193]. Siguiendo estas pautas, ¿por qué no considerar, por ejemplo, los silencios o la ausencia de formulismos religiosos en las declaraciones de últimas voluntades, como un elemento significativo de una determinada actitud religiosa?. Se ha podido constatar en

[191] Vid. RÍOS CARRATALÁ, J.A.: *Románticos y provincianos (La literatura en Alicante, 1839-1886),* Universidad de Alicante, 1887
[192] BURKE, P.: "La nueva historia, su pasado y su futuro", en *Formas de hacer Historia,*. pág. 16
[193] LEVI, G.: "Sobre microhistoria", en *Formas de hacer Historia,* pág. 137

los testamentos analizados que dentro de los realizados por un mismo notario, algunos expresan de forma muy profusa las creencias y los deseos del otorgante a través de cláusulas piadosas que concuerdan perfectamente con la uniformidad católica tantas veces esgrimida por la Iglesia ante los indicios de increencia o descristianización. Sin embargo en otros, las referencias religiosas desaparecen casi por completo, centrándose la voluntad del testador en los asuntos temporales. De ahí, que los silencios puedan considerarse como un síntoma de que la religión no es el único referente social válido en la interpretación del mundo. Se trata de una situación en la que el fenómeno religioso, por supuesto, no desaparece de la escena social, pero para algunos sectores de la población constituye un asunto de elección o preferencia personal. La vivencia de una religiosidad más interiorizada, alejada de las manifestaciones públicas o una indiferencia creciente frente a la religión[194], al menos en su vertiente oficial, pueden ser claves que expliquen una tendencia social, que junto con la secularización promovida desde el Estado, proyecta una realidad muy distinta a la presentada tradicionalmente por la Iglesia y el conservadurismo más rancio. La adhesión de los españoles al catolicismo no era homogénea. Sin salir explícitamente de sus límites muchos vivían una religión ajena o paralela al modelo oficial.

Junto a la ausencia de formulismos piadosos apuntada anteriormente, a nuestro juicio las líneas básicas que permiten enfocar con nitidez la cuestión de las actitudes religiosas en los testamentos serían las siguientes:

-Delegar exclusivamente en los albaceas todos los detalles del funeral y el entierro, sin especificar ningún aspecto concreto del mismo: El debate en torno a si encomendar las funciones de ejecutor testamentario a cónyuges,

[194] Además de los silencios "el seguimiento rutinario e incontestado de las fórmulas estereotipadas se podría interpretar como conformismo o ausencia de fervor religioso", FERTE, J: *Le vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695),* citado en GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte....,* pág. 72-73. Éste mismo autor señala refiriéndose a los silencios que, "aquellos testamentos que no comenzaban con una invocación divina o protestación de la Santa Fe Católica hacían sospechar a las autoridades eclesiásticas sobre un prosible ateísmo o irreligiosidad de los otorgantes", pág.157. Por su parte RIVAS ÁLVAREZ, señala como signo de una progresiva secularización la indiferencia hacia el lugar de sepultura, los sufragios, las fundaciones o los legados piadosos, aunque esta sensación de indiferencia no es general y no afecta por igual a todas las disposiciones, en *Miedo y Piedad: testamentos sevillanos...,* pág. 222. CHAUNU, P. en *La mort a Paris, 16, 17, 18 siècles*, Fayard, Paris, 1984, pág.. 445, interpreta la ausencia de invocaciones como una ruptura inconsciente e incluso deliberada con la tradición cristiana. ARIÉS, P. en *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1984, pág. 273, señala que "la voluntad de simplificar los ritos de la muerte, de reducir, la importancia efectiva de la sepultura y del duelo fue inspirada por una causa religiosa, por un ejercicio de humildad cristiana".

parientes o amigos supone un signo de secularización o simplemente responde a un cambio de mentalidad relacionada con un aumento de la confianza en ellos, constituye una muestra más de la pluralidad interpretativa relacionada con los testamentos. Ariés señala que en la progresiva confianza depositada en los albaceas no se constata un abandono de las creencias religiosas sino un cambio en las relaciones familiares. "El agonizante ya no manifiesta la misma actitud de desconfianza con respecto a sus prójimos" y por tanto delega en ellos, sin necesidad de más especificaciones, sus últimas voluntades en materia religiosa[195]. Sin embargo tampoco puede descartarse la idea de un avance secularizador junto a ese progresivo incremento en la confianza familiar. La necesidad de que un allegado se ocupe de la ejecución de algo tan importante demuestra la preocupación existente por conseguir que se observen fielmente y en toda su extensión las últimas voluntades, pero también puede estar indicando la evidencia de una creciente despreocupación de los testadores relacionada con el ritual funerario que ofrece la Iglesia. Puede decirse que el soporte familiar y vecinal fue sustituyendo al obligado eclesiástico[196], de modo que aunque se constate un cambio de mentalidad en torno a los sentimientos familiares, también puede apuntarse una transformación relacionada con lo religioso, sin entrar en el terreno de las heterodoxias ni el ateísmo. Algunos de los estudios realizados en este sentido para el siglo XVIII confirman una tendencia secular hacia el progresivo trasvase en la toma de decisiones personales a la confianza familiar. Esta idea y la merma en el número de misas constituye una muestra de las transformaciones y cambios mentales en materia religiosa que incide en la pérdida lenta pero progresiva de los ritos de mediación[197]. El hecho de que en la declaración de últimas voluntades dejen de consignarse cuantos sufragios se desean, no implica una omisión absoluta de esta práctica. Los silencios respecto a gestos tradicionales no significan que no se cumplan, pero la extirpación de estos elementos claramente formulados en el testamento, en ruptura con los antiguos

[195] ARIÉS, P: *El hombre ante la muerte,* pp. 389-90, y *La muerte en Occidente*, pp. 47 y 114 . VOVELLE, afirma en este sentido que "no es difícil responderle a Ariès que el cambio que interviene en la afectividad familiar no explica por qué las cofradías se vacían, ni por qué la nebulosa de los clérigos y religiosos, parientes y amigos, importante en los testamentos de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, se reduce como piel de zapa a finales de siglo", en *Ideologías y Mentalidades,* pp. 33-34
[196] GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte..,* pp. 108 y 193
[197] *Ibidem*, 260

usos, es una prueba evidente de que estos pierden progresivamente su sentido[198]. Se da por supuesto que se llevarán a cabo algunos, pero se capta cierto desinterés que puede responder a una "trivialización del Santo sacrificio producto de su extensión y de su multiplicación infinita"[199].

-Petición explícita de misas y otros detalles del entierro: Utilizar la variable del número de misas puede resultar un elemento muy significativo para conocer la trayectoria evolutiva de la religiosidad, teniendo en cuenta que aunque el análisis de la media de sufragios es indicativo, puede esconder situaciones diversas. La idea fundamental que sustenta estas peticiones se centra en la imagen de un purgatorio hecho a semejanza de la tierra, donde se reducen penas según el tiempo de permanencia en él. Los oficios religiosos celebrados por el alma del difunto sirven para menguar esa estancia y evitar el infierno. Se instaura así una relación directamente proporcional: a mayor número de sufragios, más facilidades para alcanzar la vida eterna. Subyace en esta mentalidad un afán mercantilista centrado en la compra y acumulación de misas para lograr el perdón de Dios en el juicio final. Por tanto el otorgante, dependiendo de sus posibilidades económicas, intentará redimir sus pecados solicitando el máximo número posible[200]. En el siglo XVIII no se constata una disminución representativa de los sufragios solicitados. Según algunos autores, no es posible confirmar la existencia de una voluntad secularizadora o de un proceso de descristianización a partir de los análisis realizados en testamentos de esa época, a diferencia de lo que ocurrió en Francia[201]. Sin embargo otros estudios para este mismo siglo, aunque centrados en otro ámbito, sí señalan un moderado descenso secular de la cuantía de los oficios demandados, lo cual es interpretado como un cambio de mentalidad en materia religiosa[202]. Cambio que quedaría plenamente confirmado, aunque sin llegar al extremo de la descristianización, en la centuria siguiente.

---

[198] CHAUNU, P.: *La mort a Paris,* 440-441
[199] RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Miedo y piedad....,*pág. 178
[200] GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte,* pp. 320-28
[201] *Ibidem.* pág.576
[202]GARCÍA FERNÁNDEZ hace hincapié en este aspecto señalando que el descenso de sufragios "expresa un giro en la tendencia ideológica" que puede responder a varios factores: la vivencia de "una religión más interiorizada, un incremento de la confianza familiar y una duplicación de precios, una imposición progresiva de otros criterios terrenales y un cambio en la sensibilidad religiosa colectiva", *Los castellanos y la muerte..,* pp. 247

-Caridad: La caridad también puede considerase como "termómetro de los cambios de mentalidad". La progresiva inclinación de la sociedad hacia la filantropía desvinculada de intereses terrenos o espirituales permite detectar cambios en la forma de concebir la religión y constatar la pérdida del papel de la Iglesia como exclusiva mediadora en este campo. Encuadrar el funcionamiento de la caridad en el esquema mental de la sociedad dieciochesca resulta fundamental para entender posteriores transformaciones. En los últimos momentos de la vida, la doctrina de la Iglesia actuaba como elemento intercesor entre el moribundo y Dios, en una búsqueda de la reconciliación y remisión de los pecados. Las mandas pías y las disposiciones caritativas favorecían este acercamiento. En este contexto la caridad parecía ir más dirigida hacia la salvación personal del otorgante que a socorrer las penurias de los beneficiarios. La creencia popular de que quien recibía limosna solamente obtenía bienes materiales perecederos, mientras que el que la daba podía conseguir la eternidad del cielo estaba plenamente arraigada. Se trata de un concepto de piedad más especulativo que práctico, muy vinculado al ámbito religioso y prácticamente ajeno a las acciones de carácter social características de etapas posteriores. Así pues, en muchos de los estudios que analizan testamentos correspondientes al siglo de la Ilustración se observa que la casi la totalidad de los otorgantes disponían en sus últimas voluntades actos caritativos como si se tratase de un sufragio más que contribuía a obtener la salvación del alma, pues se consideraba a los menesterosos como un instrumento privilegiado para conseguir el perdón de Dios y por tanto estaba encaminada reducir la estancia de las almas en el purgatorio[203]. Pero la redistribución de las riquezas no sólo tenía una finalidad religiosa. En la sociedad de la época el deseo de preeminencia y resalte social era casi tan importante como el de salvación[204]. La inminencia de la muerte también es otro factor a destacar en este sentido. Conocer si las acciones piadosas con el prójimo, aún siendo voluntarias, estaban forzadas por la enfermedad o por el

[203] GONZÁLEZ CRUZ, D, *Religiosidad y ritual de la muerte,* pág. 436 y GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte..,* pág. 91. Vid. también el artículo de MADELEINE LASSÉRE: "Les pauvres et la mort en milieu urbain dans la France du XIXe siècle: Funérailles et cimetères", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Société d'Histoire Moderne e Contemporaine, nº 42-1, Paris, 1995. En la pág. 117 indica, entre otros aspectos, que los ricos "sentían que debían hacer un último gesto en el momento del juicio final para salvarse de su propia fortuna"

[204] GONZÁLEZ CRUZ, D, *Religiosidad y ritual de la muerte,* pp. 425-26

contrario se realizaban en perfecto estado de salud y por tanto plena conciencia de sus beneficios terrenales puede resultar un dato significativo. La inmediatez del óbito a la hora de testar acrecentaba el temor a no ser perdonado y consiguientemente los "buenos deseos" hacia los más necesitados.

Teniendo en cuenta todos estos factores, las disposiciones relacionadas con actos caritativos constatadas en los testamentos correspondientes al Sexenio, en la ciudad de Alicante, pueden ser analizadas desde tres perspectivas: como forma de preeminencia social, como mérito espiritual con vistas a conseguir la salvación y como signo de religiosidad auténtica. Este último aspecto puede ser considerado un indicativo de secularización, en tanto en cuanto no se identifica con un componente más del aparato y del ritual religioso oficial dirigido a propiciar una mejor suerte en la otra vida, sino como una opción privada del individuo. Los beneficios "taumatúrgicos" derivados de socorrer al pobre ceden paso a visión más humana de la pobreza. La caridad se ejerce progresivamente sin esperar los efectos secundarios en el más allá ni tampoco para resaltar una situación socioeconómica privilegiada frente al resto de los miembros de la comunidad[205]. Se trata por tanto de un rasgo distintivo de la interiorización del sentimiento religioso que no busca ningún tipo de refrendo exterior.

-Deseo explícito de modestia y humildad en el ritual funerario: El afán de impresionar a la comunidad y el deseo de destacar socialmente estaban presentes en los ritos que envolvían a la muerte durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo la elección de la comitiva y la pompa que acompañaba a estos actos entraba en muchas ocasiones en contradicción con los principios religiosos cristianos de humildad que propugnaba la propia Iglesia[206]. El ceremonial fúnebre barroco, lejos de ser un gesto de última voluntad del testador que le equiparase a los demás hombres ante la muerte, reafirmaba aún más las diferencias entre las diversas clases sociales. Sin embargo

[205] RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: Este autor, haciendo referencia a Álvarez Santaló, señala que la caridad es uno de los tópicos religiosos del Antiguo Régimen y uno de los exponentes de aceptación más profunda del sistema, en *Miedo y piedad....,* pp.216, 217 y 231

[206] MADELEINE LASSÉRE señala que no existe igualdad antes de la muerte, como tampoco la hay en la muerte misma. Las condiciones de fortuna siguen teniendo un peso importante en el siglo XIX, mezclándose íntimamente creencias religiosas y consideraciones sociales, "Les pauvres et la mort en milieu urbain dans la France du XIXe siècle: Funérailles et cimetères", en *Revue d'histoire moderne et*

también hay en los grandes ceremoniales fúnebres una razón litúrgico-teológica, teniendo en cuenta que la liturgia y el culto significaban para muchas personas formas de ensalzar a Dios y de mostrar su benevolencia hacia el clero, no sólo desde el punto de vista económico, sino también como una manera de refrendar su función social.

González Cruz, en su estudio sobre la sociedad onubense del siglo XVIII, apunta un dato interesante en este sentido: la pompa funeraria no era característica exclusiva de la elite local también la ansiaba el pueblo llano. En la mentalidad de la época el comportamiento de los grupos privilegiados era el modelo a seguir por el resto de la población, que estaba acostumbrada a imitar los modelos aristocráticos de conducta. Sin embargo, como contrapunto a esa situación, algunos miembros de las clases sociales poderosas intentaban seguir el modelo de pobreza evangélica predicada en los sermones de la época y rechazaban, por este motivo, la pompa en los entierros[207].

A lo largo del siglo XVIII y especialmente en el XIX se constata una progresiva tendencia a buscar la sencillez en los funerales. Se impone un concepto de religiosidad "liberal" cuyo rasgo fundamental es la interiorización de los sentimientos religiosos, considerados como un elemento propio de la privacidad. Se atacan los excesos, la aparatosidad, el barroquismo y el efectismo teatral. Este rechazo está sujeto a una doble interpretación: ¿se debe a la falta de medios de los otorgantes o quizás responde a una interiorización real de la fe?[208]. Así pues, será necesario distinguir entre aquellos deseos de modestia que responden a una situación impuesta por la pobreza y la penuria económica y entre aquellas actitudes y voluntades que impliquen una crítica expresa a la vanidad, en el convencimiento de que la pompa y la vanidad

---

contemporaine, pp. 107-8

[207] "No obstante la documentación no es suficientemente expresiva para conocer si esta actitud respondía a una interiorización o depuración de la fe cristiana, o si reflejaba, más bien, una búsqueda de la notoriedad a través de la sencillez. La aspiración a la simplicidad puede ser otro modo de ostentación" GONZÁLEZ CRUZ, D. *Religiosidad y ritual de la muerte,* pp. 219 y 232-233. La misma tendencia observa REDER GADOW en su estudio sobre los testamentos malagueños, en *Morir en Málaga,* pág. 115

[208] GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los castellanos y la muerte...,* pp. 70 y 189. RIVAS ALVÁREZ también indica que "los testamentos a veces expresan el deseo de prescindir de pompa, de actuar con moderación, aunque en estas afirmaciones habría que distinguir la humildad y la falta de medios ", en *Miedo y Piedad...,* pág. 106

mundana son contrarias a la humildad cristiana que debía presidir el funeral y oficios de difuntos[209].

-La religión que se toca y el deseo de perdurabilidad. Donaciones e imágenes: El valor de la imagen en el estudio del arraigo y percepción de la religión entre el pueblo es innegable. Las imágenes pueden considerarse "un eco ininterrumpido y permanente de verdades cristianas e ideas de resignación, de humildad, de respeto al trabajo, etc., anclajes fundamentales de los valores de una sociedad dominante"[210], en la que la Iglesia católica, durante el período que nos ocupa, tiene un lugar privilegiado. Por otra parte, la iconografía que representa a vírgenes y santos estaba presente en los hogares de muchas familias evidenciando un deseo de construir una religión más próxima y accesible al individuo, ajena a los principios abstractos e incomprensibles que propugnaba el dogma católico. Los motivos que inducen a donar objetos piadosos o joyas a las Iglesias podían ser diversos, pero fundamentalmente obedecían a una mezcla de fervor religioso hacia una determinada advocación, junto al deseo de preeminencia social, ya que la donación (joyas, imágenes o dinero en metálico) era mostrada públicamente convirtiéndose en una prueba inequívoca de la sólida situación económica, dignidad y posición social del otorgante[211]. También el pueblo llano consideraba importante la tenencia de estos objetos. Aunque en sus disposiciones testamentarias no se explicita su donación a la Iglesia, sí los legan a familiares o a amigos próximos. Tanto en el caso de los más ricos, como en el de los menos privilegiados se observa una religiosidad muy apegada a los deseos de perdurabilidad, evidente en la presencia de objetos piadosos en los testamentos. Se considera que su tenencia puede repercutir en la salvación a través de un supuesto y prolongado efecto intercesor, propiciado por la propia presencia de la imagen a quien van dirigidas oraciones y peticiones.

-Secularización del testamento o secularización social: A nuestro juicio otro indicador válido a la hora de calibrar actitudes religiosas es el cambio suscitado por el testamento en sí mismo y no como reflejo de pensamientos o

[209] REDER GADOW, M.: *Morir en Málaga...,* pág. 107 y RIVAS ÁLVAREZ, *Miedo y Piedad...,* pág. 161
[210] MUCHEMBLED, R: *Culture populaire et culture des elites*, Flamarion, Paris, 1978, pág. 351
[211] GONZÁLEZ CRUZ, *Religiosidad y ritual de la muerte...,* pág. 523

sentimientos personales. Muchos de los trabajos consultados para apoyar nuestro estudio inciden en una secularización progresiva de este documento. Señalan que la finalidad espiritual del testamento, encaminada a la salvación del alma, cede terreno a una finalidad más mundana destinada a solucionar asuntos temporales a través de los legados correspondientes. La herencia y los descendientes priman frente a la idea de "pasaporte hacia la salvación"[212]. Como señala García Cárcel: "el testamento, en su evolución pasó de ser el último acto de la vida a constituir la respuesta lógica a un afán de controlar el futuro inmediato, de trasladar la propia voluntad más allá de la muerte. La trascendencia escatológica deja paso a la trascendencia económica de los intereses creados[213]. Desde esta perspectiva algunos autores entienden que se produce una laicización o secularización del testamento como instrumento notarial, nunca de la práctica religiosa, constatándose tan sólo un incremento de la función civil de las últimas voluntades en detrimento de su anterior carácter espiritual[214]. A pesar de que estos cambios son imperceptibles en nuestro análisis, dada la escasa perspectiva cronológica disponible, consideramos que esta evolución en los testamentos sí es significativa a la hora de tratar el tema de la secularización. El hecho de que la sociedad no tenga la obligación de dar fe pública sobre sus creencias religiosas, ¿no es en sí mismo un indicio claro de cambio de mentalidad?. Philippe Ariés apunta en este sentido que no es válido atribuir la desaparición de las claúsulas piadosas del testamento a una laicización anacrónica del sentimiento religioso y apunta como posible causa de este cambio a una alteración del sentimiento familiar[215]. Las interpretaciones de Chaunu apuntan en otra dirección. Considera el hecho de que no exista la necesidad de registrar la fe en Dios delante del notario como una evidencia de que la religión ha dejado de ser un asunto social para convertirse una opción personal[216]. Este es el elemento clave en nuestro

---

[212] GARCÍA FERNÁNDEZ, *Olos castellanos y la muerte...,* pág. 98. RIVAS ÁVAREZ apunta que "El documento notarial pierde su significación espiritual, de manera que los apartados religiosos del mismo se mantienen en la medida que pueden ser utilizados como símbolos del status social", *Miedo y Piedad....,* pág. 195

[213] GARCÍA CÁRCEL, R.: "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen", *La Documentación Notarial y la Historia,* Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada, T. II, Universidad de Santiago de Compostela, 1984, pág. 120

[214] GONZÁLEZ CRUZ, D. *Religiosidad y ritual de la muerte ...,* .pp. 116 y 576

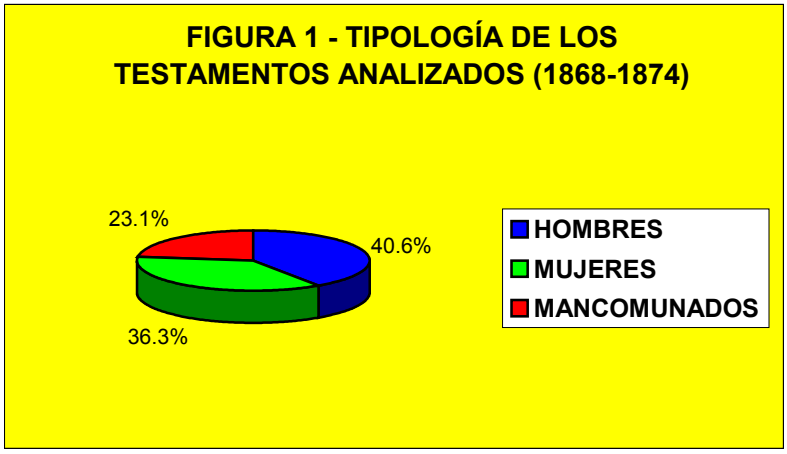
[215] ÁRIES, P.: *La muerte en Occidente,* pág. 47 y 114. También apunta esta idea en *El hombre ante la muerte*, pág. 389 y 390

[216] CHAUNU, P.: *La mort a Paris.* pág. 453

trabajo, más allá de otros factores de carácter socioeconómico. Se trata pues de calibrar los "avances" y las pervivencias en la mentalidad en torno a una religiosidad que sale de los parámetros barrocos y colectivos y se inscribe progresivamente en una vivencia de la religión más intimista e individualizada.

I.1.2. Las obligadas descripciones

En este trabajo se han analizado 377 testamentos de la ciudad de Alicante durante el Sexenio Democrático, siendo la mayor parte de ellos nuncupativos o abiertos y solo cuatro cerrados. De esa cantidad, 153 fueron suscritos por hombres, 137 por mujeres y 87 son testamentos mancomunados, es decir, realizados por los dos cónyuges, excepto uno que fue suscrito por dos hermanas, (Vid. fig. nº1). Además de los testamentos suscritos entre 1868-1874 se han analizado once otorgados con anterioridad, a modo de pequeña cata. El más antiguo de ellos se remonta a 1859[217]. El objetivo es comprobar si existen variaciones significativas en la expresión de las disposiciones de carácter religioso entre los años que precedieron a la revolución y los que la sucedieron. Seis son los notarios que suscriben los testamentos analizados: Nereo Albert Mira, Vicente Bernabeu Marco, José Cirer Izquierdo, José Cirer y



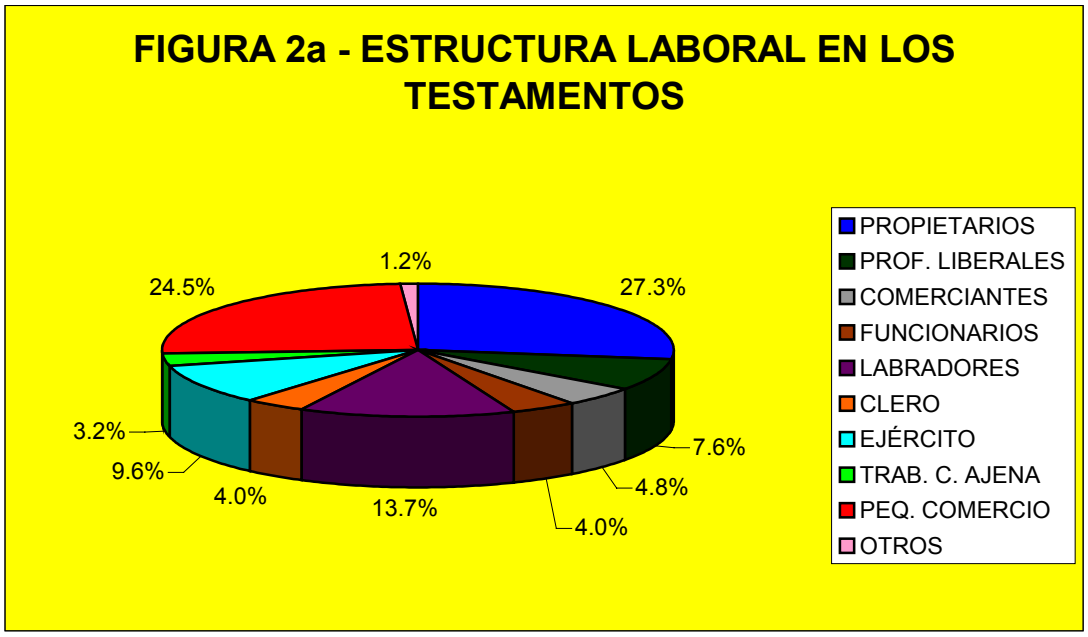
46 Estos son los testamentos y las fechas a las que aluden las divisiones de bienes mencionadas: testamento de José Galén y Gorro suscrito en 1865 con Nereo Albert Mira como notario; testamento de Carmen Die Pesccetto de 1865 con el mismo notario; testamento cerrado de Asunción Samper y Mayor suscrito en 1860; testamento cerrado de Ángelo Cutayar y Capelo de 1866 abierto po José Cirer; testamento de Antonio Ripoll y Ferrandiz suscrito 1867 con el notario José Cirer e Izquierdo; testamento de Raimundo Pastor suscrito en 1867 con el mismo notario; testamento mancomundado de Carlos Santo Pastor y su esposa Manuela Rusafa Baeza suscrito en 1859, cuya división de bienes es realizada por José Cirer en 1868; testamento mancomunado de Bautista Baeza y Serafina Gómis suscrito en 1859 y cuya división de bienes fue realizado por el mismo notario; testamento de Ángela Polo y Grana de 1867, cuya división de bienes fue realizada por el mismo notario; testamento de Juana Caturla de 1865 y división de sus bienes realizada por José Cirer; testamento de Teresa Morales y Vidal de 1863 y división de sus bienes realizada por el mismo notario.

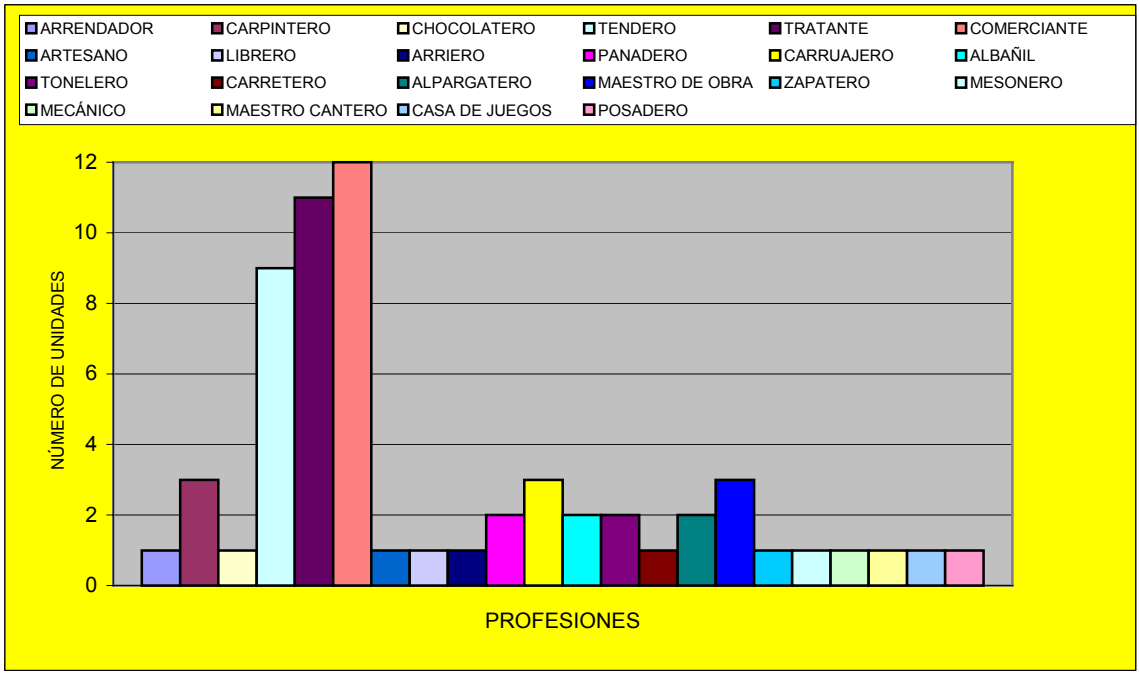
Palou, Tomás Antonio Herrero Díaz y Vicente Izquierdo Champoursin y José María Morales Pastor.

La situación socio-profesional de los otorgantes es un elemento interesante a la hora de constatar si existen actitudes religiosas diversas en función de esta variable. Es evidente que aquellos individuos con una situación privilegiada tendrán la posibilidad de acceder a un funeral más ceremonioso y a una mayor cantidad de misas por el bien del alma. Sin entrar en un estudio exhaustivo sobre la profesión y ocupación de quienes testan, este acercamiento puede resultar significativo siempre que se tengan en cuenta tres aspectos. En primer lugar, no todos los testamentos consultados reflejan la profesión o situación económica del otorgante; muchos de ellos la ignoran, de tal forma que de los 377 testamentos analizados sólo 230 lo indican explícitamente. Por otro lado el número de hombres que señalan su profesión o situación social es muy superior al de mujeres, un dato que como señala González Cruz "responde a la lógica de la época" ya que a las mujeres "no se las consideraba como población activa, a pesar de que se ocupaban de las tareas del hogar y ayudaban a los maridos en las faenas propias de sus respectivas profesiones[218]. En sus testamentos lo más habitual es que constaten la situación sociolaboral aquellas con un status más elevado (propietarias) o las que trabajan con sus esposos (labradoras o tenderas), de modo que de los 66 testamentos femeninos que indican la ocupación, 23 son mancomunados.

[218] GONZÁLEZ CRUZ: *Religiosidad y ritual de la muerte..,* pág. 108

En los gráficos subsiguientes (Vid. fig. nº 2a y 2b) se aprecia la variedad socioprofesional de los alicantinos que testaron entre 1868 y 1873. Según el padrón de 1860 en Alicante existía un claro predominio del sector terciario frente al secundario y primario, algo que también se constata en la gráfica correspondiente.





A simple vista es evidente que a la hora de acudir al notario para redactar las últimas voluntades era necesaria una cierta solvencia económica, de tal modo que el grupo de propietarios, pequeños comerciantes y labradores presentan unos porcentajes más abultados frente a otras profesiones más humildes[219]. Sin embargo, esto no constituye una regla inquebrantable; los pobres también testan. En algunos testamentos los otorgantes manifiestan poseer escasos bienes[220] o incluso estar acogidos en la casa de beneficencia[221], lo cual se refleja en la demanda de "entierro de pobre" que es "el que corresponde". Así, por ejemplo, Catalina Baeza señala que "no tiene bien alguno", situación que la impulsa a suplicar la caridad del "reverendo cura y curas de la parroquia donde ocurra el fallecimiento" a fin de que "tenga a bien disponer el entierro del cadáver y celebrar misas por el alma de la difunta"[222]. En este caso la demanda de misas no responde a un deseo de ofrecer una determinada imagen a la sociedad, sino a una creencia sincera en su capacidad intercesora. Estos testamentos invitan a reflexionar sobre la finalidad real del documento en la sociedad del momento. Aunque no existía ninguna obligación legal y no era necesario dar fe pública sobre las creencias religiosas, las gentes, incluso en una situación económica precaria, pasaban por el notario. Así pues, un nivel de renta alto o la posesión de gran cantidad de bienes no era condición *sine qua non* para redactar testamento. La idea de la muerte propiciaba que individuos como Ramón Bevía, "aunque pobre", quisiera "dejar arreglados sus intereses y negocios"[223], tanto desde el punto de vista temporal como espiritual.

En este estudio también hemos hecho hincapié en el estado civil de los testadores y en su posible descendencia. Como es lógico el porcentaje de casados y viudos supera notablemente al de los solteros, (Vid. fig. nº 3). Dentro de este último grupo el número de mujeres es ligeramente superior al

[219] ".....los pobres solían morir *ab intestato* debido a su escasa capacidad adquisitiva. Por esa razón , no ha sido posible una aproximación con total exactitud a las actitudes ante la muerte de los desheredados, de aquellos a los que la penuria económica les impedía gastar unos reales de vellón en dejar escrita la última voluntad. No obstante el ritual funerario de las capas populares no distaba mucho del propio de los grupos sociales privilegiados (…), motivaciones espirituales y presión social les impulsaban a solicitar funerales semejantes. Con todo resulta complejo diferenciar entre quienes pertenecían a uno u otro sector social", en *Ibidem,* pág. 97

[220] Vid. testamento de Juan Alarcón y Caigüela en el que apunta que "no tiene más posesiones que su casa y su ropa" (A.H.P.A. Sig. 467, Fol. 273-276)

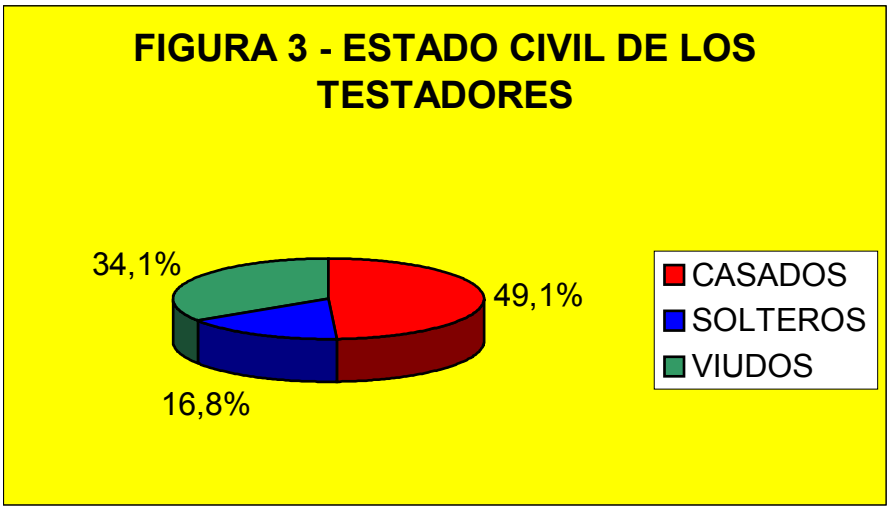
[221] Vid. testamentos de María Aznar y Vicente Giner. Ambos manifiestan estar acogidos en la casa de beneficencia, (A.H.P.A. Sig. 954 y 1011 respectivamente)

[222] A.H.P.A. Sig. 1010, Fol. 389-391

[223] A.H.P.A. Sig. 258, Fol. 1559-1563

de varones. Se trata de un dato un tanto sorprendente si tenemos en cuenta que en la sociedad de la época el sexo femenino accedía al matrimonio en mayor medida que el masculino. Aunque la presión sociorreligiosa imponía un modelo de vida circunscrito a la vida matrimonial y familiar, tanto a hombres como a mujeres, éstas sufrían en mayor medida el peso de estas consignas. Al igual que en etapas anteriores el matrimonio y la entrada en los conventos eran prácticamente las únicas opciones posibles de supervivencia para ellas[224]. El abanico de oportunidades para los hombres era más amplio ya que la posibilidad de trabajar fuera del hogar les otorgaba un grado de libertad en este sentido mucho mayor.

BIBLIOTECA VIRTUAL



Si se analizan detenidamente los testamentos de las solteras el mencionado incremento puede encontrar una explicación coherente. Aunque no todas especifican su condición social u ocupación explícitamente, en algunos de estos legados testamentarios se deduce su condición de propietarias[225]. Tonda Monllor constata este elemento. Señala un gran contraste entre los arrabales de San Antón y Raval Roig, con un porcentaje de mujeres casadas muy alto, y el "distrito Centre" de la ciudad que presenta un

[224] GONZÁLEZ CRUZ: *Religiosidad y ritual de la muerte,* pág. 102-106

[225] Por ejemplo en el testamento de Manuela Olcina y Masiá, que fue redactado en 1869, no se especifica ninguna profesión, sin embargo ordena que el producto de sus bienes vendidos en pública almoneda sea invertido en "misas rezadas de limosna, 6 reales cada una, en sufragio de su alma" y además lega en usufructo a su albacea, el presbítero Miguel Berbabé y Amat, "el producto de las tierras de la otorgante y plantar en ellas lo que quiera". (Notario, Vicente Aizquierdo Champoursin, A.H.P.A., Fol. 1629-1632. Sig. 1005)

porcentaje de solteras mucho más amplio. Como explicación de esta diferencia cabe argüir el hecho de que "el celibato era mucho más frecuente entre las mujeres de clase acomodada y que, por añadidura, el casamiento se llevaba a cabo a una edad más avanzada en estrecha relación con el comportamiento demográfico de las clases pudientes[226]. Por otro lado hay que destacar la excepcionalidad de Alicante en cuanto al número de mujeres que trabajaban en la ciudad. La fábrica de tabacos, el único centro industrial importante, empleaba a una gran cantidad de ellas, de tal forma que el "96% de las ocupaciones relacionadas con la misma era desempeñado por población femenina joven"[227]. En los testamentos analizados sólo dos mujeres indican explícitamente su empleo en dicha empresa[228].

También los datos relacionados con la descendencia resultan curiosos. El gráfico ofrece prácticamente una situación de igualdad con un ligero desequilibrio favorable a los testadores sin hijos. Hay un número bastante alto de matrimonios que testan y que no tienen hijos, nombrándose mutuamente como albaceas testamentarios. Algunos autores interpretan estas últimas voluntades como un signo de "cohesión social y consolidación de los lazos familiares". Al no tener descendencia el patrimonio matrimonial podía disgregarse, sin embargo si se redactaba testamento los bienes conyugales se mantenían unidos y además se aseguraba un disfrute compartido[229]. De todas formas, estas consideraciones deben ser interpretadas con cautela ya que la cantidad de testamentos analizados no es suficiente como para elevar este aspecto al rango de tendencia general, (Vid. fig. nº 4).

---

[226] TONDA MONLLOR, *La ciudad de la transición...,* pág. 112

[227] *Ibidem,* pág. 117. Esta autora señala además que en 1854 la fábrica llegó a tener 4.000 empleadas. En las Actas Municipales del Ayuntamiento también se constata la importancia del trabajo femenino en esta empresa. En la sesión del 25 de Enero de 1869 se "propuso el establecimiento de una escuela de párvulos en el barrio de San Antón extramuros de esta ciudad, para los hijos de las cigarreras que se albergan en el edificio". El 8 de febrero de ese mismo año se acordó una dotación anual al maestro de 300 escudos y 20 mensuales para la manutención de los niños de las operarias más pobres (A.M.A. Cabildos, Sig. 168)

[228] Se trata de los testamento de Antonia Vidal y Teresa Calpena. La primera soltera de 19 años y la segunda viuda de 56 La importancia de esta empresa se observa incluso en el entierro de sus operarias. Debía existir una especie de seguro para cubrir los gastos derivados, aunque desconocemos si existiría alguna ceremonia especifica, ya que ambas señalan que verificado su fallecimiento desean se haga el entierro que corresponda "como operaria de la fábrica de tabacos que abona la misma desde tiempo inmemorial" (A.H.P.A. Sig. 553 y 548 respectivamente).

[229] GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los castellanos y la muerte,* pág. 27

El estado de salud de los testadores es otro dato interesante a la hora de caracterizar a la población alicantina que suscribe sus últimas voluntades ante notario y también un indicativo del cambio de mentalidad. En el gráfico (Vid. fig. nº 5) se observa que la mayor parte de los otorgantes testaban en buen estado de salud[230]. Como señala García Fernández, en su estudio sobre los testamentos castellanos en el Antiguo Régimen, desde el punto de vista religioso, las gentes consideraban que tenían la obligación de testar en beneficio de su alma. Primaba por tanto la idea de que el testamento era un documento con una esencia fundamentalmente religiosa cuyas claúsulas estaban destinadas a la salvación del alma[231]. Progresivamente esta imagen fue cambiando. La percepción de las ventajas materiales de testar a tiempo para ordenar las cuestiones relacionadas con la herencia, prevenir disputas entre los descendientes y en general, arreglar los asuntos temporales fue sustituyendo a las supuestas ventajas de carácter espiritual. En 1870 se desencadenó una epidemia de fiebre amarilla en la ciudad cuyas repercusiones a la hora de realizar testamento fueron escasas, por lo menos a la hora de

[230] Aquellos que indican que están enfermos especifican que se trata de "enfermedad corporal". VICENTE LEÓN NAVARRO, interpreta dicha especificación como un deseo por parte del testador de normalidad "frente a cualquier dolencia espiritual, como la posesión diabólica de consecuencias terribles para la salud del alma. El sosiego de yacer en cama le aparta de la idea de muerte violenta", en "El pensamiento de la muerte...", *Anales Valentinos,* pág. 84

[231] GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte…,* pp. 110-115. GARCÍA CÁRCEL señala en este sentido que "a lo largo del siglo XVI y XVII dominaba el estado de peligro para testar; ya en el siglo XVII se observan con frecuencia los casos de redacción de testamento en buen estado de salud, que pasa a ser el estado dominante en el XVIII". "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen", *La Documentación Notarial...,* pag. 120

especificarlo concretamente[232]. De los 377 testamentos analizados sólo seis justifican su encuentro con el notario por "estar enfermos en cama a causa de la enfermedad reinante", entre ellos el Abad de San Nicolás, Francisco Penalva, que a pesar de todo no murió a raíz de la epidemia, sino en 1879.[233]

I.1.3. Las arriesgadas interpretaciones

I.1.3.1. La utilización mayoritaria de formulismos religiosos y las variaciones más interesantes

Los alicantinos del último tercio del siglo XIX siguen empleando mayoritariamente formulismos religiosos en la redacción de sus testamentos. Las invocaciones, las afirmaciones de la Trinidad y las protestaciones de fe aparecen con algunas variaciones en estos documentos recogiendo los principios fundamentales del dogma católico. Las fórmulas más utilizadas son las siguientes: "En el nombre de Dios Todo Poderoso", "previa declaración de que profeso la religión Cristiana, Católica, apostólica, romana" o encomendaciones del alma a "Dios Nuestro Señor y a la Santísima Virgen María".

[232] Esta epidemia "ocasionó 1.497 víctimas en la ciudad. En TONDA MONLLOR, *La ciudad de la transición...,* pág. 86. Según EVARISTO MANERO, su origen fue un barco procedente de Barcelona: "hasta el 4 de octubre no se dio cuenta oficial de invasiones ni contagios y en dicho día se declaró sucio nuestro puerto, cumpliendo con las disposiciones sanitarias. En *Topografía Médica de Alicante.* Memoria premiada con la medalla de oro por la Real Academia de Medicina y Cirujía de Barcelona, 1882. Imp. Carratalá y Gade, Alicante, 1883, pág. 386

[233] A.H.P.A. Sig. 548 y 1009. Esta última signatura corresponde a 1871, año en que según parece hubo un rebrote de la enfermedad en Villafranqueza

Al analizarlas no se deduce la existencia de un viraje en la mentalidad hacia la interiorización de la fe. Su lectura nos introduce en los parámetros religiosos que imponía el catolicismo oficial. Es evidente que existen casos en los que el contraste entre el uso de fórmulas muy profusas en elementos religiosos y otras mucho más sencillas es notable. Posiblemente entre ambos extremos exista una diferencia devocional bastante sustancial que justifique su plasmación en los documentos de últimas voluntades. Sin embargo es la petición explícita de elementos relacionados con el entierro y funeral lo que a nuestro modo de ver permite realmente valorar la percepción de la religión por parte de los alicantinos en el Sexenio. En los testamentos las frases preliminares que reafirman de una u otra forma el dogma católico constituyen el apartado más susceptible a la estereotipación. En ellas se repiten, casi mecánicamente, los principios católicos tradicionales. No pueden ser analizadas aisladamente como indicio de mayor o menor religiosidad, sino en relación con las otras cláusulas testamentarias.

Las profusas expresiones de fe que Josefa Die incluye en su testamento constituyen un ejemplo paradigmático:

> "En el nombre de Dios Todo Poderoso (…) declaro que habiendo tenido la dicha de nacer en el seno de Nuestra Santa Madre Iglesia Católica Apostólica y Romana, creo firmemente en los sacramentos de nuestra religión y en todo cuanto aquella cree y manda creer en cuya virtud y como fiel cristiana encomiendo mi alma a Dios nuestro Señor y a su Santísima Madre la siempre Virgen María Reina de los Ángeles suplicándoles humildemente que cuando se dignen poner fin a mis días otorguen a mi alma la gloria del cielo y a mi cuerpo la profunda paz y descanso eterno del sepulcro[234].

En este caso, además de la extensión de la fórmula utilizada destaca el hecho de que se corresponde con unas peticiones funerarias de carácter muy barroco: pide que su "cuerpo cadáver" sea enterrado con los hábitos de Nuestra Señora del Carmen, misa de cuerpo presente, misa de *requiem* al día siguiente del óbito, quinientas misas en sufragio de su alma, etc. La otorgante desea hacer constar que todos estos actos y rituales celebrados tras su muerte

[234] A.H.P.A. Fol. 899-905, sig. 83

responden a sus verdaderos "sentimientos religiosos, sin ninguna circunstancia de fasto ni vanidad"[235].

También el caso de Rosa Pérez Juan muestra una gran concordancia entre la escueta encomendación de su alma a Dios, con la que inicia la declaración de últimas voluntades, y la delegación absoluta de todos los asuntos relacionados con funeral y entierro en su albacea[236].

Sin embargo, en muchas ocasiones el desarrollo de estas fórmulas y el nivel de correspondencia con las disposiciones relacionadas con el entierro y bien de alma del otorgante es escaso. Los ejemplos pueden ser también en este caso muy ilustrativos. Ricardo Martínez y Santamaría, corredor de granos, inicia así su testamento:

BIBLIOTECA VIRTUAL

"Creyendo como verdaderamente creo en todo cuanto cree Nuestra Santa Madre Iglesia Católica Apostólica y Romana de la que me confieso humilde aunque indigno hijo en cuya fe he vivido y protesto vivir y morir como fiel cristiano deseando tener arregladas las cosas de esta vida temporal para cuando el Señor se digne llevarme a la eterna"

Sin embargo a la hora de especificar el entierro y funeral que desea simplemente indica que todo se haga "a elección y voluntad del albacea"[237]. ¿Podemos entonces deducir de la lectura de esta cláusula confesional que este comerciante de Alicante era un fervoroso católico?, ¿No estaría simplemente acatando una formalidad sociorreligiosa?. Estas cuestiones no plantean el hecho de que Ricardo Martínez fuera ateo o anticatólico. Cabe la posibilidad de que al suscribir los principios inherentes a dicha cláusula solo estuviera reafirmando, al igual que muchos otros miembros de su comunidad, la superficialidad formal de unos principios que en realidad le eran ajenos, al

[235] También los testamentos de Asención García Pujol y de Teresa Santo Lapresilla se ajustan a un modelo de religiosidad muy tradicional, -visible tanto en las fórmulas e invocaciones, como en las disposiciones funerarias- que valora especialmente los rituales y actos externos. En el primer caso después de una extensa fórmula en la que la otorgante profesa su fe dispone, entre otros elementos destinados a la escenificación de su entierro. que éste será de a "nueve residentes con la asistencia de los niños de la beneficencia".(A.H.P.A Fol 1181-1191, Sig. 258) En el segundo caso tras invocar "humilde y reverentemente el santísimo nombre de Dios a quien encomienda fervorosamente su alma con la poderosa intercesión de la Excelsa y Purísima Virgen María, suplicándole, les perdone sus culpas y pecados y les lleven a la Gloria eterna" destina una cuarta parte de sus bienes a misas rezadas, lega dinero a los pobres, a la Iglesia, etc. (A.H.P.A. Fol. 1603-1608, Sig. 258)

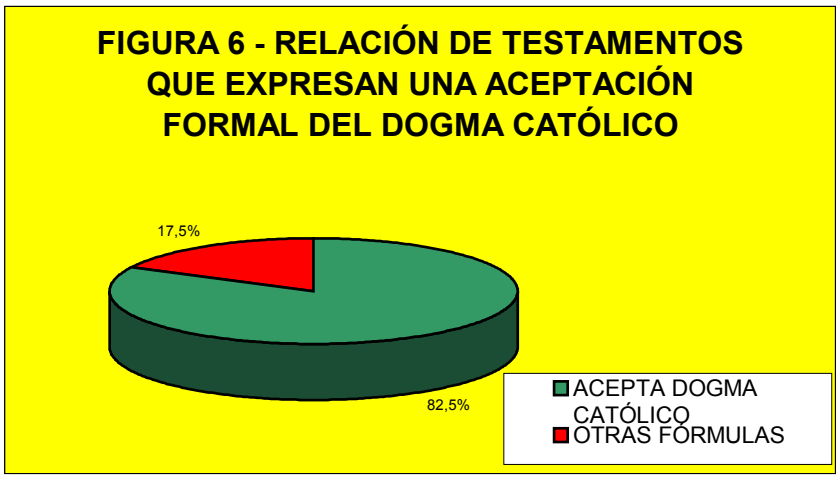
[236] Hay que tener en cuenta que la sencillez en la exposición puede deberse a varias causas la enfermedad, escasa disponibilidad económica o indiferencia frente al aparato religioso que ofrece el catolicismo. A.H.P.A. Fol. 1353-1356, Sig. 251

[237] A.H.P.A. Fol. 624-629, Sig. 466

menos en su significación más profunda. También es posible que el albacea conociese de antemano cuáles eran los deseos del otorgante, lo cual hacia innecesaria cualquier alusión por escrito. Estas dudas constituyen una prueba clara de la necesidad de apoyar las interpretaciones sobre los formulismos religiosos que preceden a las peticiones funerarias, con otros elementos que encuadren la actitud religiosa del testador con mayor nitidez, como veremos posteriorimente.

A nuestro juicio la fórmula religiosa que expresa de forma más clara la inercia del catolicismo decimonónico en las mentalidades es aquella en la que el testador afirma "creer todo cuanto cree y manda creer nuestra Santa Madre la Iglesia católica apostólica y romana". Resulta muy significativa ya que como se observa en el gráfico nº 6, su aparición en los testamentos que expresan protestación de fe es mayoritaria.

Es interesante constatar que entre un sector de la población se encontraba plenamente vigente una religiosidad de carácter acomodaticio, lo cual delataría desde nuestro punto de vista una "situación de ignorancia en materia religiosa por parte de las gentes" que entenderían este acatamiento formal de la religión como un salvoconducto o un requisito más en "el negocio de la salvación"[238].



El testamento de Francisca de Paula Baldasano constituye una de las muestras más evidentes de ese "catolicismo digerido, modificado y aceptado"

[238] LEÓN NAVARRO, V.: "El pensamiento de la muerte...", *Anales Valentinos,* pág. 90

que señala Vovelle en su obra[239]. En la fórmula confesional esta hija de marino, de "estado honesto", suscribe el documento de últimas voluntades:

"Creyendo como firmemente creo en el alto e incomprensible Misterio de la Santísima Trinidad y en todos los demás Misterios y Sacramentos que cree, predica y enseña Nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana, bajo cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir como Católica Cristiana"[240]

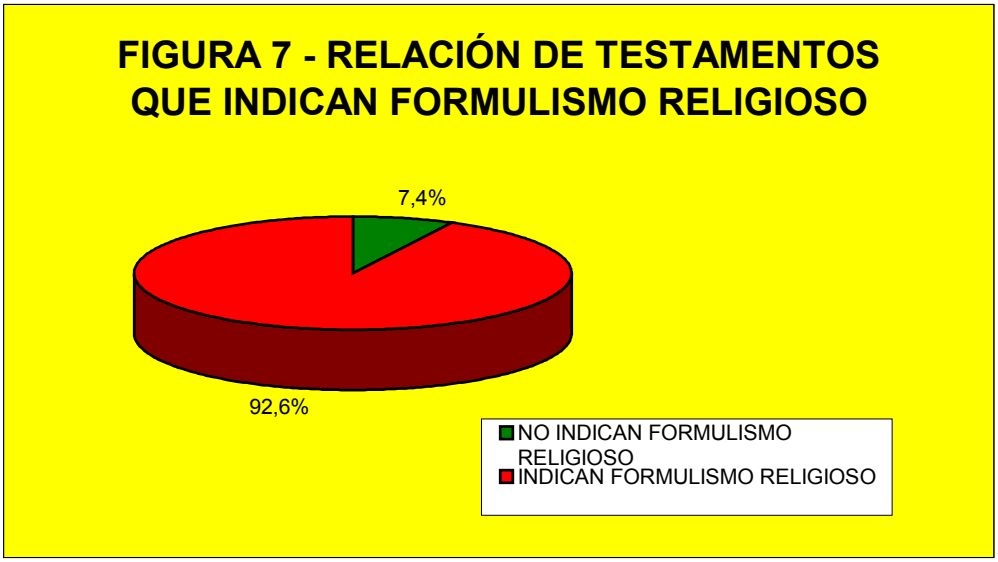
La alusión al "incomprensible" misterio de la Trinidad y otros misterios del catolicismo, aunque en algunos casos pudiera constituir un signo de "sabiduría" teológica, en éste, al igual que ocurre en los testamentos de la mayor parte de las clases populares constituye una prueba clara de la ignorancia de las gentes anteriormente aludida y de la existencia de una piedad popular muy alejada de los conceptos abstractos implícitos en el dogma católico. Es en cierto modo un elemento que vendría a corroborar, sino totalmente, sí en parte, las teorías de Martín sobre la visión utópica de la religión y su calado real en la sociedad[241], cuestionando la idea de que el dogma católico impregnaba profundamente todos los aspectos de la vida de las gentes. La expresión de dependencia respecto a la Iglesia implícita en esa frase, más que la muestra de un sentimiento religioso auténtico, constituiría para Chaunu una reminiscencia de la infancia, la idea de un refugio en el que la fe se va enraizando por la transmisión familiar y social[242]. Para otros autores en cambio, la utilización de una expresión "tan completa e inalterable" no puede ser considerada como un síntoma de ignorancia de los principios religiosos que rigen la sociedad sino una prueba evidente de que "las creencias religiosas imperan de manera absoluta"[243]. A nuestro juicio este tipo de formulas traduce la inercia del catolicismo sobre las mentalidades. Aunque muchos de los otorgantes expresarían sus sentimientos religiosos a través de ellas evidencian el peso de la tradición y de la Iglesia en la sociedad.

---

[239] VOVELLE, M. *Ideologías y Mentalidades,* pág. 149
[240] A.H.P.A. Fol. 1091-1096, Sig. 547. Esta mujer realizó dos testamentos. El primero en 1869 y el segundo en 1871. En ambas ocasiones mantiene la misma cláusula confesional
[241] TURNER: *Sociología de la religión...,* pp. 184-185
[242] CHAUNU, P.: *La mort a Paris,* pág. 449
[243] LAMARCA LANGA, G.: "Los campesinos ante la muerte. Valencia 1730-1860. Un estudio sobre el discurso testamentamentario", *Anales Valentinos,* nº 17, año IX, Valencia, 1983, pág. 172

Los testamentos en los que no aparece ningún tipo de invocación, profesión o creencia religiosa o aquellos en los que no existe ninguna alusión a la Iglesia católica resultan especialmente atractivos como objeto de estudio. Una ausencia que sugiere una actitud anticatólica plenamente consciente. Aunque en el período estudiado ya no existe el poder coercitivo de la Inquisición, todavía se percibe un férreo control eclesiástico sobre la sociedad. La mayor parte de los otorgantes preferían manifestar públicamente unas creencias afines a las del resto de la comunidad, aunque existiesen disensiones respecto al dogma católico. Junto a la fuerza de los convencionalismos sociales se temía, de forma generalizada, que las disidencias públicamente proclamadas desataran "los poderosos resortes de acción que aún poseía la Iglesia"[244], a pesar de los recortes y los límites impuestos por la Revolución a sus privilegios y poder. El porcentaje de estos testamentos es muy bajo y por tanto no pueden tomarse como un indicador representativo de la mentalidad religiosa de la sociedad, (Vid. fig. nº 7). Sin embargo, su mera presencia indica la existencia de fisuras en un modelo religioso y social supuestamente uniforme e inquebrantable, en el cual el catolicismo tradicional se imponía de manera absoluta. Si bien no hemos encontrado ningún rechazo público ni explícito al clero, la Iglesia o la religión, el silencio del testamento en este sentido puede estar apuntando hacia actitudes ateas, anticatólicas, anticlericales, irreligiosas, indiferentes, etc. Así pues algunas de las muestras de que disponemos merecen un análisis más pormenorizado.

[244] GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte...,.* pág. 157



BIBLIOTECA VIRTUAL

Uno de los casos más contundentes en este sentido corresponde a Miguel Domany, teniente coronel de carabineros de la comandancia de Alicante. El carácter civil de su testamento queda de manifiesto con la expresión "sea a todos público y notorio". Sin ninguna alusión a la Iglesia o al catolicismo con objeto de salvar su alma y hacer pública profesión de fe, este militar delega todos los asuntos de su funeral y entierro en su esposa a quien pide "guarde la mayor modestia" y que no haga uso "de pompa ni ostentación alguna"[245]. Igualmente interesante resulta el testamento de uno de los notarios analizados, Vicente Bernabeu y Marco. Cuando suscribió este documento tenía 51 años y estaba en perfecto estado de salud. Al igual que en el caso anterior, no invoca o hace pública profesión de fe alguna. Deja a "exclusivo cargo y dirección de su esposa todo lo concerniente al "entierro, funeral, bien de alma y objetos piadosos". También explicita su deseo de modestia y que todas las ceremonias se lleven a cabo sin ostentación ni pompa[246]. Asimismo, el propietario alicantino Patricio Die Amérigo elude la redacción de una cláusula de fe, un hecho que se corresponde con la confianza de todos los asuntos relacionados con el entierro en sus albaceas y una actitud filantrópica materializada en el reparto de 60 escudos entre los pobres y mas necesitados[247]. Por su parte, el agente del Banco de España para la recaudación de contribuciones, Antonio Rodríguez Azuar, desvincula

[245] A.H.P.A. Fol. 1403-1407, Sig. 245
[246] A.H.P.A. Fol. 1407-1410, Sig. 245

totalmente su testamento de cualquier elemento religioso y simplemente suscribe el nombre de los albaceas para que "en su día dispongan lo que les parezca respecto al entierro, funeral y bien de alma del otorgante"[248].

El testamento de Pedro Navas López y el de María Gomis merecen también especial atención. Ambos omiten la cláusula de fe y manifiestan encontrarse en perfecto estado de salud a la hora de suscribir sus respectivas últimas voluntades. En el primero resulta significativa la alusión al matrimonio civil, una de las leyes secularizadoras mas emblemáticas del Sexenio[249]. Este empleado en contribuciones explicita haberse casado canónica pero no civilmente con su esposa, a quien nombra albacea y única heredera de todos sus bienes[250]. En el caso de María Gomis, propietaria y residente en la capital, la contrapartida a la inexistencia de formulismos religiosos viene dada por una justificación totalmente temporal de la división de bienes y del testamento suscrito: que no surjan tras su muerte desavenencias entre sus cuatro hijos[251].

Tomás Pastor y Antonia Gosálvez, de San Juan, suscribieron asimismo un testamento mancomunado que también se inscribe en la misma línea que los anteriores, aunque existen diferencias. Ambos cónyuges expresan una aparente indiferencia hacia su entierro, pero dejan a cargo de su hijo el "funeral, obra pía, y sufragio de sus almas". Además, especifican que todo se llevará a cabo "guardando la costumbre y prácticas del pueblo de su naturaleza y vecindad, según la clase de los comparecientes". Esta puntualización, junto al hecho de que anticipen la celebración de sufragios por su alma, induce a pensar que la omisión de la cláusula de fe en su testamento está relacionada con la inercia de la costumbre. La insistencia de este matrimonio en este sentido y en que se guarden las formas de acuerdo con los convencionalismos sociales no responde al arquetipo de individuos con ideas propias que de una u otra forma expresan su disconformidad con la realidad normativa vigente[252].

---

[247] A.H.P.A. Fol. 45-47, Sig. 247

[248] A.H.P.A. Fol. 1487-1490, Sig. 251

[249] La Ley provisional del matrimonio civil fue promulgada en 1870. En ese mismo año el ministro de Gracia y Justicia decretó el reglamento para la ejecución del matrimonio y registro civil, la cual se completaría con la real orden de 1872 que declaraba hijos naturales los nacidos del matrimonio canónico.

[250] A.H.P.A. Fol. 2089-2091, Sig. 958. El testamento fue suscrito el 2 de noviembre de 1871

[251] A.H.P.A. Fol. 2226-2261, Sig. 10001

[252] A.H.P.A. Fol. 229-268, Sig. 255. En el testamento de José Manuel Barrera y Rita Sereix tampoco aparece una cláusula de fe. Al igual que en el anterior también se sobrentiende la celebración de "sufragios de alma y demás objetos piadosos".Sin embargo no se hace ninguna mención a la costumbre o la clase social de los otorgantes (A.H..P.A. Fol. 811-816, Sig. 256). En el caso de Salvador Santana y

Aunque como hemos visto en algunos casos, la omisión de las cláusulas de fe puede considerarse como un signo de individualismo y voluntad propia por parte del otorgante, también hay que contar con otras variables para explicarla. Evidentemente un testamento sin cláusulas religiosas, pero que incluya peticiones de sufragios u otros objetos piadosos, neutralizan en cierta forma dicha interpretación. También el estado de salud a la hora de testar es un elemento a considerar. Los testamentos orales protocolizados representan los casos extremos en este sentido. La inminencia del óbito impide que el notario llegue a tiempo para dar fe de los deseos del otorgante. Así pues, sus últimos deseos son recogidos ante varios testigos. Las fórmulas religiosas dejan paso a otras cuestiones de carácter temporal más perentorias en esos momentos [253]. En otras ocasiones, aunque la gravedad de la situación no es tan extrema, el testador indica que se encuentra enfermo en cama, aunque con sus facultades intelectuales completas[254]. Estos casos presentan incógnitas en su interpretación. ¿Las cláusulas piadosas han desaparecido por una posible disidencia del enfermo con respecto al dogma o aparato católico o tal omisión es un elemento circunstancial motivado por la gravedad de su estado? Es imposible asegurar nada con certeza. Sin embargo, en otros tantos testamentos analizados en los que se indica que el testador se encuentra enfermo no se ha eludido la profesión de fe o la expresión de la firme creencia en la "Santa Madre Iglesia", junto a una serie de puntualizaciones relacionadas con el entierro, la mortaja o las misas por el bien de alma.

Finalmente señalaremos la existencia de testamentos en los que sin prescindir de las invocaciones a Dios se omiten las alusiones al catolicismo o la Iglesia. A nuestro juicio algunos de ellos responderían a un modelo de religiosidad más personalizada, que sin renunciar a los valores del cristianismo es ajeno, al menos parcialmente, al aparato religioso oficial. Dos de estos testamentos han llamado especialmente nuestra atención. El primero de ellos corresponde a Gaspar García Gosálvez, de 44 años, "soltero y sin profesión en

---

Teresa Pérez no se habla de sufragios pero sí de los "gastos que ocurran e inversión en bien de su alma". Aunque no existen fórmulas religiosas, contempla la posibilidad de que se celebren misas tras el óbito (A.H.P.A. Fol. 1199-1203, Sig. 556).

[253] Vid. testamento de Joaquín Torregrosa y Marruenda labrador, enfermo de calenturas, natural de Villafranqueza (A.H.P.A. Fol. 2060-2068 Sig. 1009) y el de Dolores Pastor e Ivorra, enferma en cama de sobreparto , casada y con tres hijos (A.H.P.A. Fol. 345-354, Sig. 1006)

[254] Vid. los testamentos de Roque Gosálvez, Francisco Giner y Miguel Cardona (A.H.P.A. Sig. 467, 471 y

la actualidad", encomienda "su alma a Dios y el cuerpo lo deja a la tierra de que fue formado". Tras esta referencia al "divino Hacedor", este hombre no especifica absolutamente nada sobre su entierro, ni siquiera para dejarlo a elección de sus albaceas. Simplemente señala que "después de haber pagado sus deudas lo que quede se distribuya entre los pobres más vergonzantes de esta capital". Designa a tres personas para hacer cumplir sus disposiciones testamentarias: José Mira Giner, Amando Alberola y Antonio del Espino[255]. Los dos últimos pueden aportarnos pistas sobre la personalidad y la mentalidad política y religiosa de nuestro otorgante. Alberola formaba parte junto a Del Espino del *Círculo Republicano.* Algunos periódicos republicanos aluden a ambos con motivo de las conferencias y tertulias organizadas por esta agrupación en las que se trataron cuestiones como la abolición de la esclavitud o la educación de la población[256]. Especialmente Antonio del Espino, fue un destacado hombre de las letras y la política alicantinas. Conoció el movimiento Krausista y además cultivó el espiritismo que fue introducido por el poeta Salvador Sellés en Alicante. En este sentido publicó muchos trabajos en la revista espiritista *La Revelación*[257]. Su figura y su pensamiento serán puestos de manifiesto en el epígrafe dedicado especialmente a analizar la incidencia del espiritismo en la ciudad. Sin embargo, un artículo suyo publicado en el diario republicano *El Municipio* permite adelantar algunos rasgos sobre su religiosidad. Con motivo de la Semana Santa ensalza la figura de Jesucristo, situándolo como único referente moral de la humanidad sin Iglesia, sacerdotes o ceremonias:

"Nuestro redentor moral, santificó con su muerte el testamento que dejaba y que nos sirve hoy de enseñanza para nuestra salvación. El testamento única herencia del Maestro, libro inimitable, está lleno de mansedumbre y de caridad, de moral y de elocuencia (…). Adorad a Dios en *espíritu y verdad*, y no en materia y en mentira, con ídolos y formas paganas, que

471 respectivamente)

[255] A.H.P.A. Fol. 738-740, Sig. 470

[256] Vid. *La Revolución* del 9 de septiembre de 1869, que presenta a Alberola como secretario de esa agrupación junto a Manuel Santandreu como su presidente, y *El Municipio* del 3 de marzo de 1873

[257] Tanto Alberola como del Espino eran republicanos, pero además éste último fue espiritista. RICO GARCIA, M. aporta algunas notas sobre su vida y obra en el *Ensayo biográfico bibliográfico de escritores de Alicante y su provincia,* Alicante, 1888, T. IV, pp. 98-112

secan el corazón y hablan a los sentidos (….). Sociedad cristiana que sea tu ejemplo el fundador de la moral" (*El Municipio,* 27 de febrero de 1873)[258].

La confianza de las últimas voluntades de Gaspar García en Antonio del Espino puede estar indicando una amistad o vínculo entre ambos y quizás unas ideas afines que en materia religiosa estarían marcadas por el espiritismo. La omisión de profesiones de fe y declaraciones de catolicismo, la alusión a Dios y su deseo de favorecer a los indigentes de la ciudad son elementos que apoyan esta hipótesis.

José Avela Barber de 70 años y vecino de Alicante también aporta algún dato significativo en este sentido, aunque no es tan llamativo como en el caso anterior. Sin nombrar a la Iglesia indica que es un fiel cristiano que desea tener arregladas las cosas de esta vida temporal para cuando Dios Nuestro Señor se digne llevarlo a la eterna". Al indicar el estado en que testa afirma encontrarse en pleno uso de sus facultades intelectuales y lo que resulta más interesante, "libre en sus ideas", una expresión que no ha aparecido en ningún otro testamento y con la que quizás el otorgante quería hacer constar su confianza en la razón, autonomía mental e independencia respecto a la injerencia eclesiástica en su forma de concebir la religiosidad en las postrimerías de su vida[259].

I.1.3.2. Las misas, la mortaja y el valor de las imágenes. ¿un asunto de mujeres?

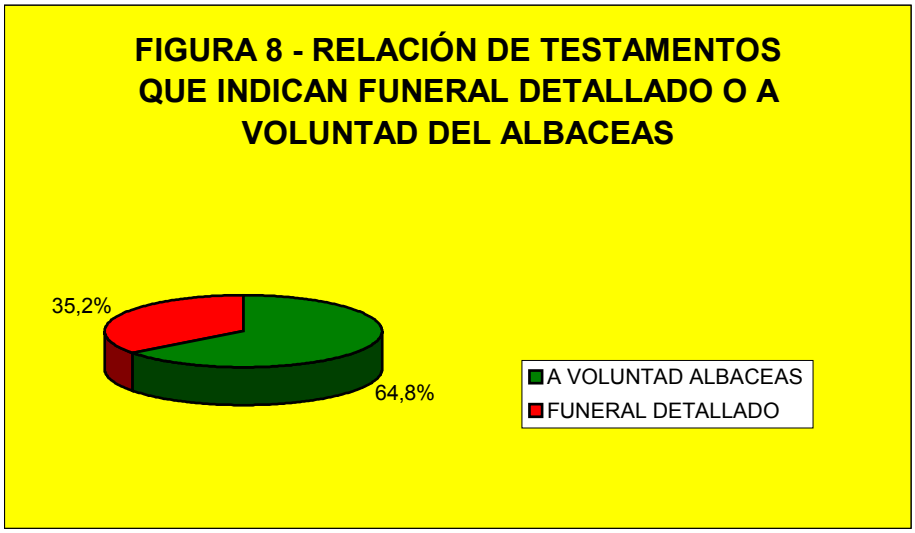
Muchos autores que estudian los testamentos como fuente para acercarse a las actitudes religiosas de la sociedad apoyan en las peticiones de misas sus interpretaciones al respecto. En nuestro caso no ha sido este el único indicador que recogemos en el presente apartado; también consideramos otras peticiones del otorgante relacionadas con su funeral y entierro.

---

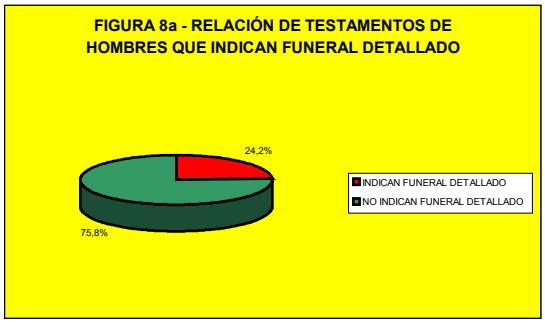
[258] El mismo periódico en febrero 1872 publicó un escrito firmado por T.A. en el que defiende y justifica las doctrinas espiritistas. El rechazo de la Iglesia y todo el aparato que la rodea, junto con la reivindicación de una mayor sencillez en el culto son los principales argumentos esgrimidos: "Los espiritistas ejercen todos sus actos con fe en Dios; sus creencias y esperanzas en Él son grandes, como grande y santa es la doctrina que profesan (…). No negamos el texto sagrado, pero no podemos admitir ni admitimos que la Iglesia (….) sea la que vosotros habéis fomentado a vuestro gusto con menoscabo de la verdadera Iglesia del divino Redentor (…). Vosotros ¿qué ejemplo dais de su divina doctrina. Por su práctica queréis dos recompensas: el lucro en esta vida y el premio de la bienaventuranza en la eterna; os domina el interés porque nada hacéis en beneficio del prójimo".

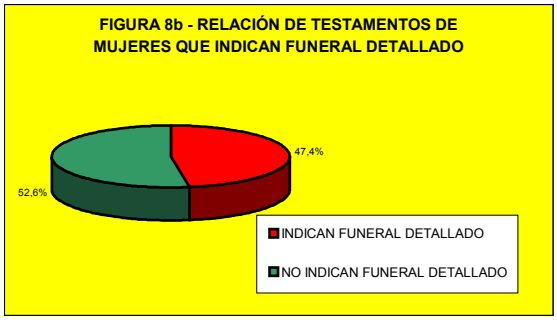
[259] A.H.P.A. Fol. 271-272, Sig. 471

Se han diferenciado dos grupos: aquellos que confían en sus albaceas todas las disposiciones funerarias y los que detallan con mayor o menor profusión sus deseos sobre número de sufragios, mortaja, etc. Con ello no interpretamos que quienes recurren a los más allegados para cumplir sus últimas voluntades renuncien a la celebración de misas o a otros ritos funerarios[260]. Sin embargo la posibilidad de captar elementos de ruptura respecto al modelo de religiosidad vigente puede deducirse más claramente si se contrasta la actitud de aquellos individuos que solicitan sufragios por su alma y quienes sobre el papel manifiestan una aparente indiferencia al respecto. El gráfico nº 8 muestra la proporción de testamentos en los que se explicitan misas, asistentes, acompañantes, mortajas u otros elementos de carácter religioso requeridos o relacionados con el entierro y el funeral en su conjunto, frente aquellos que no hacen ningún tipo de especificaciones en este sentido y que delegan todos los detalles funerarios en los albaceas. Como se observa estos últimos superan porcentualmente a los primeros, un dato al que aludiremos posteriormente cuando se trate específicamente sobre los albaceas.



[260] RIVAS ÁLVAREZ, apunta en su estudio sobre los testamentos sevillanos que "ciertos testadores no señalan las misas por carecer de medios", *Miedo y Piedad....,* pág. 176





Dentro del grupo de otorgantes que especifican alguno o varios aspectos de su entierro, las mujeres presentan el porcentaje más alto (Vid. Fig. 8a y b)[261]. Este dato plantea la vieja cuestión sobre la religiosidad de las mujeres y la existencia de dos modelos distintos en función del género[262]. La idea que apunta Carmen Segura sobre una religiosidad femenina que se mueve en un plano distinto al modelo establecido por la Iglesia, caracterizado por la práctica de un cristianismo mucho más personal, libre y cotidiano con el que se sentirían más identificadas[263], no puede deducirse de los testamentos analizados. Además de los porcentajes, el estudio pormenorizado de muchos de ellos muestra que las mujeres recogen por lo general de forma muy profusa, en sus últimas voluntades, los elementos más formales de los rituales y las ceremonias institucionalizadas por el catolicismo oficial. La imagen de la mujer sumisa e introductora de las tradiciones religiosas en el hogar se adapta mejor a la información que reflejan los testamentos. Puede que en algunos casos la existencia de imágenes u otros objetos piadosos aporten pistas sobre una religiosidad más personalizada centrada en una determinada advocación, sin embargo en esas ocasiones el aparente individualismo religioso nunca aparece sólo, sino que acompaña a otras manifestaciones acordes con los dictámenes eclesiásticos oficiales. Como señala González Cruz en su estudio sobre los testamentos onubenses, en el caso de que pudiera constatarse "una laicización de los hábitos de conducta (…) difícilmente comenzaría por la mujer, porque

[261] Vid. también GARCÍA FERNÁNDEZ, que constata igualmente que "las mujeres conservaron en mayor medida y durante más tiempo la petición propia, (mientras que) los varones delegaron más asiduamente", en *Los castellanos y la muerte....,* pag. 260, VOVELLE en su estudio sobre la descristianización en Francia también constata que se asiste un predominio femenino de las peticiones testamentarias de carácter religioso, *La Revolution contre l' Église. De la raison à l'Être Suprême,* Complexe, Paris, 1988

[262] Vid el capítulo de SEGURA GRAIÑO, C.: "Fuentes para una Historia de la religiosidad de las mujeres", en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (VIII-XVIII),* pág. 13

[263] *Ibidem* pág. 17-20

ellas tenían en las misas, las procesiones y las devociones a los santos las únicas forma de escapar de la rutina cotidiana y las tareas domésticas"[264].

Uno de los testamentos mancomunados de la muestra analizada permite observar con claridad esta diferencia en las actitudes en función del género. El matrimonio integrado por Manuel Lillo y Mª Pastor, labradores de San Vicente, era católico apostólico romano según las cláusulas testamentarias. Sin embargo a partir de este punto ambos expresan unas prescripciones por el bien de su alma distintas, observándose en el caso de María un incremento en la cantidad dispuesta para cumplirlas y un mayor número de misas[265].

¿Qué es exactamente lo que detallan los alicantinos más piadosos en sus últimas voluntades?

Las peticiones son muy variadas y abarcan desde un pequeño número de misas u otras especificaciones circunscritas al día del entierro[266], a verdaderos alardes de pompa y escenificación de la piedad. Entre aquellos otorgantes que piden misas se encuentran quienes se conforman con unas pocas, como el capellán de un regimiento de infantería que pese a lo que pudiera esperarse, como miembro del clero, solo demanda doce[267], frente a quienes quieren perpetuar casi eternamente su memoria a través de sufragios por su alma, deseo que en el caso de Josefa Christiermin y Fleming se materializa ordenando que se celebren 4.000 misas[268]. Entre ambos extremos

[264] GONZÁLEZ CRUZ, *Religiosidad y ritual de la muerte...., pág.* 101. En la serie de testamentos que hemos estudiado se confirma esta tendencia, sin embargo parece ser que la actitud de las mujeres que trabajaban en la fábrica de tabacos era algo más contestataria. Como también comentaremos en el capítulo dedicado al matrimonio civil, el autor alicantino JOSÉ PASTOR DE LA ROCA, hace hincapié en la ovación que estas trabajadoras dedicaron al Rey Amadeo I en su visita a Alicante, "conocidos ciertos antecedentes políticos de estas mujeres, cuya exaltación de ideas ha ido tan lejos en esta época". En *Viaje a Alicante de SS.MM. Amadeo I y Mª de la Victoria*, Imprenta de Juan Carratalá, Alicante, 1871, pp. 27-28.

[265] A.H.P.A. Sig. 550, Fol. 369-372. El caso de Serafina Gómis y Bautista Baeza es similar. Ambos desean vestir el hábito del Monasterio de Santa Faz y que se celebre por cada uno una misa cantada. Sin embargo Serafina explicita una cantidad mucho mayor que su marido en misas de todo tipo (A.H.P.A. Sig. 462, Fol. 799-831.

[266] Hay que tener en cuenta que las misas de salvación debían celebrarse en el menor tiempo posible, después del óbito porque su eficacia era perentoria. Vid. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los castellanos y la muerte* pág. 243. También MARION REDER GADOW apunta este dato en su estudio sobre los testamentos malagueños, señalando que el testador tenía miedo "a que sin estas plegarias de los vivos, su alma difícilmente podía salir triunfante del juicio individual ante el señor", *Morir en Málaga....,* pág. 121

[267] Se trata de Jorge Martínez Peseira, de 33 años, capellán del 2º batallón del Regimiento de infantería de Granada, nº34. Especifica que esas 12 misas deben ser celebradas lo más pronto posible por los sacerdotes más pobres y que estas sean de a 6 reales de estipendio cada una. También deja 160 reales a los pobres de la ciudad (A.H.P.A., Fol 1181-1190, Sig. 551)

[268] Viuda de 71 años, concreta que se gasten 24.000 reales en 4.000 misas de limosna de 6 reales cada una, para el descanso de su alma y la de su marido (A.H.P.A. Fol. 1181-1190, Sig. 551)

encontramos un amplia gama de peticiones[269] que pueden variar en función de varios factores: solvencia económica capaz de respaldar un compromiso económico que en la mayoría de los casos se perpetua en el tiempo[270], una fe y creencias en que el ritual de la misa acorta la estancia del alma en el purgatorio, mantener viva la memoria el difunto, marcar su preeminencia social entre los miembros de la comunidad o un deseo de escenificar la piedad. En este último caso existen algunos ejemplos en los que se constatan los deseos explícitos de pompa en el funeral[271], que como señalábamos en la introducción, no siempre tienen por qué estar relacionados con gentes especialmente privilegiadas desde el punto de vista económico. Sin embargo, en el caso que nos ocupa se observa una relación directa entre el nivel económico y las peticiones más extensas. La indicación de misas o de pompa son elementos cuya existencia en el testamento puede interpretarse como pervivencias de un modelo de religiosidad que desde luego no concuerda con las ideas más

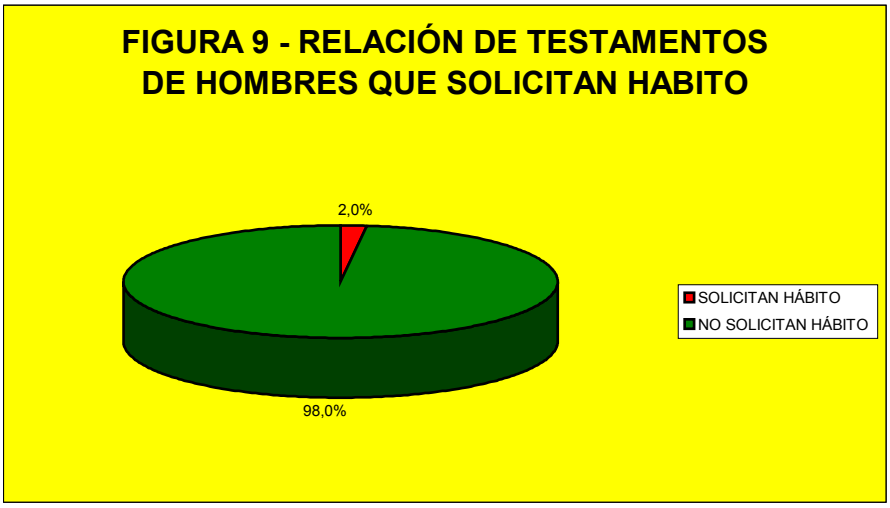
[269] Para que puede comprobarse esa variedad incluimos seguidamente algunos de los ejemplos más significativos: Concepción Savignone y Raggio además del "entierro de a 9 con misa de cuerpo presente y si fuere posible con 12 achas", pide "30 misas rezadas en sufragio de su alma" (A.H.P.A. Fol. 1145-1148, Sig. 256). Ana Carreras Bellón pide 300 misas rezadas a 1 peseta, 50 céntimos cada una. En este caso como se ha realizado una división de bienes puede deducirse a cuanto ascienden los gastos "espirituales" (misas, limosnas, legados a conventos, etc.) en relación al grueso de la herencia: el cuerpo de bienes de la difunta asciende a 5.575 pts, de las cuales 1.453 están destinadas a estos gastos, quedando 4.122 pts. que se distribuyen entre sus herederos (A.H.P.A. Fol. 131-146, Sig. 250). Josefa Die y Die ordena 500 misas, junto a otras peticiones de carácter religioso (A.H.P.A. Fol, 899-905, Sig. 258). El propietario alicantino Javier Laussat y Cassou, pide entierro de 9 presbíteros y 1.000 misas rezadas de limosna, (A.H.P.A. Fol. 1467-1472, Sig. 553). Tomas Twomy y Gorman, natural de Limerick (Irlanda), propietario de 65 años "quiere y ordena que se digan en bien y descanso eterno de su alma 900 misas rezadas de a 5 reales de estipendio cada una (…) que se celebrarán por los capellanes más pobres de esta población" (A.H.P.A., Fol.1001-1008, Sig. 467). Sin embargo la mayor parte de los testamentos en los que se especifica alguna petición de carácter piadoso relacionada con entierro y bien de alma se limita a señalar elementos relacionados con el funeral. Así, entre los muchos ejemplos encontrados destacamos el de Vicente Llopis y Orts quien quiere un entierro con asistencia de todo el clero de su parroquia (A.H.P.A., Fol, 99-140, Sig. 466), el Ángela Polo Grana propietaria alicantina que ordena un "entierro de seis residentes" (A.H.P.A. Fol. 942-981) o el testamento mancomunado de Vicente Guardiola Pallarés y Rosa Guardiola Sellés. Este alpargatero y su mujer señalan que verificado su fallecimiento se les haga un entierro de "cura y cruz" (Fol. 590-593, Sig. 555)

[270] En algunos testamentos junto a los detalles concretos relacionadas con el bien de alma aparecen indicaciones que especifican el acomodo de las ceremonias a la clase social del otorgante. Este es el caso del matrimonio integrado por José García y Josefa Pastor, propietarios, que quieren que al ocurrir su fallecimiento "se les haga entierro con arreglo a su clase" (A.H.P.A., Fol. 422-428, Sig. 470). También el soldado retirado del ejército Joaquín Vera Navarro concreta su condición social, pero en esta ocasión en sentido contrario, ya que del testamento de este militar se deduce su pobreza. Además de ordenar un "entierro de la *clase de pobre*", señala que sus deudas podrán ser saldadas cuando el gobierno pague los atrasos. (A.H.P.A. Fol. 1726-1728, Sig. 553)

[271] Este es el caso de Damiana Carnicer que en su testamento especifica su voluntad de un "funeral de los llamados de a 9 con pompa (A.H.P.A., Fol. 394-397, Sig. 51) o el de Inés Castells Pastor que ordena "entierro funeral con pompas y misas cantadas de cuerpo presente. Si pudiere ser el día de su fallecimiento y en los dos días siguientes se pondrán tablillas según costumbre para que el clero de mi parroquia celebre misas por mi ánima" (A.H.P.A. 806-819, Sig. 469)

progresistas y revolucionarias de quienes vindicaban una vuelta a los valores del cristianismo primitivo y una interiorización de la fe.

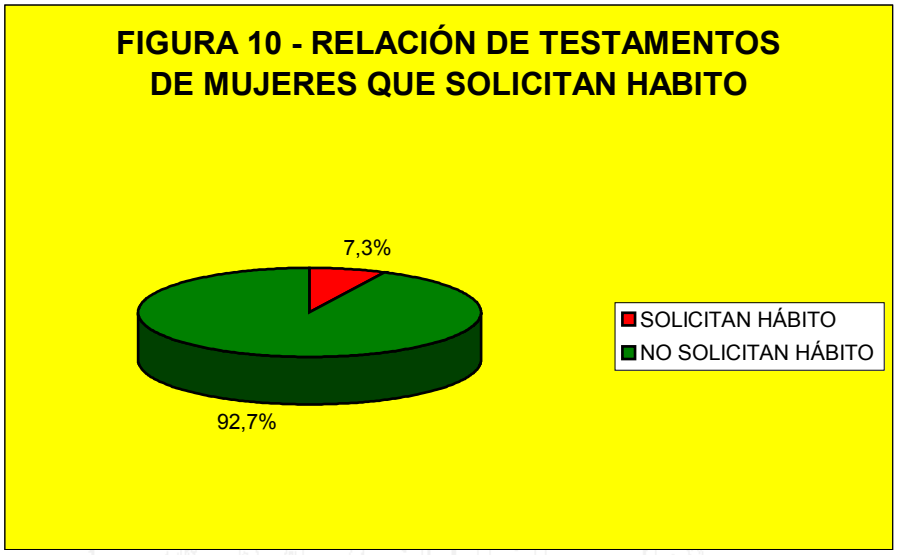
La petición de hábito también puede considerarse como una reminiscencia de la mentalidad religiosa barroca en la sociedad. En los testamentos analizados son muy pocos quienes ordenan en sus últimas voluntades vestir un hábito determinado a diferencia del siglo anterior, en el que esta práctica era habitual[272]. Además, coincidiendo con un patrón sociorreligioso que encuadra a una mujer especialmente sensibilizada con el mundo del ritual y ceremonial católico tradicional, de los escasos ejemplos constatados son en su mayoría mujeres quienes siguen esta práctica (Vid. figs. nº 9 y 10). Este tipo de peticiones denota por parte del otorgante que las suscribe una confianza ciega en sus garantías espirituales encaminadas a conseguir la salvación inmediata tras la muerte[273]. Genaro Lamarca, señala en su estudio sobre el campesinado valenciano, que éste es un signo muy significativo y evidencia la importancia que tiene para algunos individuos "el presentar su cuerpo, y por tanto su alma, adecuadamente vestido frente al más allá"[274].



[272]LAMARCA LANGA, G. indica que "prácticamente hasta el año 1800, es decir a lo largo de todo el siglo XVIII, la totalidad de los difuntos eran amortajados con habito", en "Los campesinos ante la muerte..., *Anales Valentinos,* pág. 176. Vid. también REDER GADOW, *Morir en Málaga...,* pág. 99

[273] Vid. LEÓN NAVARRO, *Op. Cit.* pág. 96. También RIVAS ÁLVAREZ, señala el efecto protector del hábito en *Miedo y piedad...,* pág. 225. Por su parte GARCÍA FERNÁNDEZ apunta que la utilización del hábito responde a un deseo de alejarse de un estado de purgación y de las penas infernales. Se pensaba que vistiéndo este tipo de mortaja se alcanzaban beneficios espirituales para presentarse con éxito ante el juicio personal inmediato. En *Los castellanos y la muerte...,* pp. 151-153

[274] LAMARCA LANGA, G.: "Los campesinos ante la muerte...", *Anales Valentinos,* pág. 175



Aunque se ha señalado que en los testamentos alicantinos del Sexenio las mujeres especificaron la utilización de hábito en mayor medida que los hombres, algunos de éstos también mostraron su preocupación al respecto. El caso de Francisco Fernández así lo demuestra. Su deseo de que "su cuerpo cadáver sea vestido con el hábito de Nuestra Señora del Carmen" concuerda con unas cláusulas piadosas muy profusas en las que además de la protestación de fe, este labrador pide que se le perdonen "sus muchas culpas y pecados"[275]. Si añadimos a ello la petición de misas en sufragio de su alma, podemos deducir que el catolicismo más tradicional se encontraba plenamente arraigado entre algunos sectores de la población.

No se trata aquí de describir pormenorizadamente cada uno de los casos en los que se especifica el deseo de vestir un hábito. Simplemente apuntaremos, centrándonos sobre todo en las mujeres, que la mayoría de las otorgantes que confían en los poderes salvíficos de este atuendo están vinculadas al ámbito campesino (propietarias o labradoras), coinciden en pedir que su cuerpo sea amortajado con el hábito de las monjas capuchinas de Alicante y además presentan unos formularios piadosos y unas peticiones de sufragios muy abundantes en elementos religiosos, lo cual evidencia dos

[275] A.H.P.A., Fol 191-204, Sig. 252

aspectos claros: un poder adquisitivo elevado, y una religiosidad muy apegada a las prácticas externas del culto[276].

Algunos individuos expresan su deseo de utilizar "ropa propia" para ser enterrados[277]. Uno de los ejemplos más peculiares en este sentido es el de Pedro Encina y García, "alcalde mayor jubilado de Filipinas, provincia de Toudor". Este hombre realizó su testamento en una visita a Alicante. Muchos de las disposiciones que lo integran se encuadran en el marco del catolicismo oficial. Sin embargo, dos elementos demuestran su apego a los asuntos terrenales: el afán por dejar muy detallados los legados para sus herederos, no solo a su muerte, sino incluso a la de éstos, y también vestir su toga como mortaja[278]. Este es un dato característico en los testamentos del siglo XIX. Muchos individuos querían ser enterrados con los trajes que representaban la función desempeñada durante su vida[279], lo cual no indica ninguna relación con el mundo de las creencias religiosas, sino la voluntad de que su memoria perviva vinculada a la profesión ejercida.

En algunas ocasiones el grado de detalle sobre la ropa para los oficios era tal que a pesar de no utilizarse un hábito eclesiástico se observa un claro interés escénico. Inés Castells Pastor, propietaria, soltera y vecina de San Juan, junto a las prescripciones de carácter religioso ordena que su "difunto cuerpo ha de ser vestido de merino negro, camisa, enaguas, medias, toca con velo, mantilla de blonda para cubrir todo el ataúd, todo lo cual encontrarán en el cajón de en medio del oratorio"[280]. Asimismo la propietaria María de Nieva Mira tampoco pide un hábito religioso, pero con su deseo de vestir "la ropa negra

[276] Vid, testamento de Teresa Pina Sirvent que pide 100 misas y además deja al "Sumo Pontífice 30 duros" (A.H.P.A. Fol. 1923-1926, Sig. 544). También las últimas voluntades de Antonia Esteve Palomares, (A.H.P.A. Fol. 930-969, Sig. 469). Las de Francisca de Paula Baldasano, que pide el hábito de Nuestra Señora de los Dolores y sin embargo señala que su entierro "se haga sin ninguna pompa, ni aparato, por ser ésta mi voluntad" (A.H.P.A. Fol. 1091-1096, Sig. 547). En el testamento de Josefa Neyra, viuda de Manuel Escalambre, -un destacado alicantino entre cuyas obras figura un título muy significativo: *Reflexiones íntimas sobre la grandeza de la religión*- además del hábito pide 200 misas en sufragio de su alma" (A.H.P.A., Fol. 397-402, Sig. 257)

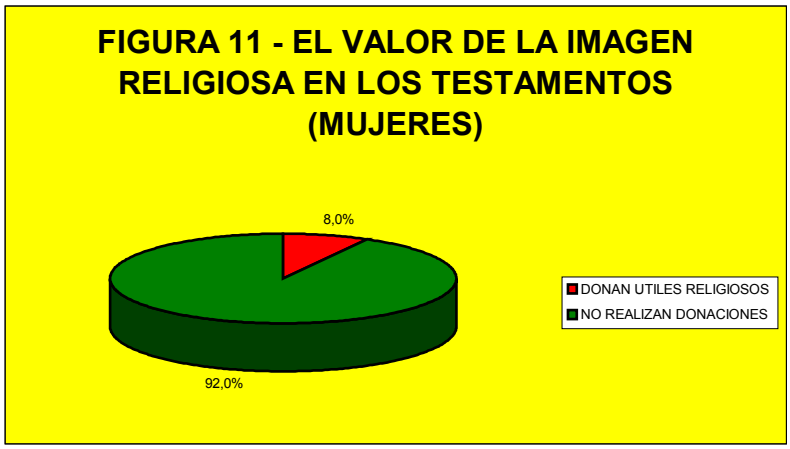
[277] GENARO LAMARCA LANGA, constata en su estudio sobre los campesinos valencianos, una progresiva tendencia al abandono del hábito a lo largo del XVIII, que interpreta como una pérdida de interés e indiferencia por estas cuestiones, sin percibir claramente entre las posibles causas, la expansión de un movimiento secularizador. "Los campesinos ante la muerte...", *Anales Valentinos,* pp. 178-180. Por nuestra parte señalar que la mayoría de testamentos no indican nada al respecto. Son escasos los otorgantes que entre sus disposiciones señalan su deseo de ser amortajados con "ropa de mi uso". En el A.H.P.A, el testamento de Dolores Lledó y Tomás Alemañ son dos ejemplos de este tipo de disposiciones (Ambos pertenecen al tomo con la Sig. 1010, Fol. 427 y 673 respectivamente).

[278] A.H. P.A. Fol.939-960, Sig. 253

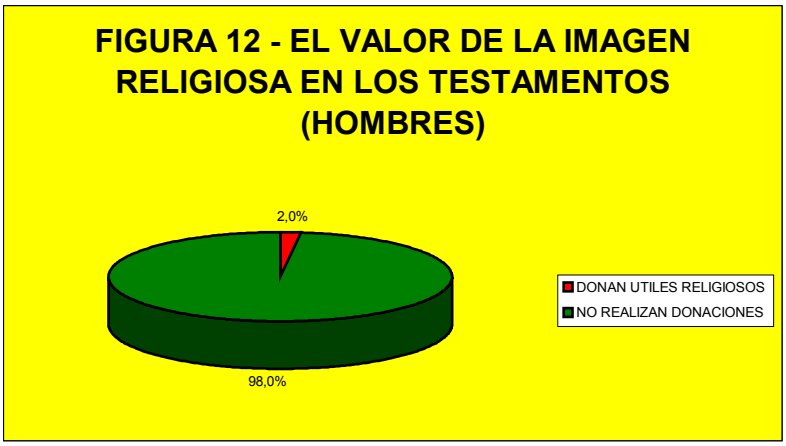
[279] GARCÍA FERNANDEZ, M.: *Los castellanos y la muerte...,* pp. 152 y 168

que usa para ir a la Iglesia”[281] de alguna manera atestigua su credibilidad como buena y correcta cristiana ante cualquier duda que pudiera surgir en el más allá.

Las donaciones y el valor de las imágenes tienen una representación mayor en los testamentos que las peticiones de vestir hábito, aunque tampoco su número permite hablar de un gesto religioso de carácter generalizado en la documentación analizada, (Vid. figs. nº 11 y 12). La mayor parte de las puntualizaciones testamentarias relacionadas con la imaginería sigue procediendo de mujeres, al igual que ocurría con las demandas de ropaje eclesiástico. Aunque las motivaciones devocionales que inducen a su posesión pueden ser muy variadas. Por una parte pueden estar relacionadas con un espíritu contrarreformista, especialmente vinculado a la vírgenes. Pero también la fe en una determinada imagen nos acerca a una religiosidad más personal y cotidiana -como en el caso del culto a la Santa Faz alicantina- que puede convivir perfectamente con el catolicismo oficial. En muchos casos la imagen no sólo es un símbolo para quien la posee, sino que se instituye como objeto mismo de devoción. Además, a diferencia del hábito, posee un valor intercesor más prolongado. No es un instrumento de salvación circunscrito al tránsito entre la vida y la muerte. Por otro lado no está vinculada exclusivamente a las clases más pudientes, ya que muchos hogares humildes poseían este tipo de objetos.



[280] A.H.P.A. Sig. 469, Fol. 806-819
[281] A.H.P.A. Sig. 1013, Fol. 2194-2197



En el periodo que nos ocupa la tenencia de objetos piadosos debía estar muy extendida. Cuadros, pequeñas tallas, esculturas y urnas se encontraban presentes entre gran parte de las familias alicantinas, emulando a las imágenes eclesiásticas con más tradición en la ciudad, convirtiéndose de esta forma en más humanas y cercanas al ferviente católico de a pie. Así lo pone de manifiesto el escritor alicantino Llofriu y Sagrera, cuando describe una casa de pescadores en la que habita una familia muy pobre y en la que no falta una imagen de la Santa Faz[282].

Eusebio Vicedo y Pedro Encina, -cuyo testamento ha servido para ilustrar la alusión a los hábitos civiles- son la excepción en un asunto en el que existe un claro predominio femenino. El primero deja a su hija una imagen de "la Purísima Concepción", mientras que el segundo lega a su cuñada la "Virgen del Sagrario de plata que ha tenido en Toledo en la cabecera de su cama"[283]. El resto de testamentos en los que aparece alguna referencia a imágenes fueron suscritos por mujeres. Junto a las urnas en las que aparecen vírgenes, santos y cristos[284], son muy significativas las donaciones de joyas a diversas

[282] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *La mujer de Alicante.* Madrid, Alicante, 1872-1876, pág. 42
[283] A.H.P.A. Sig. 224 y 253 respectivamente
[284]Los ejemplos que tenemos sobre estos objetos piadosos son bastante numerosos. Seguidamente apuntaremos algunos: Josefa Neyra deja a su hija "un crucifijo de madera con una imagen a su pie que tengo en mi oratorio de mi casa habitación", Dolores Guerra también deja a su hija el "escaparate de Nuestra Señora de la Asunción"; Josefa García Gutiérrez señala en su testamento que posee una finca en la que hay un jardín y una capilla: "pide a su hijo que tenga mucha devoción a la imagen de Nuestra Señora de la Soledad de dicha capilla, teniendo mucho cuidado en la conservación de dicha imagen"; Josefa cruz posee un escaparate de Santa Rita que deja a una amiga y Josefa Picó tiene un cuadro al óleo de San Antonio y el busto de San Alberto; el matrimonio integrado por José Segura y Francisca Bernabeu lega a su nieta "un nacimiento con su urna de cristal y un divino rostro con marco y pie dorado" (A.H.P.A. Sig. 247, 555, 559, 55, 547 y 470)

advocaciones marianas, que pueden justificarse a partir de una posible devoción, del deseo de perdurabilidad y preeminencia social, del peso de las supersticiones, teniendo en cuenta el valor taumatúrgico atribuido a las imágenes, así como también de la tradición. Hay que tener en cuenta que quienes donaban joyas, por la descripción de las mismas que nos ofrecen los documentos analizados, eran mujeres ricas. En este sentido también puede resultar muy ilustrativo el testimonio de Eleuterio Llofriu. La ciudad de Elche es en esta ocasión objeto de comentario a tenor de la religiosidad femenina:

"Y ha llegado a tal extremo la veneración, el respeto, el amor ferviente, que muchas mujeres ricas han dejado a la Virgen bienes cuantiosos, siendo poseedora la imagen de inmensas riquezas en alhajas y fincas"[285].

En los documentos analizados no aparecen donaciones de fincas, pero sí de joyas, algunas de las cuales tenían mucho valor. Un collar grande de perlas para la imagen de la Virgen del Remedio de San Nicolás y un rosario con perlas finas a la Virgen de los Dolores de la Iglesia del Carmen son las joyas que lega la propietaria Ramona Bellow[286]. Por su parte, Carlota Fajardo Izquierdo, vecina de Madrid, expresa su veneración por la imagen de Nuestra Señora del Remedio, ubicada en San Nicolás, a través de "una pulsera que contiene doscientas una perlas finas ensartadas en cinco hilos con su correspondiente broche de oro, de hechura ovalada y con veintidós chispitas de diamante"[287].

Finalizaremos este punto señalando que la correcta ejecución de estas disposiciones era un asunto de suma importancia para muchos de los que las suscribían. Estas gentes querían dejar constancia de su religiosidad y asegurar que su perfecto cumplimiento ayudaría a resolver cualquier problema relacionado con la salvación de su alma y sobre todo, en el caso de las misas o la mortaja religiosa, reducir la estancia en el purgatorio. Así lo demuestran algunos testamentos que consideran la consumación de estas peticiones como un "asunto que dejan a la conciencia de los legatarios, con la seguridad de que

[285] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *La mujer de Alicante,* pág. 50
[286] A.H.P.A., Sig. 559, Fol. 1133-1140. Vid. también testamentos de Remedios Antonia Domenech, Ascensión García Pujol y Concepción Savignone, Sig. 155, 86 y 77 respectivamente
[287] A.H.P.A., Sig. 547, Fol. 1265-1266

han de cumplirlo", reiterando una y otra vez su necesaria ejecución[288]. El caso de María Dolores Fernández y Fernández es en este sentido extremo. Amenaza con desheredar a sus tres hijos si no llevan a cabo sus órdenes y señala que los gastos derivados del funeral y bien de alma "deberán ser pagados en seguida sin que sirva ningún pretexto aducido por nadie y que no se produzca ni la más pequeña e insignificante dilación"[289].

I.1.3.3. La caridad en los testamentos alicantinos del Sexenio: Costumbre, preeminencia social, salvación o filantropía

I. 1.3.3.1. La compañía de pobres y niños en la comitiva funeraria

En una época en la que gran parte de la población vivía la religión mucho más como una actitud pública que como una auténtica disposición espiritual, otorgando especial importancia a los *gestos retóricos*[290] y a la exhibición de sentimientos y creencias religiosas, resulta interesante analizar la percepción popular de la caridad. El acompañamiento de pobres y niños huérfanos en la comitiva funeraria proporcionaba una oportunidad idónea para su escenificación, constituyendo una muestra evidente de que las formas de religiosidad barroca todavía encontraban respuesta en la sociedad[291]. También las mandas testamentarias encaminadas a paliar de una u otra forma la pobreza son igualmente reveladoras de una determinada actitud respecto al catolicismo y en general a la religión, aunque su interpretación es más compleja en función del tipo de manda consignada por el otorgante.

En el primer caso, al igual que la petición de mortaja religiosa, existen muy pocos testamentos en nuestro estudio que demanden la presencia de pobres en la comitiva encargada de trasladar el cadáver a la Iglesia. Un requisito imprescindible para quienes suscribían este tipo de peticiones era un

---

[288] Testamento de Ascensión García y Soledad Raggio (A.H.P.A., fol. 1191 y 869 respectivamente y Sig. 258 y 558 idem

[289] A.H.P.A. Fol. 1004-1030, Sig. 462. La advertencia de la otorgante a sus herederos se encuentra en un Codicilo fechado en 1870, dos años después de suscribir el testamento (Fol. 1191-1194 , Sig. 469). VICENTE LEÓN NAVARRO, constata en su estudio, a través de las visitas pastorales, que en algunos casos los albaceas no cumplen las mandas que consigna el testamento, el "Pensamiento de la muerte...", *Anales Valentinos,* pág. 106

[290] ARANGUREN, J.L.: *Moral y Sociedad...,* pág.97

[291] CHAUNNU, P. afirma que la asistencia de pobres y sacerdotes a los entierros pueden considerarse como signos "antiguos", en *La mort a Paris,* pág. 440. Por su parte GARCÍA FERNÁNDEZ, indica una regresión en los elementos que integraban el ritual funerario, "el arropamiento familiar y vecinal fue sustituyendo al obligado eclesiástico y el compuesto por la pobreza y la niñez mediadores ante la divinidad", en *Los castellanos y la muerte....,* pág. 193

nivel económico medio-alto, capaz de sufragar los gastos derivados. La presencia de estas mandas en los testamentos, como en el caso de las misas para la salvación del alma o el hábito, podía obedecer a una doble motivación: por una parte "conceder al entierro cierto viso de distinción social, utilizando la exhibición de la pobreza de otros para destacar el poder económico de los que contrataban sus servicios"[292]; por otra, la petición de pobres en el séquito funerario refuerza la idea de que algunos sectores de la población seguían considerando el testamento como una póliza de seguros para la eternidad. Así, el principio que subyace desde esta perspectiva es que "la pobreza y la inocencia eran aliados aconsejables en los instantes postreros de cara a la salvación personal"[293]. Según la Iglesia los pobres eran "los elegidos de Dios en su reino celestial", de modo que "aquellos que practicaron a lo largo de su vida la caridad con el prójimo"[294] habían conseguido la mejor mediación posible para asegurarse el cielo.

Los alicantinos que testaron en el Sexenio no muestran un gran apego a este tipo de ceremoniales. La mayoría no especifican nada con respecto al acompañamiento en su entierro. La indiferencia en este sentido es la tónica dominante, ya sea por falta de poder adquisitivo o por unas creencias religiosas cada vez más personalizadas y alejadas del exhibicionismo católico. De hecho el porcentaje de individuos que confían sus últimas voluntades a los albaceas es mayor, frente a quienes especifican no sólo éste, sino también otros detalles de su entierro. Sin embargo puede resultar interesante detenernos en algunos de los escasos ejemplos consignados para apreciar, más si cabe, el contraste existente entre una religiosidad tradicional, en la cual el acompañamiento de pobres en la comitiva funeraria constituye un signo inequívoco de la pervivencia de viejos valores adscritos a una religiosidad barroca, y una religiosidad más personal que ya no contempla estos signos como un elemento intercesor o salvífico.

Las presencia de pobres o niños en los funerales coincide con unas cláusulas piadosas en las que la adhesión al catolicismo queda perfectamente

[292] GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad o ritual de la muerte...,* pág. 225
[293] GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los castellanos y la muerte..,* pág. 197
[294] REDER GADOW, *Morir en Málaga...,* pág. 113. Esta autora señala además el valor simbólico de los pobres en la comitiva funeraria: "el número requerido de pobres en el acompañamiento mortuorio era de doce, porque doce eran las tribus de Israel y doce los apóstoles".

constatada, junto a la petición de misas para la salvación del alma. Así ocurre en el caso de Antonio Soriano Sellés, teniente del ejército retirado, que tras señalar que cree "firme y verdaderamente" todo lo que cree la Iglesia y dejar la mitad de sus bienes para que se celebren misas por el bien de su alma y la de su esposa, quiere que su "cuerpo cadáver sea acompañado por doce muchachos de la casa de maternidad con velas encendidas hasta la Iglesia donde se le ha de esperar"[295]. Igualmente Rafaela Caturla y Asecensión García piden en su entierro acompañamiento de niños de la beneficencia, aunando así el poder salvífico de la inocencia y la pobreza[296]. El caso más llamativo en este sentido es el de María Mira Garrigós, soltera, huérfana y propietaria de 52 años, natural de Jijona y accidentalmente de paso en Alicante. Las cláusulas que integran su testamento no sólo se ajustan al catolicismo más conservador, sino que, además, en algunas de ellas se observa un claro rechazo a las reformas secularizadoras relacionadas con la exclaustración. Los sentimientos piadosos respecto a los sacerdotes exclaustrados expuestos en varios puntos así lo demuestran. Junto a la petición de seis pobres en su entierro desea que concurra todo el clero de la Iglesia parroquial y también los sacerdotes exclaustrados residentes en la misma. Asimismo, estos sacerdotes se encargarán de celebrar misas rezadas por el bien de su alma[297].

[295] A.H.P.A., Fol. 51-53, Sig. 999

[296] A.H.P.A. Fol. 1176-1179, Sig, 960 y Fol. 1181-1191, Sig. 86, respectivamente. Remedios Lude García quiere que su entierro sea lo más modesto posible, sin embargo seguidamente pide que "su cadáver sea conducido por seis pobres y otros seis le acompañen con luces al cementerio", (A.H.P.A. Fol. 947-950, Sig. 467)

I.1.3.3.2. Caridad bajo el control eclesiástico. Disposición espiritual o convencionalismo social

La Iglesia había institucionalizado la limosna y la caridad para paliar supuestamente el desequilibrio social inherente a la pobreza. Sin embargo en la mayoría de los casos estos elementos sólo contribuían a solucionar superficialmente la falta de equidad en el reparto de bienes. En cambio quienes practicaban este tipo de actos sí podían encontrar beneficios palpables: en el plano espiritual, la salvación de su alma y en el social, prestigio frente al resto de miembros de la comunidad.

En nuestro estudio hemos distinguido tres tipos de legados en los que el otorgante dispone actos caritativos: las mandas forzosas[298], la caridad dirigida a instituciones eclesiásticas y la que meramente explicita el deseo de favorecer a los menesterosos de la ciudad sin recurrir a la mediación de la Iglesia y de la que nos ocuparemos en el siguiente punto (Vid. fig. nº 13)[299]**.** No hemos tenido en cuenta dentro de este apartado las llamadas "misas de limosna". Estos sufragios aparecen muy representados entre los individuos que ordenan misas para la salvación de su alma. Aquellos otorgantes que las suscriben suelen explicitar el número y la cantidad de limosna que se otorgará en cada misa[300]. Sin embargo, como señala Ariés, ésta es una prueba evidente de que el testador cree en la existencia de un purgatorio, se trata por tanto de una devoción que obedece a un interés propio por llegar sin trabas a la eternidad y por tanto no lo considera un acto de altruismo totalmente desinteresado[301].

---

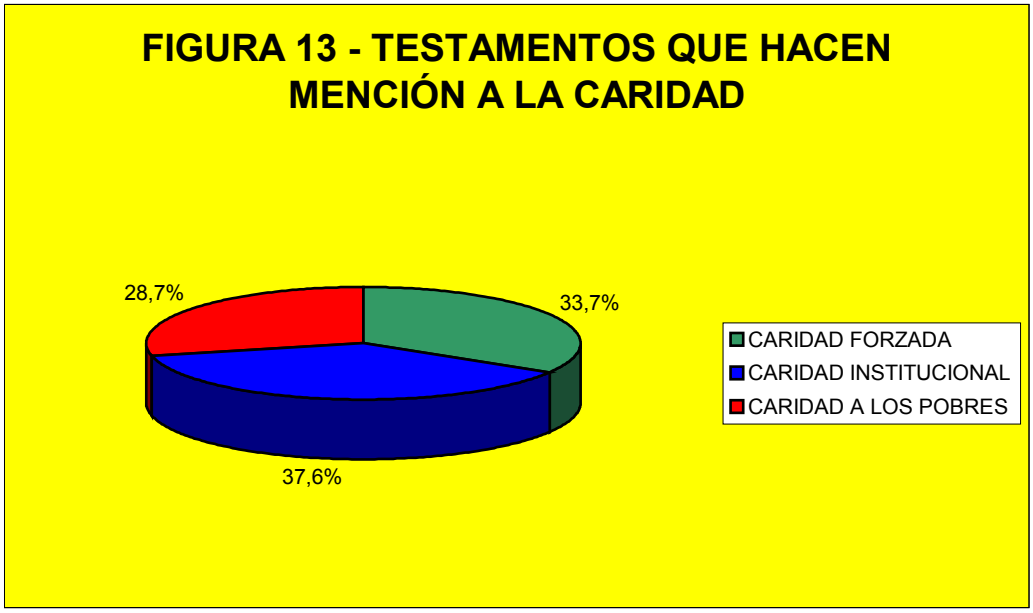
[297] A.H.P.H. Fol.1267-1274, Sig. 319

[298] El origen de las mandas pías forzosas se remonta al medioevo y la Edad Moderna, momento en que empezó a institucionalizarse una cuota obligatoria para el testador destinada a sufragar necesidades estatales por mediación de la Iglesia. En el siglo XVIII estas cantidades fijas pasaban a las arcas del Arzobispado o del Estado, convirtiéndose así en una especie de impuesto ajeno a la supuesta finalidad espiritual que en otros tiempos justificó su implantación. Los conceptos que solían fundamentar estas donaciones eran normalmente los Santos lugares de Jerusalem, la redención de cautivos cristianos y los establecimientos de beneficencia que acogían niños huérfanos. En el período objeto de estudio todavía una parte de los testamentos suscriben este tipo de mandas pías.

[299] Los legados "forzosos" y los que suscriben como destinatario a una institución no aparecen nunca de forma conjunta. No podemos deducir por tanto que la omisión de la palabra"forzosa" signifique voluntad por parte del testador de llevar a cabo estas disposiciones o que se sobreentiendan estas disposiciones como formales y obligatorias. Por ello en el gráfico aparecen como dos variables distintas.

[300] Por ejemplo Rafaela Caturla Blasco ordena en su testamento que se celebren "seis misas rezadas de seis reales cada una", en A.H.P.A. Fol. 1176-1179, Sig. 960.

[301] ARIÉS, P.: *La muerte en Occidente,* pág. 388



La alusión a la obligatoriedad, que en ocasiones queda perfectamente constatada con la palabra "forzosas", indica la pervivencia de un tipo de caridad externa, más formal, practicada a tenor de la obligación y la salvación del otorgante[302]. Sin embargo puede considerarse como una costumbre residual o una imposición que obedece a un convencionalismo social[303]. Posiblemente dentro del formulismo notarial estarían incluidas este tipo de cláusulas[304], pero sólo una parte de los otorgantes explicitarían una cantidad en ellas, mientras que el resto pasaría por alto estos requisitos. La situación económica del

[302] GONZÁLEZ CRUZ afirma que estas mandas eran concedidas en la mayoría de los casos "de mala gana y con poco dinero", *Religiosidad y ritual de la muerte...,* pág. 429. En los testamentos Mª Josefa Neyra y Francisca Martínez Sellés se indica que "hagan abonar lo que había establecido bajo el nombre de mandas pías" y que se satisfagan "los legados o mandas pías obligatorios por la leyes", mientras que Consuelo Pascual y Roca explicita la cantidad de "10 reales de vellón cada una por una sola vez si fueran forzosas" (A.H.P.A. Sig. 242, 462 y 246 respectivamente)

[303]La remisión de cautivos cristianos evidencia ese carácter residual anteriormente aludido. Se instituyó para pagar rescates de habitantes del Suroeste español apresados por piratas berberiscos. Estas incursiones fueron relativamente frecuentes en el Antiguo Régimen, pero no en el ultimo tercio del siglo XIX. De hecho una Real Orden suscrita por Carlos III en 1789 indica que no se deje esta limosna

[304]Esto se aprecia visiblemente en algunos notarios en lo que aparecen varios testamentos consecutivos con la misma fórmula. Concretamente algunos testamentos suscritos ante el notario José Maria Morales Pastor destinan en una de sus cláusulas una cantidad para "la limosna forzosa prevenida por derecho" (A.H.P.A. Vid. 1251 y 548). Este formulismo notarial no siempre procedía de la notaría. Parece ser que quienes recurrían al testamento cerrado estaban más sujetos a los formulismos. El testamento cerrado de Asunción Samper y Mayor y de Felipe Fernández Rodriguez así lo demuestran. La primera desea que se "pagen las mandas pías forzosas de costumbre por una sola vez", mientras que el segundo "deja y lega a las mandas pías forzosas la cantidad que prescriban las leyes" (A.H.P.A. Fol 137-143, Sig. 252 y Fol 1540-1541, Sig. 559 respectivamente)

testador no explica su presencia o ausencia en el testamento, ya que muchos individuos con buena situación económica no señalan nada al respecto[305].

Dentro de los actos de caridad que beneficiaban a instituciones religiosas también hemos incluido a los conventos. En Alicante algunos testadores legaron diversas cantidades al convento de las Capuchinas, al de las monjas Agustinas, el de la Santísima Faz y también a las monjas de la Sangre[306]. El caso de Teresa Pina y Sirvent es especialmente significativo en este sentido y nos permite poner el colofón en este punto. Al igual que la gran mayoría de testamentos en los que aparecen mandas pías forzosas o legados a instituciones eclesiásticas presenta una profusa formulación religiosa en la que declara creer en todo lo que cree y confiesa la Iglesia. Además quiere que su cuerpo sea amortajado con el hábito de las capuchinas, establece cien misas rezadas para salvar su alma y un entierro de nueve residentes. En la cláusulas que dedica a las acciones caritativas lega varias cantidades a la casa Santa de Jerusalem y demás mandas forzosas, lo cual también hace extensivo a "los establecimientos de beneficencia de la ciudad " y al "cura párroco de la Villa de Ibi para que lo invierta en gastos de culto". No acaba aquí el legado piadoso de Teresa, que deja también treinta duros al Sumo Pontífice".[307] Toda la parafernalia de formulas y legados religiosos que presenta este testamento lo encuadrarían en un modelo de religiosidad tradicional y afín al catolicismo oficial. La gran mayoría de testamentos en los que se explicita la mediación de la Iglesia en las obras caritativas suelen ajustarse también a ese modelo.

[305] GENARO LAMARCA señala en su estudio la existencia de una Real Orden que regulaba este tipo de disposiciones. Sin embargo hacia 1830 eran muy escasos los testamentos que especificaban mandas pías forzosas, por lo que "parece claro que esa Real Orden no era cumplida la mayor parte de las veces", en "Los campesinos ante la muerte...", *Anales Valentinos* pp. 191-192

[306] Vid. por ejemplo los testamentos de Tomas Twony Gorman, un propietario y comerciante irlandés afincado en Alicante, el de Ana Carreras Bellón o el mancomunado de los propietarios Teresa Santo y Agustín Ramirez (A.H.P.A. Sig. 467, 250 y 258, respectivamente)

I.1.3.3.3. La caridad como indicio de secularización

Dentro del campo de las interpretaciones sobre la naturaleza religiosa de las disposiciones testamentarias, la caridad, desvinculada de la intervención eclesiástica, puede aportar datos sobre un perfil religioso ajeno o al menos distanciado del catolicismo tradicional. Si nos adentramos en el terreno numérico se observa que ésta es una opción minoritaria, como indican los gráficos anteriores. Además, hay que tener en cuenta que entre quienes suscribían donaciones directas a los pobres, algunos lo hacían a tres bandas, es decir, a través de las mandas forzosas, de la Iglesia y dejando dinero directamente a los más necesitados de la ciudad. En estos casos el valor de la caridad como indicador de secularización queda desvirtuado. Aunque estas triples donaciones pueden responder perfectamente a fines filantrópicos, también podrían contemplarse, por parte del otorgante, como un requisito más para cerrar el círculo de la salvación: la supuesta obligación caritativa, la Iglesia y los indigentes de la calle. Una especie de lote completo con vistas a la remisión de los pecados[308]. Por ello tan sólo nos detendremos en este punto en aquellos testamentos que muestran una total concordancia entre un legado piadoso directo, más humano y que pasa por alto la intervención de la Iglesia, junto a la redacción de unas cláusulas piadosas sencillas en las que no se observa ninguna disposición respecto al enterramiento o funeral que cuestione la intención desinteresada del otorgante.

Las últimas voluntades del propietario de 64 años, Patricio Die Amérigo, no presentan ninguna especificación religiosa, lo cual podría justificarse por la gravedad de su enfermedad a la hora de testar. Sin embargo, a pesar de su estado sí concreta la distribución de sesenta escudos "por vía de limosnas entre los pobres y a personas necesitadas" prohibiendo que "ninguna persona,

---

[307] A.H.P.A. Fol. 1923-1926, Sig. 544

[308] La donación a pobres e instituciones queda plenamente justificada en el caso de Francisco Malvarrá y Martínez de Ayala en función de su cargo: secretario de la Junta de beneficencia de Alicante. Quiere que su entierro se celebre sin pompa ni ostentación alguna. Deja cien escudos al Hospital de San Juan de Dios y a la casa de Beneficencia de Alicante, pero a condición de que "se inviertan dichas cantidades cada cual en la Iglesia de cada uno de los expresados establecimientos". La contradicción en este testamento es clara. Este hombre otorga más valor a la Iglesia como institución que a la supervivencia de unos establecimientos cuyas necesidades debe conocer perfectamente dada la naturaleza de su cargo (A.H.P. Fol. 129-134, Sig. 241). El caso de Consuelo Pascual resulta significativo en este sentido y también evidencia signos contradictorios. Quiere un "funeral sin pompa, prohibiendo que se repartan esquelas y que su cuerpo se coloque en un modesto ataúd", deja quinientos reales de vellón "a los pobres de solemnidad del pueblo donde fallezca " y a las mandas pías, "si fueran forzosas" diez reales de vellón. Además quiere treinta misas rezadas (A.H.P.A. Fol 693-698, Sig. 957)

juzgado ni autoridad eclesiástica se mezcle en mis operaciones" ni coarte las facultades concedidas a sus albaceas para disponer lo que les parezca respecto al funeral[309]. También Gaspar García, anteriormente aludido por su vinculación con el espiritista Antonio del Espino, constituye una muestra en ese mismo sentido: quiere que "después de haber pagado sus deudas lo que quede en limosnas a pobres vergonzantes de esta capital". Otro ejemplo, a nuestro juicio bastante significativo, es el testamento de Pedro Cutayar y Capelo. Este comerciante natural de la Isla de Malta y vecino de Alicante hace pública su fe en la Iglesia católica, aunque de forma muy escueta. Quiere un entierro muy modesto y ordena a sus albaceas que dejen a "los pobres que creyeran más necesitados doscientas cincuenta pesetas"[310]. Una cantidad aún mayor, setecientas cincuenta pesetas, destina José María Palarea y Soto, propietario y gobernador cesante de la provincia, para "los pobres de esta capital y huerta". Aunque en este caso la presencia del catolicismo tradicional es mayor que en los anteriores, no existen indicios de escenificación o exteriorización de la piedad, ya que en todo momento el otorgante insiste en un funeral muy modesto[311].

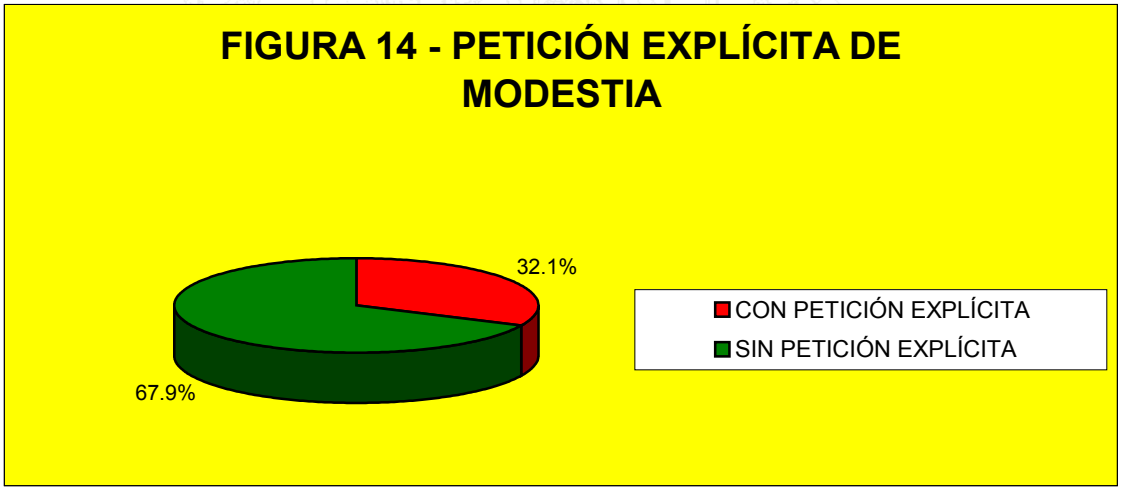
Estos ejemplos constituyen meros testimonios de una visón de la religión que en cierto modo trasciende a la Iglesia como única interlocutora en los asuntos de fe. Ya se ha apuntado anteriormente que los legados a pobres no ligados a una contraprestación funeraria o salvadora son todavía escasos en la época. Sin embargo algunos estudios realizados en testamentos del siglo XVIII nos muestran que esta opción era casi inexistente. Las mandas y legados caritativos, cuando se hacían, tenían un carácter obligatorio y estaban motivadas por la inminencia de la muerte y el deseo de redimir pecados[312]. Por tanto, los casos analizados en nuestro estudio evidencian un cambio lento pero constatable en la mentalidad de las gentes respecto a etapas anteriores. A pesar de la pervivencia mayoritaria de comportamientos muy conservadores, quienes optaban por la otra cara de la religión e incluso del catolicismo lo hacían de forma consciente y deliberada. En cambio entre quienes se

[309] (A.H.P.A. Fol. 45-47, Sig. 247)
[310] (A.H.P.A. Fol. 635-641, Sig. 558)
[311] (A.H.P.A. Fol. 977-981, Sig. 559)
[312] Vid. LAMARCA LANGA, "Los campesinos ante la muerte...", *Anales Valentinos,* pág. 192 y GONZÁLEZ CRUZ: *Religiosidad y ritual de la muerte...,* pág. 580

mostraban más fieles a la tradición católica cabe la posibilidad de encontrar fe, inercia social e incluso indiferentismo envuelto en el ropaje del catolicismo considerado como más auténtico.

I. 1.3.4. La petición explícita de modestia en el funeral: hacia la interiorización de la fe

Como puede observarse en el gráfico nº 14, sólo un 32% de los testamentos especifican esta petición. Dentro del grupo de individuos que constatan el deseo de pobreza en los ritos funerarios es necesario dilucidar "hasta donde se pretendía evitar la ostentación y donde comienza la carencia de medios materiales"[313], observándose que sólo unos pocos reflejan una crítica auténtica hacia la vanidad mundana. Quienes los suscriben no mencionan la costumbre[314], la adecuación a su clase social[315] o su escasa disponibilidad económica a la hora de celebrar los oficios de difuntos[316].



[313] GARCÍA FERNÁNDEZ, *Los castellanos y la muerte...,* pág. 200, Vid. también RIVAS ÁLVAREZ, J.A. : *Miedo y piedad...,* pág. 161

[314] El labrador Manuel Ivorra Sánchez hizo testamento a los 55 años en perfecto estado de salud. Las cláusulas religiosas que lo integran son muy escuetas ya que se limita a encomendar su alma a Dios y a la Virgen. Nombra a su hijo como albacea señalándole que "disponga lo que mejor le parezca" respecto a su funeral que ha de arreglarse a la clase modesta y pobre del otorgante y a la costumbre del pueblo" (A.H.P.A. Sig. 257, Fol. 129-134)

[315] Anacleto Tomás Climent era labrador y suscribió su testamento en 1871. En él no aparece ninguna fórmula piadosa. Pide que "en todo lo concerniente al entierro, funeral, bien de alma y mandas pías se procurará la debida modestia, arreglada a la clase del otorgante" (A.H.P.A., Sig. 251, Fol. 755-788)

[316] Los testamentos de Catalina Baeza y Vicente Giner son muy significativos en este aspecto. La primera desea que se la entierre "como pobre "tras señalar que no posee bien alguno", mientras que el segundo quiere un entierro de pobre afirmando que se encuentra acogido en la casa de huérfanos y desamparados. (A.H.P.A. Sig. 1010 y 1011 respectivamente)

La sencillez es para ellos, según Reder Gadow, un signo de humildad. Su religiosidad es ajena a las exageraciones y rituales que presenta el catolicismo oficial[317]. Otro dato significativo a la hora de ponderar interpretaciones es que las peticiones explícitas de modestia, dejando aparte los testamentos mancomunados, proceden mayoritariamente de hombres, lo cual confirma una vez más la idea de que la religiosidad femenina se ajusta en mayor medida a los patrones que marcaba una concepción del catolicismo en la que se prima la exteriorización de los sentimientos religiosos frente a la privacidad de la fe propugnada por quienes deseban remodelar el papel de la Iglesia en la sociedad.

La crítica más evidente a las vanidades mundanas corresponde a Vicente Climent Martínez, teniente coronel del ejército. Su testamento es un ejemplo de sinceridad tanto en los aspectos religiosos como familiares. Sin explicitar ningún elemento concreto sobre el funeral o las misas por el bien de su alma[318] este hombre previene:

"terminantemente que el entierro que al otorgante mande hacer su citada esposa sea de la clase de pobre de solemnidad en la forma más modesta conocida renunciando expresamente a los honores que su graduación tenga designados para tales actos las ordenanzas militares y prácticas del honroso y distinguido cuerpo a que pertenece, cuyas ceremonias considera el otorgante de puro lujo y vanidad y por lo tanto superfluas en los momentos solemnes en que se va a comparecer ante la presencia de Dios"[319].

En este sentido es bastante significativo constatar que el 38´1% de todos los otorgantes encuadrados en el orden militar piden que su entierro sea modesto y que se erradique cualquier signo de ostentación. Además, entre ese porcentaje encontramos el caso de Miguel Domany, anteriormente aludido, y cuyo testamento destaca por carecer de fórmula o protestación de fe alguna[320].

---

[317] REDER GADOW señala que quienes rehúsan el ritual barroco y la ceremonia mortuoria están convencidos de que "pompa y la vanidad mundana son contrarias a la humildad cristiana que debía presidir el funeral y oficios de difuntos. Y puesto que estas honras fúnebres estaban encaminadas a dar gracias al Señor por haber sacado su alma de este mundo y lograr su resurrección en el reino celestial ruegan y encargan a sus albaceas ejecuten el ritual de la ceremonia mortuoria con la menor pompa y mayor humildad que puedan", *Morir en Málaga...,* ág. 107

[318] MÁXIMO GARCÍA señala que a mitad del siglo XVIII los militares solicitaban menos misas que el resto de la población, lo cual atribuye a dos causas concretas: retrasos en la percepción de sueldos y la existencia de extranjeros entre sus filas. Vid. *Los Castellanos y la Muerte*...pág. 259

[319] A.H.P.A. Sig.258, Fol. 1447-1451

[320] Miguel Domany especifica a su albacea que en su entierro "guarde la mayor modestia y que no haga

A pesar de la escasa muestra disponible esta observación puede inducir a pensar que en el ejército existía un mayor indiferentismo religioso o mayor disponibilidad hacia un modelo de religión más interiorizada y alejada de los ceremoniales católicos de carácter público.

El caso de Vicente Bernabeu y Marco, uno de los notarios que redactó testamentos durante el Sexenio, y al que también hemos hecho referencia anteriormente para señalar la falta de fórmulas piadosas, también puede resultar interesante en este aspecto. Su deseo de que el entierro "guarde la mayor modestia" y que no se haga uso de pompa ni ostentación alguna" lo encuadra en una corriente de pensamiento afín a la modernización en materia religiosa o por lo menos ajeno al catolicismo de corte tradicional, aunque la falta de más datos no nos permite concretar otros aspectos de su religiosidad. El médico Ildefonso Berges y Duffo también consignó en su testamento el deseo de un entierro modesto. Manuel Rico, en su recopilación sobre autores alicantinos, apunta algunos datos biográficos sobre este médico cirujano. Sus estudios en Valencia y Montpellier, su posterior trabajo en el hospital de París y su estancia en Barcelona proporcionaron a este hombre una sólida formación y lógicamente una visión más amplia del mundo. En la línea hagiográfica que predomina en sus escritos, Rico reitera una y otra vez "los elevados sentimientos humanitarios" del doctor Berges y su condición de "hombre moderado en sus costumbres, verdaderamente modelo en su vida pública y privada" [321]. La sencillez en la redacción de su testamento y unos formulismos religiosos muy escuetos, junto al rechazo explícito de ostentación pueden aportarnos pistas sobre sus sentimientos ante la religión y ayudarnos a trazar un perfil de quienes hacían este tipo de peticiones.

Más difícil de interpretar es la actitud Ceferino Martí Giner, dada su condición de subdelegado eclesiástico castrense de la diócesis de Orihuela y canónigo de San Nicolás. Las puntualizaciones que hace respecto a su entierro inciden constantemente en la ausencia de ostentación. De su lectura se deduce una preocupación profunda sobre estas cuestiones. Las cláusulas en las que especifica el ritual funerario son muy descriptivas y no dejan ningún cabo suelto. Quiere un ataúd de pino pintado de negro y sin forrar con una cruz

---

uso de pompa ni ostentación alguna" (A.H.P.A., Sig. 245, Fol. 1403-1407)

[321] RICO GARCIA, M.: *Ensayo biográfico...,* T. XIII, pág. 516-27

blanca en la tapa. Desea un entierro sin pompa de ninguna clase y añade que "desde ahora para entonces renuncia al que por su estado y clase compete por ser esta su terminante voluntad". Además concreta que cuando el féretro con sus restos hubiera llegado a la Iglesia debería ser colocado en el suelo "sobre una vayeta negra con cuatro antorchas o blandones, dos de ellos a la cabecera de la caja y dos a los pies" y reitera que no desea "ninguna otra pompa ni aparato ni más catafalco que lo que tiene referido, por lo que ni puede ni debe ser de cabildo". Ruega "por caridad a sus compañeros que en vez de la asistencia a dicho entierro que le corresponde le recen un nocturno de difuntos cuyo sufragio ordena cumplan y hagan cumplir estrictamente cuanto contenga esta su última disposición oponiéndose a toda alteración que se quiera hacer en su entierro, que no se hallase consignada en esta cláusula pues quiere y es su deliberada voluntad se cumpla fiel y escuetamente como queda relacionado[322].

La insistencia de este eclesiástico en que se erradique cualquier signo de ostentación no es suficiente para confirmar que encabezara una corriente crítica contra el aparato religioso de carácter más superficial, pero desde luego su actitud en este aspecto es indicativa de alguien que aun dentro del catolicismo optaba por una fe más interior. En cierto modo su actitud contrasta con la de otra autoridad eclesiástica de Alicante; el abad de San Nicolás Francisco Penalva y Uriós. Sin ser su testamento un ejemplo de ampulosidad o pompa en peticiones relacionadas con el ritual funerario, tampoco es tan contundente como el Ceferino Martí a la hora de indicar sus peticiones en este sentido. Ambos testamentos fueron suscritos ante el mismo notario, José María Morales Pastor, lo cual aleja cualquier sospecha de estereotipación. Cada uno de los eclesiásticos señala sus propias instrucciones en la hora final de forma muy distinta. La epidemia de fiebre amarilla que asoló la ciudad de Alicante en 1870 y el miedo al contagio indujo al abad a redactar sus últimas voluntades ante este notario. Tras señalar "un entierro que no pase de seis residentes, sus preocupaciones se centran especialmente en el plano terrenal: cantidades adeudadas, legado de una casa a su hermana o el destino final de los 800 ó 900 ejemplares de su obra, *Manual de Religión y Moral,* editada en 1868. Además en el testamento señala la existencia de una carta dirigida a sus

[322] A.H.P.A. Sig. 1251, Fol. 51-54

albaceas en la que aparecen otras instrucciones más concretas que desconocemos. Las noticias que nos proporciona la prensa sobre su entierro y exequias fúnebres aclaran cualquier duda respecto a como fue su funeral. Las palabras de Rico sobre el comportamiento del abad durante su vida que aluden al rechazo del "estrépito de las vanidades y alabanzas del mundo"[323] no se corresponden con unas exequias de "inusitada pompa", descritas por el *Eco de la Provincia* en un artículo titulado "El entierro de Penalva":

"Un inmenso gentío, ávido de pagar el último tributo de respeto a aquel insigne varón, acompañándole hasta la última morada (…). El cadáver, puesto en un lujoso ataúd de terciopelo y oro, descansaba sobre una mesa cubierta de crespones negros (…). Presentes el Cabildo eclesiástico y cleros parroquiales, se entonó por la capilla de música un solemne responso e inmediatamente después se puso en marcha la comitiva (…). Abrían la marcha los acogidos de los establecimientos de beneficencia, llevando antorchas encendidas; a estos seguían las cruces parroquiales, los cleros de Santa María y de San Nicolás y el cuerpo de beneficiados; después la magnífica Cruz del muy Ilustre Cabildo eclesiástico; el féretro llevado por individuos del Cuerpo de Municipales, que vestían de gala; y los señores Canónigos que rodeaban el ataúd luciendo magníficas capas de seda morada, en señal de duelo y sosteniendo las cintas que se desprendían de la caja mortuoria (…). Los restos humanos de PENALVA fueron colocados sobre un magnífico catafalco que se erigió en el centro de la basílica y acto seguido se cantó una misa de *Requiem* (…).Concluida la misa de *Requiem* se cantó a toda orquesta un solemne responso…" (*El Eco de la Provincia* 16 de Diciembre de 1879)[324].

---

[323] Vid. algunos apuntes biográficos y referencias a alguna de sus obras en RICO GARCÍA, M.: *Ensayo Biográfico Bibliográfico.....,* T.I., pp. 382-392. Rico señala como prueba de su honestidad y escasa ambición el hecho de que rehusara "tres Sillas Episcopales, que no quiso admitir por no reconocerse con méritos y dotes para tan elevados cargos; con la circunstancia especial de que su Santidad le tenía indicado para uno de ellos, como tuvo ocasión de significarle el Nuncio Apostólico de Madrid. En el Archivo Secreto Vaticano hemos encontrado efectivamente cartas del abad enviadas al delegado especial de la Nunciatura fechadas en Diciembre de 1873. De su lectura se deduce el rechazo de Francisco Penalva a ser obispo de Huesca, alegando problemas de salud –con certificados médicos que lo acreditan-. La propuesta del Papa es para el abad: "de todo punto imposible. La dignidad episcopal está sobre todas mis condiciones intelectuales, morales y hasta físicas. Yo no poseo la ciencia de los libros que la dan después de Dios, me tienen há ya muchos años alejado mis contínuas ocupaciones. Mi virtud se ha limitado siempre al cuidado de no escandalizar a los fieles, virtud de sola apariencia, que tiene el justo reproche del Dios en los corazones…" (A.S.V. Sig. 460 Tit. VII-Rub. 60)

[324] Estas son sólo algunas de las notas que nos ofrece *El Eco de la Provincia* sobre el funeral del abad de San Nicolás. En otros números hace referencia al embalsamamiento y el permiso real para ser enterrado en la Colegiata, previa intercesión del obispo de Orihuela, la corporación municipal alicantina, el gobernador civil y el ministro de la gobernación. La normativa vigente impedía el enterramiento en suelo eclesiástico, excepto a cardenales y obispos. El permiso fue concedido con la condición de que el cuerpo del Abad fuese embalsamado y colocado en una en una caja de zinc perfectamente sellada. (Vid. números 14, 16, 17 y 18 de diciembre). Por su parte el *Graduador* y *El Constitucional* también nos ofrecen noticias sobre la vida y las exequias de Penalva, pero de forma mucho más escueta que el autodenominado "Diario conservador liberal". El primero hace referencia a la penuria económica del Abad, a quien le

Como señalan los periódicos del momento estos funerales fueron un ejemplo de ampulosidad y lujo. Sin embargo no se puede asegurar si su desarrollo obedeció a la voluntad de Francisco Penalva o si por el contrario fue totalmente ajeno a sus deseos, siendo en este caso producto de los rituales prescritos para un funeral acorde con su rango. Evidentemente, si se compara con el testamento de Martí, se observa que la modestia en el ritual funerario no era para el abad de San Nicolás una de las peticiones prioritarias en su declaración de últimas voluntades.

BIBLIOTECA VIRTUAL

I.1.3.5. Los albaceas: la religión en familia

Como se ha visto en la introducción, la delegación de las últimas voluntades en los albaceas constituye para algunos autores un signo de secularización del testamento como documento. A nuestro juicio también implica un cambio en las mentalidades. Los testamentos que integran este trabajo indican una tendencia clara al respecto: el porcentaje de alicantinos que confían en familiares o allegados para cumplir o ejecutar a voluntad todo lo concerniente al entierro, funeral, bien de alma u obra pía es mayor en relación a quienes concretan sus deseos en misas, donaciones u otros elementos que los inscriben en la ortodoxia católica del momento.

En puntos anteriores se han manejado variables cuya interpretación es compleja, entre otras cosas por qué no se encuentran presentes en la mayor parte de testamentos. Sin embargo la gran mayoría de testamentos no presentan excesivas prescripciones. La tónica general es bastante simple. Junto a unas cláusulas piadosas repetitivas en las que el testador hace pública profesión de fe de forma más o menos profusa se nombra a un albacea, que suele ser un familiar o allegado[325], como depositario de su confianza en los

---

fueron retiradas las subvenciones por el obispo a causa de su enfermedad, argumento rebatido y negado por *El Eco de la Provincia.* En su testamento el abad, señala que el capital de su herencia asciende a 2000 pesetas, que posee una casita en Orihuela y que no tiene "hoy dinero propio de que disponer pueda , ni en metálico ni en papel ". Por su parte *El Constitucional* dedica sólo dos columnas para describir el entierro, haciendo también hincapié en la pompa con se desarrollaron las ceremonias.(Vid. números respectivos de diciembre de 1879).

[325] La confianza no siempre era depositada sobre un familiar. El caso del labrador Antonio Berenguer es uno de los varios ejemplos consignados. Casado y con 8 hijos, nombró como albaceas a su "amigo Ramón Santana Bertomeu y a su *compadre* José Gadea" (A.H.P.A. Fol. 1009-1014, Sig. 559). Por otro

menesteres religiosos derivados del óbito sin especificar ningún aspecto del ritual o donación a la Iglesia, (Vid. fig. nº 7).

Sería excesivo deducir de esta tendencia que casi toda la población alicantina que testó durante el Sexenio era indiferente a los instrumentos que el catolicismo presentaba para asegurar su vida en el más allá. La confianza de estas cuestiones en un familiar o en un amigo podía estar basada en la conversación, lo cual erradicaba la necesidad de especificaciones escritas. El ejemplo de Teresa Cerdá Jover puede resultar muy ilustrativo en este sentido. Esta mujer hizo testamento en septiembre de 1868, delegando en su esposo el funeral. Un mes más tarde, sin haber fallecido el cónyuge, redacta otro testamento en el que cambia de albacea y especifica un entierro de seis residentes. Además, en este segundo documento no deja ningún bien a su marido. Las más que probables desavenencias entre ambos han propiciado que un ceremonial funerario dado por supuesto en el primer testamento aparezca concretado en un segundo[326]. Por su parte Josefa Garrido Gimeno, una mujer soltera, vecina de Alicante, no señala en su testamento ningún aspecto sobre los oficios funerarios y siguiendo la tónica habitual, nombra albacea a su hermana a la que deja total libertad "para que disponga de su entierro, bien de alma y demás *encargos* que le tenga hechos y hacerle pueda"[327].

Otra prueba clara que apunta en la misma dirección la constituyen los albaceas eclesiásticos. Evidentemente se supone que quienes delegaban en sacerdotes sus últimas voluntades, aunque no dispusiesen un número de misas concreto o indicasen su deseo de ser amortajados con un hábito determinado, estaban cerca de la Iglesia[328]. A pesar de todo, en ocasiones la

---

lado en algunos testamentos se aprecia una diferenciación entre el albacea y el contador y divisor de los bienes del otorgante. Vid. Testamento de Nazario Fernández y de Josefa Iborra. (A.H.P.A. Ambos con la Sig. 960. Fol 389-391 y 905-909 respectivamente)

[326] A.H.P.A. Sig. 1001. En el caso de las monjas Magdalena Gosálvez e Isabel Ripoll la causa que justifica la ausencia de sufragios o mandas de otro tipo también es evidente. Perteneciendo las dos al orden eclesial la especificación de misas u otros elementos religiosos relacionados con su funeral están fuera de lugar ante la obviedad de su situación. (A.H.P.A. Sig. 1001 y 999 respectivamente). Vid también el codicilo de Vicente Gironés y Sogorb, canónigo de la Iglesia Colegial de San Nicolás (A.H.P.A., Sig. 546, Fol. 751-752)

[327] A.H.P.A. Sig. 471. Su testamento fue suscrito en noviembre de 1873.

[328] Existen varios casos de presbíteros nombrados albaceas. José Brotons Bellido y Teresa Blanch Moreno son un ejemplo de ello. A la seguridad que proporciona el elemento eclesiástico unen el lazo familiar ya que ambos delegan todo los concerniente al funeral y obra pía en sus respectivos hijos sacerdotes. (Vid. Sig. 252 y 471 del A.H.P.A). En otros casos el nombramiento de albacea es compartido. Junto a un

plena confianza de las últimas voluntades en albaceas eclesiásticos y su plasmación por escrito no garantizaba una perfecta ejecución de los legados dispuestos por el testador. Remedios Antonia Domenech, soltera y enferma redactó su testamento en 1869. Los legados de carácter piadoso son muy numerosos, especialmente los que conciernen a la Iglesia de San Juan. El producto de sus tierras, dinero en efectivo y alhajas para la Virgen constituyen el grueso de donaciones a la Iglesia, además del dinero destinado a misas por el bien de su alma. Sin embargo, José Sánchez, canónigo doctoral de la Iglesia de San Nicolás y albacea nombrado por esta señora en su testamento no consideró del todo justo este legado:

> "Deseando llevar a efecto lo dispuesto por la testadora y comprendiendo que la mejor manera de cumplir su voluntad será el favorecer a la prima hermana de la misma, Matilde Oliver Martínez, tanto por el cariño que en vida le profesara aquella, como por la escasez de recursos con que esta se encuentra por carecer de bienes de toda especie, penetrando de que el acto más menesteroso que pueda practicar en el ejercicio de su cargo, lo será el hacer donación por vía de limosna a la expresada prima de la finada de una casa de la pertenencia de esta".

Lógicamente la implicada agradece el gesto de José Sánchez por "haber interpretado de una forma tan digna la voluntad de su prima"[329].

Teniendo en cuenta que las últimas voluntades relacionadas con peticiones piadosas o legados religiosos no siempre aparecen explícitas en el testamento por considerarse implícitas en el nombramiento del albacea, a nuestro juicio es muy significativo el contraste existente en el grupo de testamentos analizados. Unos aparecen cargados de elementos religiosos e indicaciones para los albaceas, mientras que la mayoría, excepto las fórmulas piadosas de carácter formal y uso generalizado, pasan por alto cualquier otro tipo de petición religiosa. Como se ha dicho anteriormente, en estos últimos casos cabe una doble interpretación: el pío ejecutor conoce de antemano los deseos del otorgante respecto a los ritos de mediación que desea tras su

---

miembro destacado del clero aparece un individuo sobresaliente en la vida civil. Mª. Josefa Neyra y Dolores Ramón nombran al abad de la Iglesia parroquial de San Nicolás y al abogado, Francisco Forner Alcaráz, como píos ejecutores de sus legados y disposiciones testamentarias (A.H.P.A. Sig. 247 y 543 respectivamente)

[329] A.H.P.A. Sig. 546, Fol. 325-328 y Sig. 547, Fol. 1023-1029

muerte o existe una tendencia muy marcada hacia la indiferencia sobre cuestiones que en períodos anteriores habían sido consideradas cruciales en la vida del individuo. Desde nuestro punto de vista sería la mengua del valor que los fieles otorgaban a los ceremoniales religiosos vinculados con la salvación la que justificaría dicho contraste, aunque la explicación no es tan sencilla. Tenemos, de un lado, la adhesión de gran parte de la población a estos ritos; por otro, la constancia de que la mayoría de los otorgantes si no rechazan, muestran por lo menos un cierto escepticismo o pasividad a la hora de considerar la eficacia real de los instrumentos de redención que ofrecía el catolicismo, como prueba su omisión en los testamentos. Ariés o Vovelle en sus estudios sobre testamentos franceses atribuyen esas omisiones a un incremento en la confianza familiar que contribuiría a su progresiva erradicación. Siguiendo esta idea y extrapolando dicha hipótesis al tiempo y el espacio que encuadran nuestro análisis, a estas alturas del siglo XIX las peticiones de misas o de hábito, por poner un ejemplo, deberían ser vestigiales y sin embargo no lo son. Al mismo tiempo, si como afirman los defensores del catolicismo a ultranza, esta confesión imperaba de forma absoluta en cuerpos y mentes, la indiferencia no tendría cabida en la sociedad española del momento y por tanto las omisiones relacionadas con misas y exequias deberían ser testimoniales y no mayoritarias como evidencia la muestra analizada. Precisamente el contraste tan marcado entre quienes suscriben mandas para salvar su alma y quienes no lo hacen muestra que la sociedad de la época no era homogénea. Es decir, no se ajusta en su totalidad al modelo de religiosidad promulgado por el catolicismo oficial, pero tampoco es absolutamente indiferente en materia religiosa como apuntan los revolucionarios en la prensa y evidentemente no contempla al materialismo o el ateísmo como una alternativa al catolicismo. Existen indicios más que probables de que todas estas opciones se encuentran presentes en los testamentos analizados en mayor o menor medida. Así pues, la pluralidad en las actitudes y en la mentalidad es la interpretación más aceptable, frente a la explicación parcial y no por ello improbable que alude a un cambio en la concepción en las relaciones familiares que proponen otros autores.

I. 1.3.6. Otras cuestiones de interés

Ariés presenta en los estudios sobre la muerte ejemplos concretos para ilustrar sus interpretaciones. Son en algunos casos relatos cortos en los que se mueven personajes de carne y hueso que existieron en realidad. Su fuente de información no se circunscribe a los testamentos. Elementos procedentes de la iconografía o la literatura aportan al texto una gran dinamicidad[330]. Documentos, cartas o testimonios pertenecientes a archivos privados de grandes familias contribuyen a recrear ambientes[331]. En el análisis de los testamentos alicantinos hemos intentado huir en la medida de lo posible de las cifras y porcentajes para acceder a una perspectiva más humana sobre el fenómeno de la muerte y la religión. No nos ha interesado la muerte como objeto de estudio en sí mismo, sino como un campo más de investigación en el que pueden quedar al descubierto actitudes y mentalidades religiosas. Sin embargo, estos documentos son bastante áridos en cuanto a la narración de elementos relacionados con la vida de nuestros antepasados. Cuando se estudia la prensa o la literatura en un periodo tan rico en ideas como el Sexenio Democrático, la documentación notarial parece aún más desoladora. Su uniformidad requiere un esfuerzo enorme para captar detalles significativos en materia religiosa. La gran cantidad de opiniones o noticias que presentan esas fuentes contrasta fuertemente con el silencio de los testamentos. Éstos ofrecen información muy puntual sobre mandas religiosas o aspectos relacionados con la herencia, pero más allá de ese objeto de estudio resulta muy difícil salir del estereotipo que marcan sus fórmulas y peticiones. En pocas ocasiones se han podido identificar gestos o palabras que indiquen interferencias o discontinuidades en los moldes que imponía la oficialidad notarial, religiosa e incluso social. Algunas han quedado consignadas a lo largo

[330] VOVELLE se refiere al método de ARIÉS en los siguientes términos: "Las referencias múltiples de una cultura en facetas permiten al autor alimentarse de toda una gama de datos, tomados de todos los registros, desde la arqueología o la iconografía a los escritos religiosos o profanos, anónimos o conocidos (…) abreva en todas las buenas fuentes, siguiendo la técnica impresionista que le agrada (…) para colocarse en ese intervalo en el que las actitudes reflejan un sistema inconsciente de representaciones colectivas". Le achaca quizás la amputación "en sus dos extremos de la historia total de los hombres frente a la muerte; por una pare en sus condicionamientos sociales, económicos o demográficos (…) pero también, por la otra, en lo que pertenece a la ideología, sea esta religiosa, cívica, filosófica… o en el nivel de la expresión literaria o estética", en *Ideologías y Mentalidades,* pág. 39-40 ,

[331] ARIÉS llega a introducir testimonios familiares. En un capítulo dedicado a la muerte aparente y al miedo a ser enterrados vivos, este autor recurre a una historia que le contó su madre sobre un joven sacerdote que en 1826, en la ciudad de Burdeos, estuvo a punto de ser inhumado sin haber muerto. Su "resurrección" causó gran impacto entre la población". *El hombre ante la muerte.* pág. 333

de este trabajo con la intención de mostrar los hábitos más comunes de la comunidad en materia religiosa y sus alteraciones más notables. Seguidamente aludiremos a testamentos en los que además de la religiosidad se observan otros componentes en la vida del hombre, como el matrimonio y la legislación secularizadora, el miedo a la muerte o la presencia de modelos de conducta que escapan al molde moral vigente.

I.1.3.6.1. Vestigios de las leyes secularizadoras: la ley del matrimonio civil

En la mayor parte de testamentos no se consigna nada en torno a la secularización del matrimonio, teniendo en cuenta que estos documentos no son precisamente los instrumentos más adecuados para declaraciones relacionadas con la situación política o social del país. Sin embargo, en aquellos en los que se alude a la ley de matrimonio civil, instaurada legalmente en 1870, se observa un desconocimiento total por parte del otorgante. En los ejemplos analizados resulta evidente, como se verá posteriormente en el capítulo dedicado a esta cuestión, que los cambios celéricos que acontecieron en materia legislativa y gubernativa durante estos seis años pasaron en muchos casos por encima del ciudadano de a pie.

Según la exposición dirigida a las Cortes en 1870 por Eugenio Montero Ríos, ministro de Gracia y Justicia, la ley de matrimonio civil instituía que éste era el único capaz de producir efectos civiles en España, lo cual no implicaba la erradicación del matrimonio canónico. Los contrayentes podían celebrar la ceremonia religiosa cuando deseasen, aunque sin ningún efecto legal, quedando supeditada al matrimonio celebrado ante un juez municipal[332]. Su aprobación propició una enorme confusión en la opinión pública, especialmente alentada por la Iglesia, que auguraba efectos nefastos para la estabilidad familiar y que en su fuero interno veía cómo la revolución recortaba una vez más la capacidad de control social[333]. Este clima de confusión y el escaso tiempo transcurrido en el desarrollo de la ley repercutirían en su incidencia

[332] Vid. *Las Leyes Provisionales del matrimonio y del registro civil y reglamento general para su ejecución, con los modelos adoptados por la dirección general*, de 1870, citado por CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y Revolución en España,* Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 225-230

[333] Las pastorales de los Obispos Osma y Canarías evidencian claramente la opinión de la Iglesia al respecto. Vid. *La Revolución* en sus números del 15 y del 19 de Agosto de 1870. Por su parte *La República Española* en septiembre y octubre de 1870 señala que muchos curas predican "rabiosamente contra el matrimonio civil" amenazando a los fieles católicos con que "el que se case civilmente está

sobre la población. Muchos fueron los que siguieron contrayendo exclusivamente matrimonio ante la Iglesia[334], aunque los efectos derivados podían perjudicarles enormemente, sobre todo a la hora de realizar herencias o divisiones de bienes.

De los testamentos analizados sólo tres aluden directamente a este tema. En ellos se observa un deseo de prevenir las posibles consecuencias derivadas de no haber seguido la nueva legislación, aunque se desconocen sus efectos. El primero de ellos corresponde a Pedro Navas López, un empleado de contribuciones de 46 años que en su testamento de 1871 declara estar "casado canónica pero no civilmente". Este hombre no tuvo hijos e instituyó como única y universal heredera a su esposa "bien se la considere su esposa, bien se la tenga como una extraña, puesto que está en aptitud de poder hacerlo, para que como dueña absoluta y en ambos dominios disponga de todo a la muerte del otorgante" [335]. A finales de 1873 a la confusión en la aplicación de esta ley[336] había que añadir la propia descomposición de la República. Esta incertidumbre está presente en los testamentos mancomunados de José Antón y Antonio Campos. En ambos previenen los otorgantes que "para el caso de que la curadora legal que las madres tienen por derecho según la ley de matrimonio civil, fuese abolida, nombra por tutora y curadora de sus citados hijos a sus esposa"[337].

---

condenado y arderá sin remisión en los infierno durante la eternidad"

[334] "El matrimonio civil , introducido ha poco en la legislación de España, si bien todavía no ha arraigado en las costumbres, vino a simplificar las ceremonias y solemnidad de aquel acto trascendental para la familia", *El Independiente,* 22 de agosto de 1873. La opinión más optimista de *La Revolucion* en este sentido apunta en 1870 que "las aprensiones que infundía en las personas timoratas la consagración de su matrimonio por medio de la ley civil se van desvaneciendo"

[335] A.H.P.A. Sig. 958, Fol. 2089-2091

[336] Vid. CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución...,* pág. 230

[337] A.H.P.A., Sig. 559, Fol 1570-1577 y 1624-1627 respectivamente

I.1.3.6.2.2. Alteraciones en el modelo de conducta socialmente establecido

La conducta familiar y social de los españoles del XIX estaba marcada por la rigidez moral del catolicismo. La influencia de la Iglesia y el clero en la sociedad era evidente, no sólo "en las altas instancias de la vida política o del control económico, sino en la influencia que se entendía que la Iglesia ejercía sobre la vida privada y la cotidianeidad"[338]. Como apunta José Luis Aranguren la religión era vivida en España "mucho más como una actitud pública que como una auténtica disposición espiritual"[339], de modo que más allá de los alardes de autenticidad o de indiferentismo religioso, casi siempre declarado en el ámbito privado, lo importante era encajar correctamente en el modelo establecido. Tras el maniqueismo que intentaron transmitir los revolucionarios más progresistas de una burguesía liberal, avanzadilla de las libertades y la modernidad, frente al oscurantismo clerical y reaccionario aparece una estructura mental mucho más compleja. La sociedad burguesa imponía unos patrones de comportamiento muy conservadores, especialmente patentes en materia de moral sexual o de convivencia familiar, que coincidían plenamente con la moral católica[340]. Cualquier desvío público relacionado con el matrimonio o la familia eran signo de mala conducta propio de ambientes marginales, individuos excéntricos o errores cometidos para los cuales sólo cabía el arrepentimiento público. El testamento de Pascuala Bou Verdú puede ayudarnos a entender la difícil situación en la que podían encontrarse quienes no se ceñían a esos patrones. En su lecho de muerte, esta viuda, madre de una niña de padre desconocido pero "segura de su honradez", declaraba su adhesión al catolicismo. La gravedad de su estado, derivada del propio parto, justifica la premura con la que está redactado el documento. Con él pretendía asegurar en la medida de los posible el futuro de su hija indicando la "ilimitada confianza" que le merecían sus vecinos y padrinos de la niña, "únicas personas que la están favoreciendo", y "evitar que a su muerte se sustraigan algunos de sus cortos efectos"[341].

---

[338] DELGADO, M: *Las palabras de otro hombre,* Muchnick Editores, Barcelona, 1993, pág. 53
[339] ARANGUREN, J.L.: *Moral y Sociedad…,* Pág. 97
[340] ARANGUREN, señala en este sentido que esa coincidencia es sólo aparente porque aunque los principios son los mismos han sido "desnaturalizados en su verdadero sentido por la, a veces inconsciente, *mercantilización* de la existencia" inherente a la mentalidad burguesa. *Ibidem,* pág. 101
[341] A.H.P.A. Sig. 957, Fol. 663-666

También el caso de Ana Alonso y Gusaíns es muy significativo sobre las consecuencias legales derivadas de comportamientos excéntricos por parte de algunas mentes progresistas. Ante el notario Vicente Izquierdo Champoursin realizó una "Protocolización de perpetua memoria" en 1872. En ella indica ser viuda de Felipe Gil Sánchez, un destacado abogado "de ideas liberales", fundador del periódico *El Montepío*, que murió en mayo de 1868[342]. Parece ser que la citada señora convivió con el finado sin haber pasado por la vicaría hasta "después de cumplir los 60". Su situación económica era por tanto muy precaria, puesto que después de esa edad no era posible optar al derecho de viudedad, "que en otro caso hubiera tenido por los destinos que el difunto había desempeñado". Su única opción era solicitar del Tribunal de Primera Instancia de las Clases Pasivas las dos "mensualidades de supervivencia designadas para las viudas en su situación"[343].

Este caso evidencia que el escarnio público o la condena religiosa no eran los únicos inconvenientes relacionados con una conducta irregular. La situación legal de los afectados y en su caso, de su posible descendencia, podían constituir verdaderos problemas para la integración en el sistema. De ahí que hayamos encontrado varios intentos de subsanar por vía legal "errores" en los planteamientos de convivencia familiar. La situación del soldado de 24 años José Seguí Fuster es reveladora en este sentido. Gravemente enfermo intentó regularizar la situación de su compañera, la cual "a consecuencias de vivir matrimonialmente" con el otorgante tenía "síntomas evidentes de embarazo". La ausencia de mandas pías u otros legados piadosos , aunque señala ser católico y un "buen cristiano", evidencia cuales eran en ese momento sus prioridades: dejar arreglados los asuntos terrenales antes de morir para que su compañera no quedara en mala situación. Por ello afirma que tenía "concertado matrimonio con la misma", sin embargo, en caso de no poderlo llevar a cabo, deja todos sus bienes a ella y a su posible descendencia[344].

El reconocimiento de hijos naturales para legitimar su situación era una necesidad ineludible. En 1873 el profesor de música Francisco de Paula y

[342] RICO GARCÍA, M.: *Ensayo biográfico y bibliográfico...,* t. XIV, pp. 167-74
[343] A.H.P.A. Sig. 1010, Fol.1139
[344] A.H.P.A. Sig. 960, Fol. 925-926

Modonés reconocía a su hija nacida en 1868, fruto de la convivencia extramatrimonial con Carolina Amorós, alegando "no poder prescindir del deber que la naturaleza y la moral imponen"[345]. En idéntica tesitura se encontraba Josefa Orts, que deseaba legalizar la situación de su nieta nacida en 1862. La prematura muerte de los padres de la niña impidió arreglar la situación, pese haber contraído matrimonio dos años después de su nacimiento. Era necesario que en la partida bautismal desapareciese "hija de padre desconocido", por lo que Josefa constató ante notario la paternidad responsable de los padres afirmando que "una vez casados recogieron a la niña en Madrid y la criaron y la tuvieron constantemente a su lado hasta su fallecimiento"[346].

BIBLIOTECA VIRTUAL

I. 1.3.6.3. El miedo a ser enterados vivos

En gran parte de los testamentos analizados el otorgante encomienda su alma a Dios y el cuerpo cadáver "lo manda a la tierra de que fue formado"[347]. Sin embargo para algunos este último viaje debía hacerse con las debidas precauciones. Ariés sitúa los primeros síntomas de temor a la inhumación en vida en el siglo XVII, momento en el que comienzan a difundirse casos en los que se habla de la muerte aparente y de sus terribles consecuencias. La atención prestada por el cuerpo médico a estas cuestiones ahondó el temor de la población y en algunos casos hizo sonar la voz de alarma ya a mitad del siglo XVIII[348]. En el último tercio del siglo XIX, todavía persiste el eco de esos miedos, como demuestran algunas de las precauciones que los otorgantes suscriben en los testamentos y que coinciden en postergar la inhumación un tiempo para constatar que no se producirá la "resurrección"[349].

Según Ariés los médicos de finales del siglo XIX "que hablan nuestro lenguaje de hoy, rechazaban como una superstición sin fundamento experimental, sin valor científico, la idea de que la muerte aparente haya representado un verdadero peligro" y por tanto era considerada un

[345] A.H.P.A. Sig. 52m Fol 346-347
[346] A.H.P.A. Sig. 1013, Fol. 1574-1585
[347] En las encomendaciones del alma a Dios los otorgante utilizaron varios modelos cuya distinción no ha sido reflejada en este trabajo por considerar que su estudio es poco relevante para el resultado final del mismo
[348] Vid. ARIÉS, *El hombre ante la muerte,* pp. 329-382
[349] RIVAS ÁLVAREZ en su estudio sobre los testamentos sevillanos también constata algunos ejemplos

planteamiento irracional. A pesar de todo, el hecho de ser médico, conocer el funcionamiento del cuerpo humano y estar supuestamente al corriente de estas teorías no garantizaba la erradicación de estos temores ni siquiera entre algunos de ellos. El médico cirujano alicantino José Gallostra mostraba en este sentido estar más cerca del siglo XVIII que del XIX. En el testamento conjunto que realizó con su esposa, Concepción Pascual de Pobil, hija del barón de Finestrat, ambos prescribieron, además de numerosas mandas religiosas y misas, que sus cadáveres "sean depositados 24 horas después de su muerte en la sala o gabinete de nuestra casa y luego otras 24 horas en la capilla del campo santo"[350]. Según parece el gobernador cesante, José María Palarea, también dio crédito a este tipo de sucesos poco probados. En su caso no establece un tiempo previo a la inhumación sino que directamente encarga un ataúd que no tenga "cerradura ni sujeción alguna para que su tapa quede abierta"[351].

De los casos consignados en la serie testamentaria analizada, todos los que especifican algo en este sentido evidencian una elevada posición social y creencias religiosas arraigadas que se manifiestan en unas peticiones y mandas muy acordes con el ceremonial católico oficial. Sin embargo este dato no deja de ser meramente informativo, dada la pequeña muestra disponible. Así lo demuestran las propietarias Josefa García y Ascensión García. El miedo a ser enterradas vivas se manifiesta en estas mujeres con la prescripción de que su cadáver sea "depositado en su casa todo el tiempo que las circunstancias lo permitan sin darle sepultura hasta que señales evidentes e inequívocas indiquen su descomposición", para lo cual "quedará custodiado día y noche todo el tiempo que fuera necesario por personas de toda confianza"[352].

---

en este sentido, *Miedo y Piedad...,* pág. 113

[350] A.H.P.A. Sig. 546, Fol. 635-640

[351] A.H.P.A. Sig. 559, Fol. 977-981

[352] A.H.P.A. Sig. 258 y 559 respectivamente

I. 2. Cementerios y funerales

Nuestra primera intención a la hora de acometer el siguiente apartado era presentar el tema del cementerio centrado únicamente en las mentalidades. En este sentido el principal objeto de estudio no hubiese sido tanto la legislación secularizadora del Sexenio que permitió desvincular del poder de la Iglesia la propiedad del cementerio, pasando a depender del cabildo civil, como la contraposición "de la praxis del enterramiento civil"[353] frente a los enterramientos católicos, ambos entendidos como formas distintas de expresar una actitud ante la religión y ante la vida. Sin embargo en el caso de Alicante este aspecto ha sido imposible de determinar. Del antiguo cementerio municipal definitivamente clausurado en marzo de 1925, no se traspasaron todos los restos. La mayor parte de los personajes más relevantes del momento no aparecen registrados en el nuevo emplazamiento. Ni siquiera nombres tan importantes y significativos en la vida social, cultural y política alicantina, como Ausó o Maisonnave han podido ser localizados.

Así pues, variando obligatoriamente nuestro enfoque inicial, comentaremos en primer lugar el proceso de secularización experimentado por la necrópolis alicantina, desde el punto de vista legal, durante el Sexenio, pasando a analizar a través de alguna crónica, cómo se desarrollaban normalmente los enterramientos, para centrarnos finalmente en algunas de las escasas referencias periodísticas disponibles en torno al funeral de personajes relevantes en la vida de la ciudad, vinculados al ideario progresista.

[353] JIMÉNEZ LOZANO, habla sin embargo de la imposibilidad de trazar "un mapa del inconformismo sociopolítico y religioso de España", porque "el enterramiento católico no siempre puede conectarse de una manera segura con la ortodoxia y con una fe muy viva y, a la inversa, el enterramiento civil con la increencia, la heterodoxia y el inconformismo, en *Los Cementerios Civiles y la heterodoxia española,* Taurus, Madrid, 1978, pág. 9

I.2.1. La secularización del cementerio de Alicante: enfrentamiento entre cabildos.

Gonzalo Vidal Tur en su obra sobre el antiguo cementerio de San Blas califica la tradicional tutela eclesiástica sobre el "Campo Santo" como de "esmerada", considerando que es "una institución puramente cristiana, como indica su nombre *Cementerio*, que significa dormitorio, porque para el cristiano la muerte no es destrucción ni aniquilamiento, sino paso a otra vida mejor". A su juicio, durante el Sexenio esta situación fue truncada y la ciudad "se vio en un grave aprieto, ya que se encontró sin lugar adecuado para enterrar a los muertos, puesto que aquellos munícipes en posesión injusta del cementerio del Cabildo, ni lo ampliaban, ni construían el que prometían. Las promesas y proyectos lanzados a la pública opinión y al pueblo alicantino fueron sólo palabras y nada más que palabras que el tiempo se las llevaba". Según Vidal Tur, "aquel pueblo y aquella opinión" en 1874 estaban ya cansados de tanta palabrería, ante la necesidad extrema que sentía de lugares aptos para sus enterramientos, se mostraba frente al ayuntamiento; la comidilla diaria de los alicantinos era la murmuración contra los munícipes revolucionarios". Finalmente la devolución del Campo Santo se produjo el 17 de marzo de 1875, tras la consiguientes reclamaciones "de todas las fuerzas vivas de la población" y el general aplauso de la ciudad[354]. En estos términos describe el presbítero los seis años en los que el cementerio paso a formar parte de la potestad civil. Desde su particular óptica, ésta medida que simbolizaba para los revolucionarios uno de los peldaños fundamentales de la secularización, junto a la libertad de cultos y el matrimonio civil, quedaba reducida a una simple consecuencia de los caprichosos vaivenes revolucionarios. Estas ideas resumen el sentir del orbe eclesiástico frente a las medidas gubernamentales en la materia. Un sentimiento que a pesar del aparente rechazo unánime y contundente por parte de la Iglesia hacia el proyecto, no todos los prelados compartieron con la misma intensidad. En el caso que nos ocupa se contrapone la actitud del arzobispo de Valencia, Mariano Barrio, frente a la de su sufragáneo, el obispo oriolano Pedro María Cubero. Ante el primer embate secularizador promovido por las Juntas, el prelado valentino "opuso dificultades

[354] VIDAL TUR, G.: *El Cementerio de San Blas de Alicante. Estudio histórico monográfico*, Alicante, 1960, pp. 25 y 42

al pase de los cementerios a la administración civil", mientras que Cubero, "de acuerdo con la resolución de la Junta Revolucionaria alicantina, "dio las órdenes oportunas" al clero de su diócesis, "para que desde luego se hiciese entrega, por los curas a las municipalidades, no sólo de su administración, sino también de sus terrenos y papeles concernientes a ellos"[355]. Otra cosa sería que todos los párrocos secundaran las órdenes episcopales. La prensa informa de que algunos párrocos "pusieron ciertas dificultades a hacer la entrega de que se trata, apoyándose en ciertas disposiciones de la legislación que venía rigiendo a nuestro país desde tiempo inmemorial"[356].

Con el tiempo la actitud de Barrio no cambiaría. En el *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia* de septiembre de 1871 expresaba en los siguientes términos su posición intolerante ante el decreto gubernamental aprobado en junio de ese año. La posibilidad de que el cementerio católico y el civil compartan la misma entrada:

".....no debe imponerse a ninguno de los cementerios, porque no tiene razón de ser (....). Nuestra religión católica apostólica romana no se concreta en sus maternales oficios a la vida del hombre, sino que acompaña su cadáver con preces y rito especial hasta dejarlo en el sepulcro. El que puedan encontrarse el Ministerio católico o el ministerio de una secta cualquiera es un cuadro tan repugnante, tan desconocido como inconveniente y hasta ridículo. El católico pueblo español no puede contemplarlo con frialdad. Son además los cementerios una propiedad sagrada de los católicos y no pueden ser privados de ella con arreglo al mismo código vigente"

Contrastan las recomendaciones de Cubero a sus diocesanos frente a las del prelado valentino:

1º. Si alguno de los señores alcaldes de los pueblos enclavados en este arzobispado, solicitara del párroco la llave del cementerio para destinar una parte del terreno que en el mismo se contiene y que por lo tanto es sagrado, para destinarlo a cementerio de los que mueren fuera del gremio de la Santa Iglesia Católica, expondrán con todo el respeto y urbanidad que se merece a la autoridad local y que deseamos se conserve siempre para edificación del pueblo, que a tal exigencia no es posible acceder porque aquel lugar está santificado por la Iglesia y sería una abominable profanación el consentir que se mezclen las cenizas de nuestros padres, que con tanta gloria profesaron la religión católica, con los de los

[355] *El Comercio,* 21 de octubre de 1868

que desagraciadamente han vivido y muerto tan distantes de las respetables creencias de aquellos.

2º. En caso de que el decreto del 16 de junio se cumpla deberá hacerse por los ayuntamientos un cementerio independiente a la parte exterior del católico, en donde con toda la decencia y respeto que se merecen lo restos humanos sean depositados los cadáveres de los que no pertenecen al gremio de la iglesia (...). Para si desgraciadamente las prudentes insinuaciones de los párrocos fueran desoídas en asunto tan importante, tengan estos entendido que el hecho sólo de dar sepultura al cadáver de un infiel o protestante en el cementerio deja a este profanado y desde aquel momento no podrán los católicos ser enterrados en él, ni aproximarse la cruz parroquial"

No todo "aquel pueblo y aquella opinión cansada" a la que se refería Vidal Tur, compartían la misma actitud intolerante respecto a la cuestión del cementerio y mucho menos las fuerzas progresistas que abogaban por la secularización plena de la sociedad. La opinión pública local se haría eco de la cuestión. *La Revolución,* relacionaba la consideración de estos establecimientos como puramente civiles, locales y por tanto dependientes de la administración municipal, como una consecuencia directa de la libertad de cultos y un avance hacia la igualdad social. "En los cementerios meramente civiles caben lo mismo el católico que el judío, el protestante que el mahometano. En la tumba concluyen todas las distinciones y la civilización moderna lo reconoce así"[357]. Alaba el hecho de que se prohíba "toda señal exterior de culto en los cementerios" y que al mismo tiempo no se pongan trabas a que "la familia, los amigos del difunto y hasta los extraños, celebren los ritos que tengan por conveniente". Es sin duda "una consecuencia natural de la libertad religiosa y es tanto más trascendental en la vida de los pueblos, cuanto que ya no podrán repetirse los conflictos entre las autoridades civiles y eclesiásticas sobre la sepultura de aquellos que han muerto fuera del gremio de la iglesia y que tantos disgustos han causado a las familias". Además, esta medida permitirá que las personas "que hayan muerto en la pobreza" tengan garantizado un entierro "con el decoro y respeto que hoy se echan de menos"[358]. *El Eco de Alicante* afirmaba en la misma línea que el cementerio es un lugar "eminentemente municipal" y que los católicos no tenían nada que

[356] *El Comercio,* 6 de noviembre de 1868 (comentario escrito por Nicasio Camilo Jover)
[357] En su número del 21 de marzo de 1869
[358] *La Revolución,* 31 de marzo de 1870

temer con la nueva legislación puesto que podían "seguir bendiciendo y consagrando cuantas veces quieran sus sepulturas, sus patios, sus departamentos"[359]. *La Tertulia* optaba por atribuir a la secularización de los cementerios un carácter intrínseco a la propia revolución y a la necesaria aconfesionalidad estatal:

"Las revoluciones sino han de ser movimientos militares y simples motines, se han de dar a conocer por sus resultados, beneficios para la libertad y adelanto de la humanidad. Así es que vemos a fines del siglo pasado a la revolución francesa tratando de levantar el espíritu público, y volver por los derechos ultrajados, y si bien es cierto que tal vez no supieron llenar su misión los que debían haber encauzado la revolución en los primeros momentos, nadie podrá negar que fue un paso dado hacia el progreso (....). Sí hora era ya se deslindasen bien los campos; y el Estado que no tiene religión y que no puede ni debe tenerla, ejerce un derecho indiscutible al aprobar una ley, que era una necesidad dado el estado actual de la sociedad, desde que se estableció la libertad de cultos"[360]

Las disposiciones municipales en este terreno fueron desde el principio muy claras en torno a la necesaria dependencia del cementerio respecto de la autoridad local. Como señalábamos anteriormente, entre las medidas adoptadas por la Junta Revolucionaria, "convencida de la justicia de la pretensión", se resolvía que "la autoridad eclesiástica haga desde luego entrega al ayuntamiento, así de aquel lugar, sus oficinas, y terrenos anejos, como de todos los antecedentes que a el se refieran"[361]. Entre las iniciativas más interesantes relacionadas con su gestión destaca la búsqueda de otros referentes municipales para encuadrar la nueva situación. Al igual que en el caso del matrimonio civil y las continuas alusiones a la ciudad de Reus, "se pidieron antecedentes sobre la cuestión de los cementerios a otros alcaldes de Madrid, Barcelona, Cádiz, Sevilla y La Coruña". En una de las sesiones de cabildo se comentó la recepción de varios reglamentos entre los que se destaca el del cementerio de Barcelona "que presenta bastante analogía entre la situación en que aquí nos encontramos respecto al cementerio y lo que allí

[359] En su número del 21 de julio de 1869
[360] En su número del 21 de enero de 1873. En el número correspondiente al 30 de enero de ese mismo año alude a la secularización de los cementerios como de la posibilidad de mantener "la integridad humana hasta el sepulcro, hasta la muerte".
[361] AMA, Cabildos, Sesión ordinaria del 16 de octubre de 1868

ocurrió antes de formarse el citado"[362]. La correspondencia municipal evidencia que además de Barcelona también respondieron a la Corporación alicantina, las otras ciudades requeridas. Cádiz se muestra en este sentido la ciudad más progresista en materia de secularización, puesto que afirma que "desde el año 1800 en que fue construido por el Excmo. Ayuntamiento el cementerio de esta ciudad, ejerce el municipio sus acción directa sobre él sin intervención alguna de las autoridades eclesiásticas". Madrid respondía que no se regía por reglamento alguno. La cuestión del cementerio también constituía objeto de debate en aquella ciudad, aunque no podía plantearse por la corporación "hasta que se secularizasen aquellos". Por su parte La Coruña afirmaba en su misiva que "se están preparando los oportunos trabajos para introducir en el reglamento de su Campo Santo las Reformas que los adelantos de la época y las reglas de la buena higiene aconsejan", mientras que en Sevilla únicamente aducen alguna "variación" concerniente a "los sistemas sepulcrales, por haberse suprimido los de párvulos y sacerdotes, toda vez que estos tienen panteón particular"[363].

Pero el problema de la secularización del cementerio no se limitaría al traspaso de potestad entre ambos cabildos, sino a los problemas económicos derivados de su aplicación. En este caso, como en otras tantas iniciativas acometidas durante el período, el idealismo modernizador chocaba con la mala situación presupuestaria del cabildo y "el lamentable estado"[364] en el que se encontraba el citado establecimiento[365]. El ayuntamiento de Alicante puntualiza que a pesar de haberse "hecho cargo de su administración no ha adquirido por eso sus propiedad, la cual tiene el cabildo Excmo. cuyo derecho está inscrito en el registro del partido y de aquí resulta que este municipio no puede otorgar a los solicitantes de terrenos escrituras de la propiedad, pues no

[362] AMA. Cabildos, 17 de febrero de 1870

[363] AMA. Correspondencia, Arm. 53 T. II, 1869. (Las cartas fueron suscritas el 27 y 29 de noviembre de 1869

[364] Situación que se agravaría a raíz de la epidemia de fiebre amarilla, decidiéndose que el establecimiento quedara cerrado al público el día de difuntos de 1871, ya que "podría ser peligros para la salud pública el permitir que el día 1 del próximo noviembre se abra aquel sagrado local para recibir como de costumbre otros años, las visitas del vecindario", en AMA., Cabildo, sesión ordinaria del 19 de octubre de 1871. Sin embargo en los años subsiguiente se acordó igualmente prohibir la entrada al público ese día, aduciendo igualmente el mal estado del cementerio, previo dictamen de los médicos. AMA. Cabildos, 21 de octubre de 1872 y 24 de octubre de 1873.

[365] AMA. Cabildo, sesión ordinaria del 15 de noviembre de 1869. Para levar a cabo un balance de la situación se nombró una comisión oficial que "proponga las mejoras de que sea susceptible".

las tiene, ni podrá llegar a tenerlas, no mediando algún pacto o concordia". Se propone para solucionar el problema y sobre todo evitar que el cementerio siga siendo "un lugar inmundo", crear una comisión mixta integrada por eclesiásticos y munícipes[366] . En la sesión celebrada una semana después, los problemas derivados de que la administración y la propiedad del lugar no fueran coincidentes seguían siendo el principal escollo para la aplicación práctica de la secularización. El cabildo civil tenía las manos atadas, proponiéndose como soluciones alternativas para recaudar fondos con vistas a llevar a cabo una ampliación del establecimiento preexistente, la expropiación de terrenos circundantes, la "invitación" a todos los "propietarios y personas acomodadas de la población" a que contribuyeran generosamente o el "cobro de los derechos de fosa" que podrían ser más beneficiosos que los que cobraba la iglesia cuando estaba a su cargo la propiedad y administración del cementerio". Esta especie de impuesto sería directamente proporcional a la ostentosidad con que se celebrasen los entierros[367]. Otra alternativa era construir un nuevo cementerio, teniendo presente que "el proyecto de secularización de cementerios pendiente de aprobación en las Cortes, según el cual no debe haber en dichos lugares, iglesia, capilla, ni otra señal de templo ni culto público ni privado y que sólo se permitirá el uso de los signos religiosos que sus poseedores tengan por conveniente colocar en las sepulturas particulares"[368]. *La Revolución* se hacia eco de éste "acuerdo por unanimidad" ante la propuesta de construir un nuevo cementerio en el llamado llano de las Balsas, donde puedan tener sepultura decente todos los individuos que fallezcan, cualquier que sea la religión que en vida profesaron". Al citado periódico le parece "inútil encarecer la importancia de esta medida que viene a ser la consecución natural de la libertad de cultos consignada en la Constitución del Estado, pues es tiempo ya de que desaparezca esa intolerancia religiosa tan

[366] AMA. Cabildos, 17 de febrero de 1870

[367] "-Cuerpos mayores sin entierro, 4 rs; cuerpos párvulos sin entierro, 2rs.
-Cuerpos mayores con entierro de cura y cruz, 6rs; Cuerpos párvulos con entierro de cura y cruz, 3rs.
-Cuerpos mayores con entierro llamado de seis, 12rs; Cuerpos párvulos con entierro llamado de seis, 6rs.
-Cuerpos mayores con entierro llamado de nueve; 26 rs.; Cuerpos párvulos con entierro llamado de nueve 10rs.
-Entierro general con pompa en cuerpos mayores, 60rs; Entierro general con pompa en cuerpos párvulos, 30rs". Uno de los concejales propuso que "no se exigiese retribución alguna por los cadáveres de los pobres de solemnidad que se entierren en la fosa común". En AMA. Cabildo, sesión de 24 de febrero de 1870

[368] AMA. Cabildos, Sesión ordinaria del 7 de abril de 1870

arraigada en España y de que entremos a formar parte de las naciones más civilizadas donde se respetan y confunden todas las religiones conocidas"[369]. La consecución de éste objetivo chocaría finalmente con las estrecheces económicas y el escaso tiempo en que estuvo vigente la nueva legislación[370].

I. 2.2. Varios caminos al cementerio

Fuera de los testamentos son muy escasas las descripciones sobre los ritos que envolvían el funeral y el enterramiento de un difunto. En este sentido la *Crónica* de Rafael Viravens nos ofrece una información bastante detallada sobre las costumbres del pueblo alicantino en estos trances. Contrasta la situación de principios de siglo XIX en la que cuando acontecía "el fallecimiento de alguna persona los parientes cubrían de paños blancos el mueblaje de las habitaciones de la casa mortuoria; se despojaban estas de los pabellones que las exornaban, se guardaban los objetos de adorno que existían sobre las cómodas y mesas, se colgaban al envés los cuadros y espejos de las salas; y si el difunto era el cabeza de familia, se hacían desaparecer los roda-pies y las macetas que había en los balcones del edificio". Además al difunto se le amortajaba con el hábito de algún religioso o con la ropa de su uso y si el cadáver era de alguna doncella, las amigas visitaban la casa de los vecinos, pidiendo cintas y flores artificiales para adornar una palma que llevaban, la cual ponían después sobre el cadáver que aparecía vestido con un hábito y toca semejantes a las que usan las monjas, adornado su cabeza una corona de flores". Según describe Viravens, una vez terminado "el Oficio de sepultura, el difunto era trasladado al Campo-Santo, precedido de algunos pobres de solemnidad con hachas encendidas, si la familia estaba acomodada, siguiéndole sus amigos que le acompañaban hasta las afueras de la población y muchos hasta el mismo sepulcro, ante el que rezaban algunas oraciones".

El cronista alude a una progresiva interiorización de la religiosidad al comparar los ritos que solían seguirse a principios de la centuria respecto al

[369] *La Revolución,* 10 de abril de 1870

[370] "Para el nuevo cementerio y conservación del actual se han presentado 7.500 pesetas. Los que suscriben han creído conveniente hacer en este particular una separación de conceptos, destinando para el nuevo cementerio 3.500 pesetas por las razones expuestas al tratar de al construcción de una nueva cárcel y 1.500 pesetas para conservación del actual. De este modo la total asignación del artículo que nos ocupa asciende a 10.000 pesetas queda reducida a 7.500". AMA. Cabildos, Sesión extraordinaria celebrada el 16 de enero de 1871

periodo objeto de estudio. Señala que en "nuestros días ya no se hacen las exageraciones que, al ocurrir el fallecimiento de alguna persona se efectuaban en las casa mortuorias al comenzar el presente siglo. Si bien aquellas estuvieron en uso los años 1840 al 1850, al fin desaparecieron por aconsejarlo así el buen sentido, pues no es racional que por efecto de una defunción, se cubra con el mueblaje de la casa mortuoria, se altere el orden de los objetos que adornan las salas, se despliegue en los lutos aquella severidad que observaron nuestros mayores y se festeje a los cadáveres de los niños con bailes, músicas y cánticos que debían mortificar a los padres, hermanos y deudos que lloraban la pérdida de seres queridos". En cambio "hoy nuestros paisanos guardan sus lutos con el debido recogimiento, la exposición de los cadáveres en las casas no está revestida de formas aparatosas, y los entierros se celebran con mucha severidad". En los últimos años Viravens advierte que "la mayor parte de los cadáveres", son "conducidos al cementerio sin pompa funeral; pompa que las familias reservan para las exequias fúnebres que tienen lugar en los templos en el tercero, séptimo o noveno día de sus duelos"[371].

El mismo año en el que se publicaba esta *Crónica* la "revista religiosa, literaria y científica", *El Semanario Católico,* incidía igualmente en la ausencia de pompa en los entierros celebrados durante el Sexenio, etapa en la que "establecida, o por lo menos consentida en aquellos días la libertad de cultos, se secularizó prácticamente este cementerio católico, llevándose muchos cadáveres sin pompa alguna religiosa y hasta encontrándose a las veces abandonados allí los difuntos"[372]. Según esta misma publicación la modestia en los enterramientos no sólo es atribuible a ese período. Un artículo posterior describe la situación y los problemas de la necrópolis presentando cifras fundamentadas en:

".....un trabajo estadístico sobre la relación que existe entre los que pidieron y prescindieron de toda clase de pompa fúnebre en el pasado año de 1875, cuyos resultados son desgraciadamente, por este y por otros motivos, altamente desconsoladores. De 621 defunciones que ocurrieron, solamente asistió el clero a 52 entierros de adultos y a 9 de párvulos: 109 fueron del llamado de Cura y Cruz; y en la mayoría, esto es, en los 451

[371] VIRAVENS PASTOR, R.: *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel Ciudad de Alicante,* Alicante, 1876, pp. 356, 357, 359, 360
[372] *El Semanario Católico* 25 de noviembre de 1876

cadáveres restantes no se cuidaron sus familias de cumplir con éste último deber impuesto por la misma naturaleza antes que por la religión, bien sea por su extremada pobreza, bien por las modernas predicaciones que, mintiendo la exaltación del hombre, le rebajan al nivel de lo brutos, negando su origen divino y la alteza de sus destinos en otra vida mejor, en la vida perdurable con terminamos el símbolo de nuestra fe católica, recibida de los labios mismos de los apóstoles"[373].

Los datos que aporta este texto, al igual que la información que nos proporcionan los testamentos, aluden a una preeminencia de la sencillez a la hora de preparar "el último viaje", ya fuera por unas convicciones religiosas más apegadas a la interiorización de la fe, por posiciones cercanas al indiferentismo, por la inexistencia de tales convicciones o simplemente por un menor poder adquisitivo. Ni siquiera el análisis pormenorizado de la actitud que en este sentido mantuvieron algunos individuos a la hora de determinar su última voluntad permite adivinar claramente, salvo algunas excepciones, el verdadero motivo que impulsaría hacia un alejamiento de las estridencias religiosas en los entierros. Incluso las posiciones más extremas y militantes en la materia son difíciles de verificar. El estudio realizado por Dumons y Pollet sobre los entierros civiles y el anticlericalismo en Lyon revela esa dificultad ante la imposibilidad de distinguir en muchos casos un entierro civil de aquel que se desarrolla "sin ceremonia religiosa"[374].

Quizás si de la masa anónima pasamos a analizar la actitud en estos trances de algunas personalidades "socialmente influyentes" logremos dilucidar algún aspecto más sobre militancias, indiferencias o creencias. Sin embargo la escasa información disponible en este sentido, impide, como señalábamos en un principio, la posibilidad de establecer conclusiones definitivas. Por ello hemos recurrido a presentar dos formas distintas de concebir el "ultimo viaje", representadas por sendas figuras del republicanismo septembrino: Eleuterio Maisonnave y Ramón Lagier.

---

[373] *El Semanario Católico,* 2 de diciembre de 1876

[374] DUMONS, B. y POLLET, G.: "Enterrament civil et anticléricalisme à Lyon sous la Toisième République (1870-1914), en *Revue d'histoire moderne et contempore,* Société d'histoire moderne et contemporaine, T.XXXVII, juillet-septembre 1990, pág. 483

I. 2.2.1. La pompa funeraria de un insigne republicano: Eleuterio Maisonnave

La trayectoria pública de Eleuterio Maisonanave es de sobra conocida y muy elogiada, por parte de sus correligionarios políticos. Su personalidad, algo más controvertida, también sería puesta de manifiesto en numerosas reseñas y apuntes biográficos tras su muerte acontecida el 5 de mayo de 1890. En este sentido se expresa precisamente José Mariano Milego, que en su "Apunte biográfico" atribuye al personaje la encarnación "del espíritu de la época", lleno de "contradicciones y de armonías, de gigantescos empeños casi utópicos y de realidades prácticas y positivas, de sacudimientos febriles y de quietismos y madureces de razón, fruto de la filosofía más sana". Perfila al hombre político como ajeno a "desvanecimientos de populachería", caracterizando sus "afirmaciones de madurez y de razón serena, equilibrando así, dentro del eclecticismo que sellaba todos sus actos, las fogosidades e impulsos de una mente juvenil, preñada de turbulencias y arrebatos y las aspiraciones justas y legítimas de un alma apasionada por el triunfo de la razón y del derecho". Sus vaivenes personales y políticos son puestos de manifiesto en numerosas ocasiones como "amplitudes y adaptaciones en sentidos encontrados, que no a todas las inteligencias les es fácil conseguir", asimilando su conducta acomodaticia como parte de "su elasticidad y facundia poderosa". Sin embargo en situaciones extremas demostraría siempre una "voluntad indomable, enérgica, resuelta templada por la lucha". Hasta sus adversarios políticos le reconocían una gran contundencia en determinadas situaciones. Así lo pone de manifiesto Manuel Antón al vincular su figura con "la más horrorosa borrasca que ha corrido la nación española", refiriéndose a los acontecimientos de Alcoi de 1873. Las medidas que tomó entonces como ministro de la Gobernación para atajar la situación y "salvar la nave del Estado" evidenciarían su amor por el orden[375].

En ninguno de los homenajes y las crónicas que surgieron para conmemorar su muerte se hace referencia directa a la naturaleza de sus creencias religiosas. Antón Ogdalio en su "¡Honor a su memoria!", publicado en

[375] *El Ateneo,* 30 de abril de 1896. Sobre las actuaciones de Eleuterio Maisonnave como Ministro de la Gobernación vid. GUTIERREZ LLORET, R.A. "El conservadurismo republicano en la crisis de la 1ª República: Eleuterio Maisonnave y la reorganización de la Milicia Nacional", *Investigaciones Históricas,* num. 14, Universidad de Valladolid, 1994, pp. 159-169

el mismo número, afirma que la existencia de Maisonnnave estuvo consagrada "al culto de un ideal: la Democracia y la República", añadiendo que "en lo político, tenía la fe del creyente y la consecuencia del apóstol". Tampoco Manuel Rico, en su extensa reseña sobre el personaje hace referencias explícitas en este sentido. Afirma que sus estudios de bachillerato en el Instituto de la ciudad fueron momentáneamente truncados porque "su familia se empeñó en que había de seguir la carrera eclesiástica, para lo que en 1852 se trasladó a Orihuela e ingresó en el Seminario de San Miguel", cursando dos años de filosofía". Sin embargo el cierre del establecimiento "por los acontecimientos políticos del bienio" y "su poca o ninguna vocación" propiciarían que volviese a ingresar en el Instituto. Un falta de vocación que sin embargo no sitúa a Maisonnave en el extremo anticatólico. Al igual que muchos prohombres de su generación concebía la religión como un eficaz instrumento de moralización y contención social. Así por ejemplo, para solucionar las malas condiciones laborales de la fábrica de tabacos propone que el obispado, propietario de los terrenos donde estaba ubicada, accediera a su ampliación haciendo uso de la Iglesia de Iglesia de la Misericordia, construyendo otra para el barrio de San Antón". Su posición ante el catolicismo, dentro de la corrección, no debió nunca traspasar esos límites. En 1889 el Ayuntamiento le pidió que intercediese ante el gobierno, en su calidad de diputado, el traslado del obispado de Orihuela a Alicante, en virtud de la disposición suscrita en el concordato vigente que hacía coincidir la capital provincial con la diocesana. Maisonnave justificaba su negativa aduciendo que "harto han relajado ya pasadas torpezas e insanos egoísmos, los vínculos de la capital y pueblos de la provincia para que yo prestase mi apoyo a obra tan funesta de quitar a Orihuela toda su significación y toda su importancia, a cambio sólo de proporcionar a algunas gentes la satisfacción de tener cerca al Obispo y de convertir nuestra Colegiata en Catedral"[376].

Entre las reseñas periodísticas escritas tras su muerte destaca la del periódico madrileño *El Globo* que resalta su "civismo" y su "adhesión a la república conservadora". Describe algunos aspectos del traslado de sus restos a la estación de ferrocarril en los siguientes términos: "en la cámara mortuoria

[376] Carta de Maisonnave al director de *El Graduador* donde expone sus particulares soluciones a "los problemas del vecindario", en RICO GARCIA, *Ensayo biográfico y bibliográfico..,* t. II, pp. 309 y 313

yacía embalsamado el cuerpo del finado dentro de un sencillísimo ataúd de acero pues así lo exigía una de las disposiciones testamentarias referentes al enterramiento". Sobre la comitiva que acompañó al féretro hasta el tren que lo traería a Alicante, la crónica resalta "una inmensa muchedumbre de todas las clases sociales, desde ministros y próceres a obreros modestísimos". Ya en Alicante, *El Graduador* del 7 de mayo detallaba algunos aspectos de un funeral tradicionalmente católico. La sencillez a la que aludía la mencionada cláusula testamentaria dejaría paso a una gran pompa, quizás más relacionada con su dimensión pública en la ciudad que con los verdaderos deseos del finado. "La mayor parte de las tiendas de comercio cerradas, los balcones del tránsito con colgaduras negras o enlutadas y ostentando coronas en el centro". Del sencillo ataúd que describía *El Globo* pasamos "al suntuoso féretro" que fue colocado sobre "la carroza imperial traída a propósito desde Novelda", aunque luego, en otro pasaje de la crónica vuelve a convertirse en un "severo féretro negro". En la plaza de San Francisco le aguardaba todo el clero de las dos parroquias y ayudantía de Alicante, con sus tres cruces alzadas, entonando las preces de ritual y los fúnebres responsos. Tras el paso de la comitiva por las calles de la ciudad se llegaría a la "Colegiata de San Nicolás, que también fue pequeña para recibir a la multitud que la llenó por completo". Allí se cantaría una "solemne misa de *requiem* con toda la pompa y solemnidad de estos oficios religiosos". Rico García eligió el diario *La Tarde* para describir el fausto acontecimiento, "por no representar ninguna tendencia política y ser por lo tanto eco fiel de la opinión pública"[377]. Este periódico añade al describir el cortejo fúnebre un signo funerario muy indicativo sobre una mentalidad tradicional en cuanto al valor de la pobreza como mediadora en el mas allá: un acompañamiento de pobres "de solemnidad" y "acogidos de las Casas de Beneficencia con hachas encendidas" abría la comitiva. Además en este caso el sencillo féretro de acero, mencionado anteriormente, presentaba "magníficas incrustaciones". Nuevamente *El Globo* en su número del 10 de mayo aporta datos sobre el entierro. Señala un aspecto interesante relacionado con la misa de difuntos oficiada por el clero de San Nicolás. La atribuye a "la iniciativa del cabildo" que quiso de esta forma asociarse "a la soberana manifestación de todo el pueblo". Todo lo cual hace bastante difícil dilucidar cual fue la verdadera

[377] *Ibidem,* pág. 320

última voluntad de Maisonnave. Sin embargo si sus últimas disposiciones testamentarias hubieran respondido a una actitud anticatólica correspondiente a la contundencia de su carácter, puesta de manifiesto anteriormente, estos funerales no hubieran sido tan marcadamente religiosos.

I.2.2.2. Militancia anticatólica hasta el final: Ramón Lagier

Ramón Lagier fue uno de los más destacados impulsores de la septembrina no sólo en el plano local sino también nacional, y quizás, junto con Maisonnave pero por vías distintas, uno de los republicanos que mayor proyección tuvo en el panorama político del país. Uno de "los bravos marinos que lanzaron en Cádiz el grito de independencia", recibió el agradecimiento de la Junta Revolucionaria de Alicante que reconocía al "ciudadano" Lagier, su contribución "de una manera tan eficaz al glorioso éxito de la revolución que acaba de arrojar del trono español el último vástago de una raza funesta para todas las naciones en que ha imperado"[378].

Su abierta militancia espiritista y anticatólica sería reiterada en numerosas ocasiones, como veremos posteriormente en las breves reseñas sobre las figuras más relevantes del espiritismo. Este librepensador, colaborador habitual en *Las Dominicales del Librepensamiento*, expresaba ya antes de su muerte su idea sobre los entierros sin ceremonias religiosas a raíz del "fallecimiento o sea la desencarnación de mi íntimo amigo y correligionario D. Pedro Juan Ors, que vivía en Cádiz, aunque había nacido en Benidorm, ejerciendo honrosamente la profesión de corredor de comercio". Él sería precisamente quien iniciaría a Lagier en el espiritismo, "cuando nadie en España tenía conocimiento de sus fenómenos ni de tan sublime y trascendental filosofía". Su trayectoria ideológica y el hecho de que fuera enterrado en Cádiz, "una gran ciudad culta e ilustrada, a pesar de ser un tanto levítica", justifica, según Lagier, que el evento haya sido "puramente laico". En el mismo número de *La Revelación* donde describe este acontecimiento alude a la muerte del "hijo de un labrador muy acomodado" de Elche, cuyo padre "es un espiritista bastante esclarecido y su madre medium vidente de verdad probada. Ambos

[378] Carta dirigida a Ramón Lagier, fechada el 15 de octubre de 1868, firmada por todos los miembros de la Junta y que se incluye en la obra de PEDRO IBARRA, *R. Lagier, Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del Buenaventura*, Francisco Fernández Díaz, Elche, 1901

acudieron al momento al sitio de la catástrofe y al formar el expediente el juez de primera instancia del pueblo inmediato, Monforte, declararon que toda la familia eran espiritistas y no consentían de ningún modo que empleados de la iglesia intervinieran en el entierro de su hijo. El juez hubo de ceder a la demanda y el cura del pueblo no se opuso a que se hiciera el entierro civil". Lagier describe la ceremonia y el discurso pronunciado por el padre en los siguientes términos:

"Acudió al cementerio muchísima gente atraída por la novedad. El padre repartió limosna a los pobres y pronunció un discurso notable por su fondo ante la tumba de su hijo en el que explicó la inmortalidad del alma y el infinito amor de Dios a quien no se debe atribuir, dijo, aquella desgracia, hija de los designios de la providencia que no están aún al alcance del saber humano"[379].

La muerte de Ramón Lagier, acontecida en octubre de 1897, también tuvo una gran repercusión en la prensa. Periódicos locales, provinciales y nacionales se hicieron eco del evento, poniendo de relieve y elogiando su personalidad, junto a la descripción de los actos que constituyeron su funeral. Si bien el "capitán del *Buenaventura"* no pudo cumplir su idea de contraer matrimonio civilmente, como veremos posteriorimente, obligado por la circunstancias sociales y familiares, expresaría claramente su militancia anticatólica en su último viaje. Pedro Ibarra que elaboró una biografía del personaje en 1901, recopiló las noticias sobre el óbito procedentes de varios diarios. Algunos hicieron hincapié en la coherencia ideológica del marino que según señala *el Progreso* de Madrid "ha permanecido siempre fiel a las ideas que profesaba con todo el entusiasmo de su noble corazón", mientras que *El Heraldo de Madrid* hacia referencia a su trayectoria pública en los siguientes términos:

"Ha fallecido en Elche el conocidísimo republicano D. Ramón Lagier. Fue capitán del vapor *Buenaventura,* que condujo de Canarias a Cádiz a los generales desterrados y tomó parte activa en la revolución de 1868. La muerte de Lagier ha sido sentidísima. Mañana se verificará el entierro, al que asistirán los republicanos de esta ciudad. Ramón Lagier, hijo del pueblo, figuró siempre en las filas avanzadas de la democracia, a la que prestó grandes

[379] *La Revelación,* enero de 1881

servicios. Era uno de los últimos representantes de aquella política romántica, todo sentimiento, que distinguió al partido progresista. En los últimos tiempos, Lagier, ya muy anciano, vivía retirado, y sólo de cuando en cuando publicaba cartas en los periódicos de su comunión, en las que se trasparentaba su candor y la honradez de su alma. Por esto, más que por otros títulos, merecía el respeto que le tributaban cuantos le conocían, haciendo justicia a la pureza de sus intenciones. Descanse en Paz el honrado demócrata".

Otros artículos resaltaron especialmente los funerales. Así *La Correspondencia Alicantina,* señala que el "acompañamiento" funerario "ha sido de los que no se acostumbran a ver en Elche. El cortejo ha recorrido las principales calles de la población. La música «Veterana», que dirige D. Camilo Blasco, prestaba su afecto a la grandiosa manifestación con sentidas marchas. Los niños del Liceo *Lagier,* con velas. Presidían el duelo, por la familia, el señor D. Jaime Brotons Mora y por el partido, el decano de los zorrilistas ilicitanos, Juan Bautista Javaloyes. Comisiones de Alicante, Crevillente, Santa Pola y otros puntos han asociado su duelo al que todos sentimos por tan sensible pérdida. El cortejo pasó por delante del *Círculo de la Unión Republicana* y hasta el cementerio la manifestación iba engrosando de una manera grandiosa. Ya en la última morada, se desbordó el sentimiento general que la pérdida de semejante hombre ha producido para la democracia de Elche". *El liberal* de Madrid, señala que "las calles por donde pasó el fúnebre cortejo estaban inundadas de gente, deseosas de dar el último adiós al honrado patricio que deja una historia digna de ejemplo. Muchos balcones aparecían enlutados y en todos ellos presenciaba el conmovedor desfile gran número de personas". Ya en el cementerio, "antes de depositar el féretro en la fosa que debe guardar para siempre los restos del inolvidable patricio, los señores López Campello, Joaquín Santo y Rafael Sevila pronunciaron frases conmovedoras encomiando la honradez, la caridad y la consecuencia del difunto encaminadas al bien del pueblo y al triunfo de la República, frases que arrancaron entusiastas aplausos a la concurrencia". *Las Dominicales,* aunque no describe el funeral de Ramón Lagier, recurre significativamente a una fórmula singularmente "laica" para calificarle: "santo de nuestro cielo republicano"[380].

[380] IBARRA, P.: *R. Lagier. Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del Buenaventura,* pp. 423-435

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

II. MATRIMONIO Y SECULARIZACIÓN

Dentro de la evolución de la secularización en España, la implantación del matrimonio civil ocupa un lugar especialmente destacado. El Sexenio revolucionario marca también en este aspecto un punto de inflexión sin precedentes que se materializó en la Ley provisional de matrimonio civil aprobada el 6 de junio de 1870 y que algunos autores consideran como "el triunfo más vistoso de la revolución de 1868"[381]. Dos son las perspectivas que ofrecen un mayor interés para el estudio de este tema: la introducción del matrimonio civil en la legislación española, sin antecedentes hasta esos momentos, determinando un nuevo modelo en las relaciones Iglesia-Estado, con el consiguiente conflicto de competencias entre ambas instituciones; y su incidencia social, en cuanto al nivel de cumplimiento y receptividad por parte de la población. En el primer caso la aprobación de ley suscitó una gran controversia social perceptible a través de la prensa y otros escritos que trataron la cuestión. Las polémicas se centraron en varios órdenes e integraban planteamientos más o menos elaborados sobre cuestiones legales o la necesidad de introducir el instituto. En el orden jurídico-legislativo la controversia surgió entre quienes intentaban encontrar un vínculo o una tradición rota por los sucesivos embates absolutistas y reaccionarios que sufrió el país a lo largo de su historia y aquellos que negaban cualquier antecedente directo del matrimonio civil en un país regido hasta el momento por los cánones tridentinos. En el plano político, recalando unos en argumentos sobre la necesaria modernización que relegaría a la religión al plano de la privacidad con lo cual la Iglesia vería mermada su capacidad de injerencia social y otros en la necesidad de respetar las tradiciones, teniendo en cuenta la secular y beneficiosa influencia ejercida por la Iglesia en este campo. Desde el punto de vista religioso, sus detractores auguraban una gran decadencia moral para el país y sus partidarios una regeneración de la sociedad. En el marco social el debate se centraría en el seguimiento de la ley por parte de la población. Quienes estaban a favor presentarían cada matrimonio como un logro de la revolución, mientras que sus contrarios apuntarían una escasa incidencia al

[381] CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y Revolución en España....,* pp. 226-227

considerar a la sociedad española del Sexenio como esencialmente católica[382], siendo por tanto innecesaria la introducción de una ley que no demandaba en absoluto el país.

Para conocer el grado de aceptación de la ley es necesario considerar, además de las diversas corrientes de opinión y polémica que en su día generó esta cuestión, la información que nos proporcionan otras fuentes. El registro civil ofrece en este sentido unos datos muy esclarecedores. A partir de 1870 Alicante, al igual que otras poblaciones españolas inauguró un registro civil cuyo análisis permite analizar esa incidencia en la ciudad. Como se verá en el apartado dedicado al tema hay que tener en cuenta varias posibilidades: las parejas que acudían al registro ya casadas canónicamente, aquellas que optaban sólo por el matrimonio civil, con independencia de que posteriormente pudieran pasar por la vicaría, o las uniones matrimoniales en las que no se indica este aspecto. Será interesante relacionar estas variables con las profesiones de los protagonistas, un factor determinante a la hora de poder trazar un perfil o perfiles sobre quienes hicieron uso de la ley.

Los libros de cabildos y la correspondencia manejada por el ayuntamiento de Alicante en el Sexenio pueden resultar también muy útiles para conocer la intencionalidad de implantar el matrimonio civil antes de que la ley entrara en vigor. Aunque el carácter republicano de la corporación alicantina fue dominante, siendo previsible su actitud favorable al establecimiento del citado instituto, no puede hablarse de radicalismo en este sentido, como ocurrió en Reus u otras poblaciones españolas. Es importante considerar hasta que punto la presencia de este objetivo secularizador era acogida por los sectores más progresistas y especialmente por los republicanos. La correspondencia o las sesiones del cabildo pueden ofrecernos alguna luz sobre la demanda social en torno al matrimonio civil o simplemente presentarlo como el contrapunto exótico de algunos elementos del republicanismo radical.

---

[382] En esta línea se expresarían autores como MENÉNDEZ PELAYO, que ensalza la "unidad de la creencia" en España, *Historia de los heterodoxos españoles*, Imprenta F. Maroto e Hijos, Madrid, 1881, pp. 832-833, o miembros destacados de la jerarquía eclesiástica como Antolín Monescillo, obispo de Jaén, que en las Cortes calificaba a la religión católica como "el símbolo de nuestras glorias, espíritu de nuestras leyes, bendito lazo de unión entre todos los españoles" considera la unidad católica forma parte "del gran carácter español; el del valor, el de la fuerza, el que ha levantado a esta nación sirviéndola de enseña". Manifiesta que "aquí no ha habido más que católicos , porque en le catolicismo está la grandeza de la unidad" (DSCC, legisl. 1869, sesión de 14 de abril).

Además del registro civil o el archivo municipal es interesante también considerar la actitud del gobierno civil de la provincia en esta cuestión. En este sentido contamos con una referencia del periódico *El Eco de Alicante*[383], donde publica una circular enviada por el gobernador de la provincia, Manuel García Llana, en la que pide a los alcaldes que le envíen una relación de los matrimonios civiles y eclesiásticos celebrados en sus respectivas localidades.

Finalmente es necesario precisar que algunas de las obras utilizadas para ilustrar los argumentos jurídico-legislativos relacionados con el proyecto de ley de matrimonio civil han sido escritas por expertos en Derecho Canónico, lo cual determina un enfoque distinto al nuestro[384]. Por otro lado también se observa que algunos autores defienden sin reparos las posiciones más tradicionales del catolicismo sobre la cuestión del matrimonio[385]. A pesar de todo, hemos intentado centrar la cuestión en un encuadre técnico imprescindible para comprender los debates de carácter político suscitados en torno a su sanción o la incidencia que tuvo la ley en la opinión pública y en la sociedad.

[383] 28 de enero de 1871

[384] Es el caso de autores como GARIN URIONABARREBECHEA, P. : *Legislación de la Iglesia católica. Teología-Derecho y Derecho matrimonial canónico,* Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, ROLDÁN VERDEJO, R: *La ley de matrimonio civil de 1870,* Granada, 1980, pág. 90, BETTINI, A. B. en su obra *La indisolubilidad,* Editorial Complutense, Madrid, 1996 o LALAGUNA DOMÍNGUEZ, E.: *Ius Canonicum*, Vol. 1, fascículo 1, Pamplona, 1961

[385] Y en general frente a la Revolución en si misma. Baste señalar como muestra los comentarios de CUENCA TORIBIO al respecto: "El triunfo y consolidación de la "Septembrina" inauguró en la historia del catolicismo español un capítulo inédito y rigurosamente desenraizado (...). En un país en que la controversia religiosa alcanzaba temperaturas de ebullición, en el que se llegaba al linchamiento de una autoridad (la Iglesia) que sólo cumplía con su deber, en el que los discursos y las controversias ateas se enseñoreaban de los círculos intelectuales y de las tribunas de los clubs, y la sátiras y caricaturas más nauseabundas llenaban las páginas de gran número de páginas de gran número de periódicos", en *Ius Canonicum,* Vol. X Enero-Diciembre, 1970: "Iglesia y Estado en la España Contemporánea (1789-1914)", pág. 442-443. Más recientemente FRANCISCO MARTÍ GILABERT inicia su artículo sobre "La Iglesia y Estado en el reinado de Amadeo de Saboya" con estas significativas palabras: "La Revolución de 1868 fue para la Iglesia una especie de terremoto de gran intensidad, dirigida en el plano religioso a arrancar del alma española todo sentimiento religioso", en *Iglesia y Poder Público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América,* Academia de Historia Eclesiástica, 13 de mayo de 1996

II.1. Marco legal: Implantación del matrimonio civil en España.

II.1.1. El proceso. Un intento de enlazar con la tradición

La ley provisional del matrimonio civil aprobada por las Cortes el 18 de junio de 1870 establece su carácter obligatorio desde el principio, en el artículo 2º de su Capítulo I : "El matrimonio que no se celebre con arreglo a las disposiciones de esta ley, no producirá efectos civiles con respecto a las personas y bienes de los cónyuges y de sus descendientes". Este obligación convirtió a la ley en el punto de ataque tanto para quienes la consideraban una medida desmesurada en el panorama político-social español del momento, como para aquellos que no aceptaban ningún tipo de avance secularizador y concebían las relaciones Iglesia-sociedad como un ente estático e inamovible respecto a parámetros tradicionales.

Más allá de opiniones sobre una ley que unos valoraban como un avance secularizador y otros como una manifestación más de la fobia antirreligiosa surgida tras el estallido revolucionario y que analizaremos en el punto siguiente se trata aquí de introducir algunas pinceladas relacionadas con aspectos técnico-jurídicos sobre las que se basó su elaboración y final promulgación. Como señala José Ramón Valero "dicha ley se había hecho absolutamente imprescindible desde el momento en que la Constitución de 1869 garantizaba la libertad religiosa al pueblo español y, consiguientemente dejaban de ser obligatorios los bautismos, entierros y bodas católicos"[386]. A pesar esta obligatoriedad, a la que sus detractores achacaban un gran perjuicio para la sociedad española, la ley no tuvo un alcance tan "radical y perturbador como le atribuyeron, llevados de la pasión política, los enemigos del régimen que a la sazón imperaba; pues, como se ha dicho, no ponía obstáculo alguno a la celebración del matrimonio religioso, proponiéndose únicamente regular la institución bajo el aspecto puramente jurídico, criterio este generalmente aceptado en Europa"[387].

---

[386] VALERO ESCANDELL, J.R.: "La implantación del registro civil en España (problemas de utilización en estudios demográficos)" en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea,* Universidad de Alicante, Alicante, 1986, nº 5, pág. 95

[387] MARTÍNEZ ALCUBILLA, M.: *Diccionario de la administración española. Compilación de la novísima legislación de España en todos los ramos de administración pública,* Madrid, 1923

Para comprender los debates suscitados en torno a la aprobación de este instituto es necesario analizar sus antecedentes y comprobar los "anclajes" históricos que sustentaron los argumentos utilizados a favor y en contra de su sanción. Como veremos posteriormente, en algunos comentarios suscitados en la opinión pública en torno a la cuestión, el intento de encontrar raíces y un marco de legalidad adecuado llegaba al extremo de retrotraer su origen a los tiempos en que estaba vigente el derecho romano y a los primeros siglos del cristianismo en los que, según quienes lo definían como un acto civil, el matrimonio no habría adquirido todavía la entidad de vínculo sacramental. Pedro Garin Urionabarrebechea afirma en este sentido que en sus orígenes la Iglesia no reivindicaba la jurisdicción sobre el matrimonio de los bautizados, aunque tuviera conciencia de su potestad aceptando la legislación romana en todo aquello que no contradijese a la fe. Se trata de una posición lógica si tenemos en cuenta que durante los primeros siglos del cristianismo la institución se encontraba en un período lógico de estructuración. La Iglesia en esta etapa no contaba todavía con una regulación dogmática sobre el mismo, de modo que el interés por evitar que los cristianos recurrieran a ritos paganos para celebrar el matrimonio tenía "un carácter meramente pastoral". Con el tiempo la jurisdicción de la Iglesia en materia matrimonial se fue haciendo exclusiva en un largo proceso que culminaría a finales del siglo X, si bien, no sería hasta el siglo XI el momento en que se la atribuyera definitivamente. El carácter cristiano de la sociedad, los inconvenientes de una doble legislación o el vacío del poder real constituyen algunas de las causas que se aducen para explicar el avance de la jurisdicción canónica sobre la civil[388]. Navarro-Valls señala que el interés de la Iglesia por adquirir mayores competencias en "la normativización de la familia y del matrimonio operada a partir del siglo XII" responde a una especie de simbiosis con el poder civil que apoyó ese avance en un intento de "restablecer el orden en Europa "después del desorden de

[388]GARIN URIONABARREBECHEA, P. : *Legislación de la Iglesia católica...,* pp. 203-204. Vid. ROLDÁN VERDEJO, R: *La ley de matrimonio civil....,* pág. 90. BETTINI, A. B. en su obra *La indisolubilidad,* pp. 15, 135 y 157 señala en este sentido que el matrimonio según el derecho romano fue considerado "como cualquier contrato" pudiéndose romper "por la sola voluntad de los cónyuges". Sin embargo el cristianismo nunca adquirió esta visión contractual del matrimonio lo cual culminaría como doctrina en los concilios del siglo XI en los que "el principio de indisolubilidad es afirmado de forma general en Occidente"

finales del primer milenio"[389]. Aunque la presentación de estos antecedentes pueda parecer excesivamente lejana, hay que tomarla en consideración porque aparecerán en algunos de los argumentos esgrimidos en el debate político-social en torno a la aprobación de la ley. El objetivo era alegar la naturaleza contractual del matrimonio y la apropiación indebida que de ella había hecho la Iglesia a lo largo de la historia.

Pero el antecedente más directo en la secularización del matrimonio hay que buscarlo en la reforma protestante, verdadero origen del matrimonio civil al dejar de considerar su carácter sacramental y optar por una sujeción plena a la autoridad civil[390]. Esta sería la premisa básica para quienes reivindicaban su implantación. Lutero negó su valor como sacramento, argumentando que esa consideración no aparece reflejada en las Escrituras, con lo cual desaparece la competencia eclesiástica sobre el mismo, entrando directamente en la órbita civil "dada su condición de contrato puramente secular o profano"[391]. Esa subordinación a la autoridad civil es cuestionada por algunos autores que arguyen un origen teológico y no jurídico al debate que derivaría en la reforma protestante, de modo que en principio constituyó el rechazo de todo derecho, considerando al matrimonio civil "como un instrumento de autoafirmación personal (...) no susceptible de subordinación a ninguna instancia superior"[392]. Más allá de este debate es claro que al cuestionarse la sacramentalidad del instituto se abrieron "las puertas a la desacralización del vínculo y a su consideración, exposición y legislación como si fuera un contrato (...) dejando su regulación a los hombres"[393].

---

[389] NAVARRO-VALLS, R.: *Matrimonio y derecho,* Tecnos, Madrid, 1991, pág. 34 y 35

[390] RICARDO GARCÍA basándose en la "Weimarer Ausgabe" de *Lutherswerke* extracta las palabras textuales de Lutero en la materia: "En ninguna parte se lee que reciba gracia de Dios el que toma mujer. Ni siquiera el signo ha sido instituido por Dios en el matrimonio... Cristo y la Iglesia son un misterio, es decir, una cosa secreta y grande, la cual puede y debe ser figurada por el matrimonio como una alegoría real; pero de ahí no se deduzca que el matrimonio es sacramento.... Sea, pues, el matrimonio una figura de Cristo y de la Iglesia, pero no un sacramento instituido por Dios....", en *Martín Lutero. Un fraile hambriento*, BAC, Madrid, 1973. MARTÍN DE AGAR, J.T. señala que desde la óptica protestante la sacralidad de la institución se reduce a aspectos meramente rituales (...) aunque se niega la sacramentalidad del matrimonio sigue considerándose algo sagrado, religioso, si bien su regulación jurídica pasa a ser competencia del Estado". En *El matrimonio canónico en el Derecho civil español,* Eunsa, Pamplona, 1985, pág. 18

[391] CARRIÓN, S.: *Historia y futuro del matrimonio civil en España,* Edersa, Jaén, 1977, pág. 5. El mismo autor en la página siguiente señala que para los protestantes, la finalidad primordial de la Iglesia católica al proceder a la regulación del matrimonio civil no es otra que la de asegurar su poder y prevalencia"

[392] NAVARRO VALLS, R. *Matrimonio y Derecho,* pág. 57

[393] BETTINI, A. B.: *La indisolublidad, ,* pág. 215

El Concilio de Trento (1545-1563) trataría de contrarrestar las doctrinas luteranas y calvinistas en la materia, asentando dogmáticamente el principio fundamental del matrimonio como uno de los siete sacramentos instituidos por el propio Jesucristo, redefiniendo así la posición de la Iglesia ante cualquier indicio de reforma que pudiera producirse en lo sucesivo[394]. Se consolidaría así la tesis definitiva en materia matrimonial: "el matrimonio entre católicos es un sacramento, que ha absorbido el contrato y requiere la forma eclesiástica. La Iglesia no puede permitir que el poder civil regule el sacramento"[395]

En los países católicos algunos estudios apuntan hacia los matrimonios clandestinos del medioevo[396] y las doctrinas regalistas vigentes en la Edad Moderna como la justificación más clara de su origen e introducción posterior en las legislaciones europeas. Sobre todo estas últimas fueron socavando poco a poco la regulación canónica. Carrión señala que la merma de los derechos ejercidos por la Iglesia sobre este instituto sería consecuencia directa de "la intensificación del concepto de soberanía del Estado y de la necesidad de que el mismo presencie y presida las más significativas actividades de sus ciudadanos"[397]. Desde esta perspectiva, aunque todavía no se consideraba la posibilidad de secularizar plenamente el matrimonio, se contemplaba la necesidad de que la potestad normativa del Estado interviniese directamente.

---

[394] Si alguien dijere que todos los sacramentos de la nueva ley no han sido instituidos por Nuestro Señor Jesucristo, o que son más o menos siete, esto es, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de estos siete no fuese verdadera y propiamente sacramento: sea anatema" . En *Canones et sacrosancti Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, et Pio IV,* (ed. Petri Marietti, 1900), en *Ibidem,* pág. 224

[395] ROLDÁN VERDEJO, R.: *La ley de matrimonio civil....,* pág. 92

[396] Montero Ríos en su defensa del proyecto de ley de matrimonio civil ante las Cortes (DSCC, legisl. 1869, abril de 1869), presentó algunas uniones celebradas en la Edad Media como "matrimonio civiles, aunque de peor índole que el que establece el proyecto de ley que discutimos, porque se celebraban sin publicidad y sin intervención del Estado". Vid. también ROLDÁN VERDEJO, *La ley del matrimonio civi....,.* pág. 84. LEITE, A. En su obra *Competencia da Igreja e do Estado sobre o Matrimonio*, Porto, 1946, pág. 143 considera como absolutamente errónea por contraria a toda verdad histórica la pretensión de ver en la celebración de estos matrimonios clandestinos, "menos solemne, laica si quisiéramos, alguna cosa que de cerca o de lejos se parezca con el matrimonio civil moderno. Una forma de celebración del matrimonio no reconocida por la Iglesia y, por el contrario, reconocida exclusivamente por el poder civil, sin tener el carácter de sacramento y con todo, produciendo como tal efectos y consecuencias del orden jurídico, es algo que no se encuentra en la Edad Media por más que se intente, por lo menos con el nombre de matrimonio o unión matrimonial" . Citado por CARRIÓN, *Historia y futuro.....,* pág. 287. LALAGUNA DOMÍNGUEZ, E. señala que antes de Trento se admitió por la Iglesia la validez de los matrimonios contraídos clandestinamente, matrimonios sin forma jurídica, sin sello de publicidad, expuestos a una posible suerte adversa dependiente del arbitrio de unas de las partes". "Función de la forma jurídica.....,", *Ius Canonicum*, pág. 219

[397] CARRIÓN, S.: *Historia y futuro.., Op.Cit.* pág. 8

La secularización del matrimonio en los países católicos se inició fundamentalmente en Francia, en el marco del galicanismo y fundamentándose en la idea de que la potestad secular debía prevalecer sobre la canónica en un asunto que se considera incluido en el ámbito de lo temporal[398]. Autores como Pothier defendieron ya en el siglo XVIII la necesidad de separar el contrato y el sacramento, aunque de forma muy sutil, sin esgrimir planteamientos opuestos al dogma católico[399]. La Revolución francesa marcaría un punto de inflexión clave en la introducción del matrimonio civil, al construir un modelo de Código Civil que sería la base de otras legislaciones europeas posteriores. En 1791 la Asamblea Constituyente aprobó la plena secularización del matrimonio aunque no de forma excluyente, es decir, permitiendo, al igual que ocurrirá casi un siglo después en España, la coexistencia del matrimonio civil y el canónico, como formas independientes pero compatibles[400]. Un año después, la ley de septiembre de 1792 declaraba además, que el matrimonio era un contrato disoluble[401]. El Código Civil de Napoleón instituyó el matrimonio civil obligatorio

[398] Una teoría que surge en la Edad Moderna con el objetivo de reforzar el absolutismo regio frente al poder eclesiástico como se observa en la "Declaración de las libertades galicanas" de 1682: "A San Pedro y a sus sucesores, Dios les ha conferido la potestad sobre las cosas espirituales y todo lo referente a la salvación eterna, pero no sobre las materias civiles y temporales, pues el Señor mismo dijo: ...Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Por otra parte hay que tener en cuenta la enseñanza apostólica que dice: "Que cada uno se someta a las autoridades superiores, pues no hay poder que venga de Dios, y los que lo tienen, han sido ordenados por Dios; por eso quien se opone a la autoridad se opone a la autoridad divina". Por tanto, los reyes y los príncipes no están sometidos por la voluntad de Dios a ninguna autoridad eclesiástica en los asuntos temporales y menos aún en virtud de la potestad de las llaves de la Iglesia pueden ellos ser depuestos, directa o indirectamente, ni sus súbditos pueden ser dispensados de la obediencia y de la fidelidad que hayan podido pronunciar. Esta decisión debe considerarse por todos como necesaria para la paz pública, útil tanto para la Iglesia como para el poder secular, y fiel a la palabra de Dios, a la tradición de los padres y a los ejemplos de los santos", en MOLINA MELIÁ *Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico de Estado,* citado por NAVARRO – VALLS, R. y PALOMINO, R. : *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica,* Ariel, Barcelona, 2000, pp. 170-171

[399] Las argumentaciones en este sentido apuntan a "la preeminenencia del contrato que existía antes del cristianismo y subsiste inmutable sometido pues, como antes, al poder reglamentario de los príncipes seculares" en CARRIÓN, *Historia y Futuro...,* pág. 17. Algunos autores prescinden evitar juicios de valor sobre esta cuestión señalando que las teorías galicanas y regalistas lucharon "por desposeer a la Iglesia de la jurisdicción sobre matrimonios de fieles; el matrimonio civil fue creado por el regalismo francés como un rival, un oponente, del matrimonio canónico, al cual pretendía sustituir", en MARTÍN DE AGAR, *El matrimonio canónico....,* pág. 20

[400] La Constitución de 1791 en su artículo 7º establece que "la ley considera el matrimonio como contrato civil, el poder legislativo establecerá para todos los habitantes, sin distinción, el modo por el cual los nacimientos, matrimonios y defunciones serán constatados y designará qué oficiales públicos recibirán las actas de ellos". MARTÍN DE AGAR, considera este artículo como una radicalización del proceso de secularización "al establecer que el matrimonio es un contrato exclusivamente civil", en *El matrimonio canónico....,* pág. 21

[401] Las influencias de los filósofos que influyeron en la Revolución francesa, se encuentran patentes en el preámbulo que regulaba la ley de divorcio: "Considerando cuánto importa hacer gozar a los franceses de la facultad del divorcio, que resulta de la libertad individual, cuyo compromiso indisoluble sería la

para todos los ciudadanos, cualquiera que fuese su religión, siendo necesario además que la unión civil precediera a la religiosa, consolidándose así los principios revolucionarios en materia de matrimonio y divorcio.

En nuestro país antes de la implantación del registro civil en 1870 únicamente se reconocía como válido el matrimonio canónico siguiendo los preceptos tridentinos en la materia, que no sólo se referían al matrimonio como hecho en si mismo sino que también regulaban la nulidad y la separación de los cónyuges. A diferencia de otros países europeos como Francia, Austria, Portugal y algunas regiones Italianas en los que junto a la legislación canónica sobre matrimonio se fue configurando una legislación regia que en ocasiones se mostraba contrapuesta a la eclesiástica, en nuestro país "la intervención en materia matrimonial no constituyó nunca objetivo del absolutismo monárquico"[402]. Pedro Aznar Gil apunta en este sentido que la actuación del Estado en materia matrimonial se limitó a regular cuestiones como "la necesidad del consenso paterno, ciertos requisitos del matrimonio de los militares, la resolución de las dispensas matrimoniales, etc. Es decir, materias que no afectaban directamente a la esencia del matrimonio"[403]. Aunque en España el regalismo no se planteó esta cuestión, no puede decirse que sus representantes desconocieran las corrientes y los argumentos surgidos en el entorno europeo relacionados con la separación sacramento-contrato. Sin embargo, como señala Carrión, estas doctrinas tuvieron escasa receptividad en el pensamiento español[404]. Ni siquiera la Revolución francesa actuó como detonante en la configuración de una línea de pensamiento clara en torno al

---

pérdida; considerando que ya varios esposos no han esperado que la ley regle el modo de obtener el divorcio, para gozar de las ventajas de la disposición constitucional, según la cual el matrimonio no es sino un contrato civil"en BETTINI, *La indisolubilidad,* pág. 293. Vid. ROUSSEAU, J. : *El Contrato Social,* Espasa Calpe, 1972, pp.150-162

[402] CARRIÓN, S.: *Historia y futuro...,* pp.55-57.

[403] AZNAR GIL, R.: " Los obispos españoles ante la ley de matrimonio civil de 1870" en *Il Diritto Eclesiástico*, Giuffrè, Roma, nº 1, 1990, pág. 10

[404] Un destacado ilustrado español como Gregorio Mayáns Ciscar concebía el regalismo fundamentalmente como defensa de los derechos episcopales frente a las injerencias de Roma. La potestad real sería en este contexto un aspecto subsidiario, aunque igualmente importante. El objetivo de Mayáns se centraba en la reforma de la Iglesia partiendo de una especie de nacionalismo reformista que encontraría su fundamento en el episcopado y en última instancia en el rey. Mayans concebía el poder del monarca como un instrumento fundamental de reforma eclesiástica (sobre todo a la hora de intervenir en la provisión de obispados y beneficios). Cualquier indicio secularizador que implicase una merma de la influencia eclesiástica en la sociedad –implícito en el proceso hacia la implantación del matrimonio civil- era ajeno a sus planteamientos regalistas. Vid. MESTRE SANCHIS, *Ilustración Y reforma de la Iglesia . Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns Ciscar (1699-1781),* Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1968, pp. 358-378

derecho civil matrimonial. Tan sólo nombres como Diego Lazcano o Juan Antonio Llorente se hicieron eco de los planteamientos secularizadores en la materia. El primero, "sacerdote de ideas filorrevolucionarias, bendijo matrimonios civiles"[405]. El segundo llegó a publicar una obra en la que separaba el matrimonio del contrato, además de incidir en la necesidad de ampliar el ámbito civil en cuestiones como los impedimentos y la indisolubilidad matrimonial, señalando que éste último aspecto era poco más que "un mero consejo evangélico"[406]. A su juicio el Estado tendría plena competencia en estas cuestiones partiendo de la premisa de que la Iglesia no debía inmiscuirse en asuntos ajenos a su misión supraterrena.

En los sucesivos proyectos de Código Civil que intentaron implantarse a lo largo del siglo XIX (en 1821, 1836 y 1851) se observa claramente una falta de decisión a la hora de sancionar el matrimonio civil. Según Luis Crespo fueron las circunstancias y las oscilaciones de carácter político las que impidieron una sanción definitiva. En este sentido puede hablarse de una trayectoria muy vacilante en la cual se advierten los avances y retrocesos de la secularización del matrimonio. Así, los proyectos de 1821 y 1836 no fueron suficientemente impulsados como para llegar a convertirse en ley. El proyecto de 1851 además de los factores políticos se encontró con un concordato recién firmado que supuso el estancamiento y retroceso en de las relaciones Iglesia-Estado tras varias décadas de ataques frontales marcados por las medidas desamortizadoras y anticlericales adoptadas por los sucesivos gobiernos liberales. Plantear en esos momentos un proyecto de matrimonio civil hubiera supuesto una nueva provocación hacia la Iglesia que no interesaba al gobierno moderado[407]. La burguesía deseaba consolidar el orden establecido tras las convulsiones sociopolíticas de etapas anteriores. La Iglesia podía convertirse en un eficaz instrumento de cohesión social, una función que el moderantismo

[405] *Ibidem,* pág. 61

[406] En C*olección diplomática de papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica,* Madrid, 1809, citado por CRESPO DE MIGUEL, L.: *La secularización del matrimonio. Intentos secularizadores anteriores a la Revolución de 1868*, pág. 17.

[407] CRESPO DE MIGUEL, L. : *La secularización del matrimonio....,* 2, 9 y 431. El proyecto de Código Civil de 1851 señala en su artículo 48 del Título III del libro I: "El matrimonio ha de celebrarse según disponen los cánones de la Iglesia católica, admitidos en España" en CARRIÓN, *Historia y futuro...,* pág. 63

reconocería restituyendo a esta institución algunos de sus privilegios confesionales y sociales[408].

II. 1.2. El matrimonio civil

II. 1.2.1. Juntas revolucionarias y ayuntamientos

Tras el estallido revolucionario y siguiendo la dinámica revolucionaria del siglo XIX se formaron Juntas en gran parte del país que detentaron el poder de forma transitoria, lo cual supondría un cambio en la forma de gobernar. "Sustituyen al gobierno oficial ante el vacío de poder existente y reasumen la soberanía en nombre del pueblo. Son por tanto el instrumento de la revolución"[409]. Las ideas y medidas adoptadas por algunas de ellas fueron variables en cuanto al nivel de radicalismo en la demanda de mayores libertades y como señala Víctor Manuel Arbeloa se adelantaron al programa gubernamental al señalar las bases del nuevo régimen: el sufragio universal, la libertad de imprenta, de religión, de enseñanza, de reunión y de asociación[410]. Esta autonomía a la hora de legislar obligaría al Gobierno Provisional, una vez constituido, ha realizar una serie de concesiones para "atraerse a las Juntas y recuperar así el poder hasta entonces disperso, concluyendo definitivamente con el decreto de supresión"[411].

En materia religiosa algunos autores, en un alarde de simplificación excesiva, atribuyen al movimiento juntero un tono anticlerical exacerbado ajeno a la mayoría de la población[412]. Sin embargo, aunque el anticlericalismo estuviera presente en un número importante de Juntas, especialmente en capitales y núcleos destacados de población, no es una afirmación que se

---

[408] Un reflejo claro de este viraje político lo constituye la Ley de imprenta de 1852 que regulaba tanto la difusión de impresos considerados como subversivos para la religión, el dogma o el culto, como cualquier delito contra la religión o la moral pública.

[409] MOLINER PRADA, A.: *Revolución burguesa y movimiento juntero en España*, Milenio, Lleida, 1997, pág. 27

[410] ARBELOA, V.M.: "Cien años de libertad religiosa", en *Revista de Derecho Canónico,* Instituto San Raimundo Peñafort. CSIC, Madrid, 1968, nº 68, Vol. XXIV, pág. 420

[411] GONZÁLEZ CASTAÑEDA, T.: "La Revolución de 1868 en 110 municipios españoles (proceso de formación y obra de las Juntas revolucionarias, desde el 19 de septiembre hasta el 31 de octubre", en *Revista de Historia Contemporánea,* Universidad de Sevilla, nº3, Diciembre de 1984, pág, 60

[412] "Si bien la mayoría de los sublevados eran católicos, las Juntas revolucionarias que surgieron en todas partes no lo eran, y fueron las que dieron el tono al sexenio, del que no se libró después el poder central", en MARTÍ GILABERT, F.: "La Iglesia y el Estado en el reinado.....", en *Iglesia y poder público..,* pág. 1 de su artículo

pueda generalizar. En muchas actas de las que se formaron en pequeños municipios no se hizo ninguna mención a disposiciones de carácter religioso[413].

Muchas de estas medidas respondían al intento de eliminar todos aquellos signos que pudiesen identificarse con la Iglesia, vinculada durante décadas al poder que la revolución deseaba erradicar y por tanto puede verse tras ellas una motivación anticlerical. En esta línea se encuentra la expulsión de los jesuitas, la extinción de todas las comunidades y asociaciones religiosas creadas desde 1835 o la supresión de las Conferencias de San Vicente de Paúl[414]. Entre las disposiciones adoptadas por algunas Juntas se encontraba también el matrimonio civil, ligado a la libertad religiosa que se deseaba implantar en el país. A diferencia de las anteriormente citadas el matrimonio civil estaría claramente vinculado a una intención secularizadora, en el sentido de despojar a la Iglesia de todas aquellas prerrogativas que permitían su injerencia en el ámbito civil y no tanto como signo de un antiguo orden a derrocar.

La Junta de Reus fue una de las que expresaron mayor contundencia en este sentido. Entre sus postulados se observa, además de un deseo de alcanzar la igualdad entre los ciudadanos erradicando así los privilegios de la Iglesia, una serie de medidas que algunos autores califican de pintorescas incluyendo la que establecía el matrimonio civil[415]. La actitud de las autoridades de esta ciudad era claramente desafiante frente a la Iglesia, lo cual fue puesto de manifiesto en la prensa. Concretamente un periódico alicantino, *La Revolución,* se refiere a la cuestión en su número del 12 de junio de 1870. El cura de esta localidad emitió una protesta a la alcaldía a raíz de haber ordenado el ayuntamiento popular el repique de campanas el día en que fuera promulgada la ley de matrimonio civil. El citado periódico transcribe la contestación del alcalde al cura en los siguientes términos:

---

[413] GONZÁLEZ CASTAÑEDA, "La Revolución de 1868 en 110 municipios....", en *Revista de Historia Contemporánea,* pp.74-75

[414] PERLADO, P.A.: *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69*, EUNSA, Pamplona, 1970, pp. 58-60

[415] "La junta de Reus declara abolido el domingo, establece el matrimonio civil, suprime la asociación de Hijas de María y prohíbe las oraciones por el Papa. En BOZAL, V. *Juntas Revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868.* Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1968, pág. 45.

"2º. El ayuntamiento popular de Reus no se ha de humillar ante un cura de parroquia pidiéndole consentimiento para cosas que no lo necesitan y por tanto, le es completamente indiferente que usted consienta o no en que se repiquen las campanas el día en que se promulgue la ley de matrimonio civil, porque el acuerdo del ayuntamiento en este sentido se cumplirá.

3º Que no es cierto que las campanas estén destinadas exclusivamente al culto católico como usted dice. Las campanas han servido y sirven para muchos objetos puramente civiles que sería ocioso recordar..."[416]

Como veremos posteriormente, Reus se convirtió en referente obligado sobre esta cuestión y uno de los componentes determinantes de los argumentos favorables a la sanción jurídico-legislativa del instituto. Además de esta ciudad catalana en otros puntos los alcaldes o las propias Juntas tomaron la iniciativa de celebrar uniones civiles, considerando que en esos primeros momentos postrevolucionarios contaban con la legalidad necesaria para ello[417]. Así pues existen algunas referencias a uniones civiles celebradas en el territorio español antes de promulgarse la ley que las sancionara legalmente. Este sería uno de los argumentos esgrimidos para establecer una situación de legalidad; el hecho de que los ayuntamientos se arrogaran esa potestad era indicativo de la necesidad de apresurarse a legalizar la situación. En los debates suscitados en torno a esta cuestión surgieron dos opciones claras desde un punto de vista político-ideológico. Por una parte la defendida por aquellos que demandaban un reconocimiento legal de esas uniones y la consiguiente sanción gubernamental de una ley que las respaldase, presentando el tema como una demanda generalizada de la población, por otra los que pedían su prohibición refiriéndose a esas uniones como actos aislados

[416] Parece ser que la promulgación de la ley acarreó grandes preparativos por parte del ayuntamiento, además del mencionado repique de campanas como señala el mismo periódico en su número del 2 de junio de 1870

[417] VALERIANO BOZAL recoge en su obra una proclama de la "Junta de Gobierno de la provincia de Málaga , a sus conciudadanos" en la que se reivindica como objetivo descentralizador: "Queremos la descentralización: la reducción de provincias y obispados, el matrimonio civil y los tribunales colegiados, el jurado para lo criminal y la inviolabilidad del domicilio" (Málaga , 27 de septiembre de 1868), *Juntas Revolucionarias...,* pág. 98. La Junta de Madrid también introdujo el matrimonio civil entre sus postulados. El alcalde estableció simultáneamente matrimonio y registro civil. En CARRIÓN, *Historia y futuro....,* pág. 91. ARBELOA señala en su artículo "Cien años de libertad religiosa" que las juntas de Tarragona y Tarifa introdujeron en sus manifiestos el matrimonio civil al igual que las anteriormente citadas. Afirma además que esta sería una petición extendida por numerosos puntos del país, apoyándose no sólo en los manifiestos de las juntas sino también en "las múltiples exposiciones enviadas de todo el territorio nacional a las Cortes Constituyentes y en los discursos de algunos parlamentarios", "Cien años de libertad religiosa....", en *Revista de derecho canónico,* pág. 422

que no tenían otro calificativo que el de concubinatos[418]. En las sesiones de Cortes de marzo de 1869 existen numerosas referencias a la cuestión. En el debate del día 16 el antiguo fiscal de imprenta Álvarez Bugallal increpó al ministro de la Gobernación para que detuviera las atribuciones de ayuntamientos y juntas sobre la celebración de matrimonios civiles. Sagasta contestó que ya había prevenido a los gobernadores para que "hicieran saber a los ayuntamientos que habían planteado dichos matrimonios que hasta la resolución de las Cortes eran ilegales"[419]. Calificativos más contundentes utilizó el ministro de Gracia y Justicia en la Sesión del día siguiente quien señaló que:

> "nada se adelanta con proclamar en principio el matrimonio civil, y que censura y condena los matrimonios civiles que se están verificando, a los cuales califica de concubinatos y deshonrosos"[420].

La tendencia general fue a considerar la ilicitud de estos actos. Sin embargo los partidarios del matrimonio civil afirmaban que esa ilegalidad no era material sino que "procedía de la carencia de una legislación positiva reguladora". Por tanto era necesario "establecer una normativa reguladora de futuros matrimonios, por la apremiante urgencia de proporcionar una fundamentación jurídica para hechos acaecidos con anterioridad"[421]. Es interesante en este sentido señalar la aportación de Roberto Roldán sobre las causas de tal "urgencia". La ley no era imprescindible desde el punto de vista social. Hubieran podido pasar "años y años sin necesidad de poner en marcha el proyecto, sin alteraciones sociales, sin manifestaciones multitudinarias". Así pues este autor atribuye la rapidez con la que se acometieron las discusiones en torno a la implantación del instituto a una "urgencia política" derivada de la obligación y la deuda que tenía el gobierno con las Juntas, "verdadero embrión

---

[418] El diputado tradicionalista Cruz Ochoa declaraba en las Cortes que "los concubinatos e incestos celebrados en la ciudad de Reus y en algún otro punto" (D.SCC, legisl. 1869, sesión del 25 de abril).
[419] Sección Cortes Constituyentes de *El Comercio,* 17 de marzo de 1869. Por su parte *La Revolución* del 13 de abril de 1869 hace referencia a la reacción del pueblo leridano ante el aviso del Gobernador de la provincia contra la celebración de matrimonios civiles: "El ayuntamiento popular ha formulado una enérgica protesta contra el bando del señor gobernador que deja sin efecto el acuerdo de aquella corporación relativo al planteamiento del registro civil para matrimonios. Añade la carta, que solo a la sensatez del pueblo leridano es debido que hasta ahora no se haya turbado gravemente el orden público"
[420] Sección Cortes Constituyentes de *El Eco de Alicante*, 17 de marzo de 1869
[421] CARRIÓN, *Historia y futuro....,* pág. 112

y motor de la revolución"[422]. En realidad era importante utilizar el tirón revolucionario, pero a nuestro juicio además de las aducidas causas políticas o intereses de partido también habría que considerar la existencia de un objetivo modernizador. Dada la situación del país y la posición de la Iglesia en esos momentos, esperar "manifestaciones multitudinarias" demandando la ley es algo inimaginable. Por otro lado explicar el tema en términos de rentabilidad política a corto plazo a través de una medida con una previsible escasa incidencia social -al menos en los primeros momentos de su entrada en vigor- no tiene demasiado sentido. La imagen de una revolución anticlerical y antieclesiástica para ofrecer la impresión de contundencia en los cambios acometidos hubiera podido mantenerse a través de elementos más superficiales, sin necesidad de profundizar en una medida cuya puesta en vigor era compleja dada la inexistencia de antecedentes en España y que además encontraría un gran frente de oposición encabezado por la Iglesia. Se trataría de aprovechar el ambiente revolucionario pero no sólo por razones meramente políticas, en términos de conseguir un mayor respaldo social, sino con el objetivo de cambiar viejas estructuras y modernizar el país a través de un elemento que en la práctica venía a constituir un primer paso en la implantación de un nuevo modelo de Estado: la separación entre la Iglesia y el Estado. En este sentido hacemos nuestra la definición que Artola ofrece sobre el concepto de revolución "que para serlo, -y eso hace que haya muy pocas-, tiene que cambiar el régimen, el sistema político, el sistema de poder y además tiene que cambiar la organización de la sociedad". No serían estos "pequeños cambios o modificaciones" sino que se trataría de "la construcción de una sociedad sobre unos principios diferentes a los anteriores. En esta transformación no adquirirían exclusivamente especial relevancia las medidas simbólicas tipo "la toma del palacio de invierno", sino aquellas dirigidas a "destruir la vieja legitimidad". En el discurso de Miguel Artola, referido a la Revolución liberal, esa destrucción se centraría en el "poder de origen divino"[423], mientras que en el nuestro consistiría más bien en la erradicación del Estado confesional, con todas las consecuencias derivadas de ello.

---

[422] ROLDÁN VERDEJO, R.: *La ley de matrimonio civil...,* pp.108-109

[423] ARTOLA, M.: "El siglo XIX un balance político", en GORTÁZAR, G. (ed.): *Nación y Estado en la España liberal*, Noesis, Madrid, 1994, pág. 94

No existen estudios sobre la incidencia real entre la población de estos matrimonios "ilegales". Muchos autores insisten en la falta total de correspondencia entre quienes abogaban por su legalización en función de la demanda social y la realidad. Salvador Carrión en su obra sobre el matrimonio civil sostiene la existencia de estas uniones como algo casi anecdótico, basándose en las declaraciones de una fuente demasiado parcial: la Iglesia. Concretamente en las declaraciones del arzobispo de Santiago, Cardenal García Cuesta, que en los debates parlamentarios del 10 de mayo de 1870 señala la escasez de estas uniones y el desarraigo que este tipo de actuaciones tenía en la mentalidad española. El prelado llegó a indicar cifras concretas: eran 47 los matrimonios civiles "ilegales" celebrados en toda España. Este argumento fue utilizado por el cardenal para señalar la inconveniencia de sancionar una ley en función de una demanda social inexistente. Además de la información eclesiástica, Carrión aduce que las argumentaciones del cardenal no fueron rebatidas por otras fuerzas políticas lo cual sería un signo evidente de que García Cuesta estaba aportando datos concluyentes[424]. A nuestro juicio este planteamiento es demasiado endeble. La falta de estudios sobre el tema no puede sustituirse con una información lógicamente tendenciosa, dada la actitud de la Iglesia ante esta cuestión. Sin embargo, es fácil suponer que el número de estos matrimonios en España no sería demasiado elevado, lo cual no entraría en contradicción con la resonancia alcanzada en la opinión pública, dado su carácter excepcional y en cierto modo exótico en la sociedad de la época. Hay que tener en cuenta que hasta esos momentos el matrimonio no había constituido objeto de reforma. Así pues, la tendencia ideológica de los que opinaron y comentaron los hechos en su momento es un elemento fundamental a tener en cuenta. Fundamental para desecharla precisamente por su tendenciosidad y la predisposición a las exageraciones. Una muestra de ello la constituye un comentario periodístico que aboga claramente por la implantación del instituto y en general de todas las

[424]*Historia y futuro...,* pág. 191 (DSCC. Legisl. 1869, sesión 10 de mayo de 1870) . Este autor también señala como un hecho evidente el escasísimo número de españoles pertenecientes a otro credo católico en la época. Por otra parte no concuerdan con la realidad las afirmaciones que apuntan hacia "el establecimiento del matrimonio civil por parte de un gran número de ayuntamientos y de juntas revolucionarias, por tratarse de algo en ningún modo susceptible de considerarse fenómeno general" añade además el autor "la pobreza jurídica y la tremenda carga política" de estos argumentos defendidos fundamentalmente por la minoría republicana (103-104).

reformas derivadas de la revolución. En ese texto se expresa irónicamente el deseo de que "el Gobierno adopte medidas enérgicas y prontas contra los diez y seis millones de españoles que son autores o cómplices del atentado denunciado por el Sr. Álvarez Bugallal."[425]

II.1.2.2. El matrimonio civil y la libertad de cultos. La ruptura del contrato como fundamento teórico.

Como se ha visto en epígrafes anteriores, muchos de los estudios relacionados con la ley de matrimonio civil aprobada en 1870 la califican como producto meramente político ajeno a la realidad social española y que desde luego no respondía a una evolución ideológica propia, ni contaba con una demanda social que la respaldase. Más allá de la controversia suscitada en torno a esta cuestión y sus efectos, es decir, la "discutible" incidencia y general incumplimiento social de la ley durante el escaso período de tiempo en el que estuvo vigente, interesa en estos momentos comprender los anclajes teóricos sobre los que se apoyaron los argumentos en pro y en contra de la ley. El más importante de ellos es su vinculación al principio de la libertad de cultos sancionado por la Constitución de 1869 en su artículo 21[426]. La obligación explícita por parte del Estado de mantener al culto y el clero católico era el único punto que mantenía el lazo de unión con la Iglesia. La puerta quedaba abierta para quienes demandaban la total separación Iglesia-Estado. En este sentido es importante tener en cuenta la opinión del propio artífice de la ley, Montero Ríos, que consideraba esa obligación económica como un elemento con un carácter puramente indemnizatorio y nunca confesional "susceptible por tanto de desaparición en momento oportuno, con lo que *a fortiori* dejaría de existir también la necesidad del mantenimiento de relación alguna entre la potestad civil y la eclesiástica"[427]. En este sentido hay que tener en cuenta la

---

[425] *El Eco de Alicante,* en su número del 14 de marzo de 1869

[426] " La Nación ase obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.
El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.
Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior".

[427] CARRIÓN, *Historia y futuro..,* pág. 307. También ROBERTO ROLDÁN VERDEJO, alude a esta cuestión incidiendo en la incongruencia que plantea el artículo 21 al "establecer la libertad de cultos por un lado, mientras por otro obliga al Estado al mantenimiento económico del culto y clero católicos lo que no es fácilmente cohonestable con la igualdad religiosa que se pretendía imponer". Se justifica "como arreglo al problema de la desamortización, que no había más remedio que seguir cumpliendo mientras el

idea de progreso ilimitado presente en la mentalidad revolucionaria del momento. Se trataba de una especie de determinismo implícito al avance de los tiempos que la sociedades alcanzaban de forma irreversible. En este marco ideológico la libertad de cultos se consideraba un peldaño más en la construcción de la modernidad. Un eslabón que algunos consideraban desmesurado, dado el atraso en que estaba inmersa la sociedad española, y los más progresistas insuficiente, sobre todo a la hora de equipararnos con otros países europeos. Esta ultima posición abogaba lógicamente por la total separación entre la Iglesia y el Estado.

La prensa puede resultar muy ilustrativa sobre las distintas argumentaciones esgrimidas en torno al librecultismo y su derivación natural: la autonomía entre ambas instituciones. Nicasio Camilo Jover señala en el periódico alicantino *El Comercio* que "la Iglesia y el Estado vendrán al fin a separarse, pero no será ahora, porque ni las ideas ni costumbres están preparadas para esta modificación, y no hay reforma que subsista cuando no está en perfecta armonía con el estado moral e intelectual de las sociedades"[428]. Desde otro punto de vista *El Eco de Alicante* apunta:

"España no debe hacer hoy lo que las demás naciones han hecho desde hace mucho tiempo, es decir, establecer la libertad con la Iglesia oficial. Si Francia, Inglaterra, Alemania, etc. verificaran ahora una revolución ¿qué es lo que harían? Decretar la independencia de la Iglesia y el Estado porque lo demás ya lo tienen. ¿Y nosotros iremos a hacer ahora lo que ya es viejo en todas partes? . Nuestro deber es ponernos a la altura de lo que hoy se piensa, ya que tenemos ahora ocasión de hacerlo"[429]

Ambos planteamientos permiten una mayor compresión sobre el alcance que tuvo en la opinión pública la implantación del matrimonio civil. Su establecimiento venía a constituir la materialización de la total separación entre la Iglesia y el Estado, cumpliendo así las aspiraciones de quienes reivindicaban la misma al delimitar perfectamente el ámbito civil del eclesiástico.

Concordato no se denunciase. De ahí la necesidad política de incluir la declaración de ayuda económica en el texto constitucional". Atribuye la confusión creada en materia de confesionalidad al hecho de que se insertase "conjuntamente en un mismo artículo obligación económica y libertad religiosa, que debían haberse establecido en artículos diferentes y en forma bien especificada (...) la carga económica por cuenta del Estado era asunto independiente de la libertada religiosa", *La ley de matrimonio civil...,* 61-62

[428] En su número del 7 de noviembre de 1868

[429] En su número del 6 de marzo de 1869

La relación entre la libertad de cultos y el matrimonio civil fue puesta de manifiesto en las Cortes el 6 de marzo de 1869, fecha en la que los diputados Luis del Río, Roberto Robert, Francisco Díaz Quintero, Fernando Garrido, Francisco Pi y Margall, Blas Pierda y Juan Hidalgo expusieron la siguiente proposición de ley: "Establecida ya de hecho la libertad de cultos en España, pedimos a las Cortes Constituyentes que para hacer efectivo uno de sus principales beneficios, se sirvan decretar con urgencia el establecimiento del matrimonio civil"[430]. El diputado republicano por Sevilla, Luis del Río[431], fue el encargado de pronunciar un discurso ante las Cortes en el que basaba el establecimiento del matrimonio civil en una concatenación de libertades. El matrimonio civil era una consecuencia lógica de la libertad religiosa, a su vez relacionada con la libertad de pensar, derivada a su juicio de la reforma protestante y de la revolución francesa. En España la ausencia de libertad religiosa era considerada por del Río sinónimo de atraso con respecto a otros países europeos, constituyendo su implantación un síntoma de modernización. Desde este punto de vista el matrimonio civil se había institucionalizado en todos los países civilizados, precisamente por ser una "consecuencia necesaria" de la libertad religiosa. Aunque no se hubiera llegado a la completa separación entre la Iglesia y el Estado es fundamental que "el Estado no vea fieles sino *ciudadanos*" al contraer matrimonio. Esta afirmación reitera una vez más la existencia de dos concepciones distintas de modelo estatal y confirma un debate ideológico en el fondo de la ley –al menos entre las mentes más progresistas- frente a quienes la juzgan como un producto meramente político. Una, en la que el poder se muestra implícitamente confesional, aunque atienda las demandas de los súbditos disidentes del catolicismo y otra, en la que el Estado es ajeno oficialmente a la religión, es decir, laico. Desde esta perspectiva ambas líneas no tienen por que ser divergentes, sino que forman parte de un mismo proceso en el que la libertad de cultos sería el primer peldaño hacia la laicización. La diferencia reside pues en el concepto de Estado que se deseaba alcanzar en 1868. Mientras para una parte del

[430] DSCC., Sesión del 8 de marzo, legisl.1869

[431] Vid. *Los diputados pintados por sus hechos. Colección de estudios biográficos sobre los elegidos por sufragio universal en las Constituyentes de 1869,* R. Labajos y Cía ed., Madrid, 1869-70 y RODRÍGUEZ SOLÍS, E.: *Historia del Partido Republicano Español. De sus propagandistas, de sus tribunos, de sus héroes y sus mártires,* Imp. de F. Cao y Domingo Val, Madrid, 1892

progresismo septembrino el objetivo era un Estado laico, para otra este objetivo no era prioritario. El peso de la Iglesia católica en España, su actitud intolerante y especialmente la percepción de una sociedad profundamente atrasada e ignorante, aconsejaba acometer la modernización del país de forma gradual.

Pero la propuesta del diputado del Río fue más allá al señalar la necesidad de establecer la prioridad del acto civil respecto al religioso, siguiendo las pautas del código civil francés, sin que exista ninguna traba a que posteriormente se celebre la unión religiosa[432]. La réplica del ministro de Gracia y Justicia basa sus argumentos en "el apresuramiento de la minoría republicana" al tratar una de las cuestiones "más graves y trascendentales". Señala "la forma en que se estableció el matrimonio civil en Francia" donde "fue necesario dar una porción de leyes y decretos"[433].

Uno de los planteamientos a nuestro juicio más contundentes a la hora de justificar el matrimonio civil obligatorio también sitúa su implantación en la órbita del librecultismo, pero no como un derecho social sino como una de las premisas básicas de un Estado laico, en el que la opción religiosa de los ciudadanos debe ser totalmente indiferente. El proyecto de Código Civil presentado ante las cortes por Romero Ortiz en mayo de 1869 es en este sentido concluyente al afirmar la igualdad de cultos ante la ley, sin que el Estado favorezca a ninguna confesión concreta. Esta situación de igualdad se mantiene por encima del hipotético *substratum* católico de los españoles. Como señala Carrión, desde esta óptica la "igualdad de todos los cultos ante la ley no es sino un principio jurídico-formal y abstracto, que nada tiene que ver con realidades *numéricas* de las personas adscritas a cada una de ellas". Aunque este mismo autor aduce que el principio de igualdad implícito en el proyecto quedaría totalmente desvirtuado con la prioridad otorgada al acto civil sobre el religioso, que a su juicio sería "contradictorio con el indiferentismo oficial traducido en desconocimiento"[434]. En este sentido cabría señalar que el hecho de que la celebración civil preceda a la religiosa no menoscabaría ese indiferentismo religioso establecido por la ley. No se trata de hacer prevalecer una religión sobre otra, teniendo en cuenta el Estado no es una confesión

[432] DSCC, Legisl. 1869, Sesión del 15 de marzo
[433] DSCC, Legisl. 1869, Sesión del 16 de marzo
[434] CARRIÓN, *Historia y futuro...,* . pp. 115-117

religiosa. En cambio el elemento que quedaría invalidado en el proyecto es el supuesto principio de laicidad aludido anteriormente ya que se planteó en función de una supuesta pluralidad religiosa sin tener en cuenta la existencia de otras alternativas ajenas a la religión.

Los argumentos que incidían en la separación entre el sacramento y el contrato no tuvieron tanto peso a la hora de configurar el proyecto de ley de matrimonio civil, como aquellos que relacionaban su sanción con la vigencia de la libertad de cultos. Aunque como veremos, en el punto dedicado a la recepción de la ley por la opinión pública, sí quedaron reflejados en algunos escritos. En este sentido Salvador Carrión señala que la libertad de cultos aparece como fundamento único de la ley frente a la tesis de separabilidad sacramento-contrato. Esta línea fue seguida en algunos países para justificar la potestad civil sobre la eclesiástica (Francia) y su origen se encontraría en el galicanismo. Sin embargo no se puede seguir el mismo planteamiento para el caso español donde las doctrinas regalistas no disputaron nunca a la Iglesia competencias en materia matrimonial. Así pues, como señala el propio artífice del proyecto definitivo, Eugenio Montero Ríos, "el matrimonio civil arranca primordialmente de la existencia de una declaración de libertad de cultos" ante la "imposibilidad del Estado de dejar de reconocer como legítimos muchos matrimonios que la Iglesia católica no bendecía". En este marco la separación del orden sacramental con respeto al contractual se presenta como un elemento instrumental o subsidiario, considerándose una mera fundamentación teórica en la que apoyar la implantación del instituto[435].

La consideración de ambos órdenes como independientes no estaba exenta de contradicciones, especialmente en la declaración explícita de indisolubilidad del vínculo matrimonial suscrito en la ley. El establecimiento del matrimonio civil suponía en cierto modo la equiparación pura y simple del contrato de matrimonio a la de los restantes contratos, de ahí que la posibilidad de su disolución se impusiera como una consecuencia lógica. El principio que rige cualquier contrato incide en la autonomía de las partes. En este sentido el contrato matrimonial al igual que otros también debería poder rescindirse y disolverse en determinadas condiciones. Uno de los argumentos más concluyentes en este sentido fue expuesto por el diputado de la Unión Liberal,

Francisco Romero Robledo que interpela al autor del proyecto en la sesión de Cortes de mayo de 1870 sobre la indisolubilidad matrimonial:

"¿Cómo me imponéis esta cadena al tratar del matrimonio? ¿Qué importa a la sociedad la duración de ese matrimonio, si hay libre consentimiento de los que concurren a celebrarlo?"[436]

II.1.2.3. Carácter y formulación de la ley

La ley de matrimonio civil que se sancionó en España en 1870 tenía un carácter obligatorio, es decir, ignoraba los efectos civiles que hasta entonces habían sido reconocidos a la forma canónica. Sin embargo al contrario que la legislación napoleónica no incidía en la necesidad de celebrar el acto civil antes que el religioso. Dejaba plena libertad para que esa celebración, en caso de que se produjese, aconteciera antes, después o en el mismo día en el que los contrayentes acudían al juzgado. En este sentido, al igual que en otros muchos aspectos, la ley de matrimonio civil que se aprobó en esos momentos puede definirse de "moderada". Esta indiferencia a la hora de formular la mencionada obligatoriedad, fue rebatida por algunos sectores de la cámara que expresaban su preferencia por el sistema francés para evitar posibles irregularidades en el cumplimiento de la ley[437].

Aunque la propia existencia de la ley puede considerarse en si misma un elemento de carácter revolucionario, en el sentido de que trata de establecer un orden nuevo en las relaciones sociedad-Estado, la indiferencia sobre el momento en que debían efectuarse las uniones sería uno de los elementos ponderados por Montero Ríos para amortiguar de alguna manera el golpe que para la Iglesia implicaba la pérdida de potestad absoluta en este terreno[438]. Salvador Carrión señala que el razonamiento presentado por el artífice de la ley, defendiendo su obligatoriedad ante las Cortes, fue en algunos aspectos impecable. La igualdad y la libertad de conciencia fueron lo pivotes sobre los

---

[435] *Ibidem,* pp. 143-144, 189-190 y 233

[436] DSCC. Sesión del 6 de mayo de 1870

[437] Martín Herrera incide en el caso de los individuos que tras celebrar el matrimonio religioso no llevaban a cabo posteriormente la celebración civil, abandonando a la esposa que quedaría indefensa desde el punto de vista legal, ya que el matrimonio religiosos no producía efectos civiles. (DSCC. Sesión del 3 de mayo de 1870)

[438] En su defensa de la ley aduce que ésta no implica ninguna traba para la celebración del matrimonio religioso, (DSCC, Sesión del 29 de abril de 1870)

que apoyó su argumentación. El temor de la Iglesia frente al matrimonio civil era infundado en un país donde, como se afirmaba hasta la saciedad, sólo había católicos. Aunque la nueva normativa en materia matrimonial entrara en vigor, éstos podían seguir celebrando el matrimonio en la forma en que lo venían haciendo hasta la fecha. El Estado no debía intervenir en cuestiones de conciencia. Si los ciudadanos españoles eran católicos cumplirían como tales sin que el Estado se involucrara[439]. Ante la lógica aplastante de este planteamiento se argüía por parte de sus detractores que los gobernantes no podían legislar de espaldas al pueblo; debían considerar "la situación fáctica del país", analizar su "genio, carácter y circunstancias". Desde esta perspectiva el "genio" español era esencialmente católico y por tanto cualquier innovación que afectara a esta especie de axioma auguraba una segura displicencia, cuando no rechazo social[440].

A pesar de todas estas réplicas, la obligatoriedad de la nueva disposición legal se presentaba como algo irreversible. Ante esta obligación la Iglesia reaccionó señalando a la feligresía que la celebración canónica debía preceder ineluctablemente a la civil, y en caso contrario la unión sacramental se llevaría a cabo cuanto antes, puesto que la Iglesia no reconocía el matrimonio de las parejas que casadas civilmente y por tanto no aceptaba la convivencia hasta pasar por la vicaría[441].

El deseo de elaborar una normativa "lo más ortodoxa posible dentro de su inevitable ortodoxia"[442] subyace en todo el espíritu de la ley. Algunos autores la califican de "desesperadamente conservadora", arguyendo que el texto de la misma no entraña reformas radicales en un intento de adaptarse a la "ley canónica", de forma que incluso hasta los nuevos preceptos que integra son considerados como producto de una modernización de lo ya existente más que de una innovación[443]. Como señala Navarro Valls la aparición del matrimonio civil no supuso un alejamiento completo del canónico. Fundamenta esta afirmación en "el trasfondo religioso que el hecho matrimonial en si mismo manifiesta" y también en la inserción de un concepto del matrimonio que

[439] DSCC, Sesión del 29 de abril de 1870
[440] Vid. distintas intervenciones en las Cortes, comentadas por ROLDÁN VERDEJO, *La ley de matrimonio civil...,* . pp. 109-110
[441] MARTÍN DE AGAR, *El matrimonio canónico en el Derecho...,* . pág. 24
[442] CARRIÓN, *Historia y futuro...,* pág. 149

inevitablemente tiene como modelo de referencia "los reflejos técnicos que en el ámbito cultural de Occidente ha dejado la visión canónica" del mismo[444]. A nuestro juicio no se trataría tan sólo de que existiera un único referente canónico vigente durante siglos. La posición de la Iglesia, reacia a perder potestad en este asunto y en general en todo aquello que dañara su preeminencia social resulta determinante para entender el comedimiento de la ley. Una actitud que en el último tercio del siglo XIX se caracterizaba además, por la intolerancia y el rechazo hacia cualquier indicio de modernización. La celebración del Concilio Vaticano I y la declaración del dogma de infalibilidad papal constituyen una prueba concluyente sobre el anquilosamiento y la cerrazón del pensamiento eclesiástico, ajeno a la realidad y a las demandas sociales del momento. Este alejamiento, representado por su cabeza visible, Pio IX, no se materializó de forma pasiva sino beligerante[445], contribuyendo al enfrentamiento social y a la polémica continua tanto en el ámbito de la opinión pública como en el privado. De modo que la posición contraria de este papa ante el matrimonio civil es totalmente consecuente con la línea de pensamiento seguida por la Iglesia decimonónica. Una posición que se manifestaría con anterioridad a 1870, en el contexto de un avance secularizador patente en las legislaciones europeas, una de cuyas materializaciones más evidentes fue el progresivo establecimiento del matrimonio civil en casi todos los países oficialmente católicos[446].

La Iglesia española comulgaba totalmente con las posiciones beligerantes que adoptó el papado ante los avances de la modernidad. Una actitud que en algunos aspectos fue llevada a extremos insospechados.

---

[443] ROLDÁN VERDEJO, *La ley de matrimonio civil...,* pp.5-6

[444] NAVARRO VALLS, R. : *Matrimonio y Derecho,* pág. 33

[445] Vid. AUBERT, R.: "Pío IX y su época" en FLICHE, A. Y MARTÍN, V.: *Historia de la Iglesia*, v. XXIV. pp. 273-283

[446] El papa condenó, ya en 1852, la ley de matrimonio civil que se proyectaba establecer en el Piamonte , a través de una carta enviada al rey Vittorio Emanuele. En dicha misiva Pio IX señala la inseparabilidad entre el matrimonio y el contrato, calificando el matrimonio civil de mero "concubinato", AZNAR GIL, "Los obispos españoles ante la Ley de matrimonio civil de 1870", *Il Diritto Ecclesiastico...,* pp. 14 y 15. El mismo autor señala que "posteriormente, y ante el hecho de que el matrimonio civil se había establecido de forma irreversible en la mayor parte de Europa y América, se dictaron normas sobre la actuación de los católicos ante él (...)". Unas normas que partían "de la aceptación de un estado de cosas ya consolidado y adoptaban una sabia postura para evitar conflictos inútiles a los fieles cristianos con sus gobiernos estatales: mientras que por una parte se recordaba, y se reafirmaba, la doctrina de la Iglesia sobre esta materia , por otra no sólo se prohibía cumplimentar las formalidades civiles exigidas sino que, incluso se optaba por no admitir al matrimonio a aquellos fieles que civilmente no podían contraer matrimonio".

Roldán Vallejo apunta en este sentido que "dentro del criterio negativo de la Iglesia católica en general frente al matrimonio civil, la española muestra una agresividad mayor que la propia Curia pontificia, mucho más prudente y conciliatoria en sus opiniones". Atribuye esta actitud al hecho de que la "Iglesia española se encontraba ante una situación nueva para ella, con pérdida del monopolio que en la materia había tenido siempre" mientras que "Roma ya había pasado por análogos trances respecto a otros países, en otros momentos, y su experiencia sobre el problema no era de ahora"[447]. De forma que cualquier planteamiento progresista y modernizador era percibido como un ataque a los privilegios eclesiásticos, lo cual explica no sólo el rechazo total de esta institución hacia la implantación del matrimonio civil sino la cautela del gobierno en un intento de llegar a una vía conciliatoria, aunque esta fuera meramente formal[448] y desde nuestro punto de vista inútil, ya que la Iglesia estaba dispuesta a condenar cualquier reforma, independientemente de la intensidad o la formulación bajo la que se presentase. Como veremos posteriormente al analizar las distintas posiciones y opiniones ante el establecimiento del matrimonio civil, el episcopado español reaccionó de manera contundente y defensiva ante un proyecto que cortaba de raíz la exclusividad que hasta esos momentos había tenido la Iglesia en este campo. Aunque los argumentos esgrimidos centraran siempre su atención en aspectos sociales, lo cierto es que con la negación de efectos civiles a los matrimonios celebrados *in facie eclesiae* se estaba dirimiendo realmente un asunto de carácter sociopolítico concerniente a las relaciones Iglesia-Estado.

Algunos autores consideran la ley de matrimonio civil como una versión secular del canónico con "los mismos fines, las mismas notas de perpetuidad e indisolubilidad y los mismos impedimentos"[449]. El respeto al derecho eclesiástico está presente no sólo como fuente de inspiración sino en alusiones

[447] ROLDÁN VERDEJO, *La ley de matrimonio civil....,* pág. 268

[448] CARRIÓN señala en este sentido que el proyecto de Montero Ríos concede validez al matrimonio canónico, aunque se trataría de una fórmula vacía al no traducirse en eficacia civil puesto que la validez del acto jurídico comporta la eficacia típica de la relación matrimonial", en *Historia y futuro....,* pág. 149

[449] MARTÍN DE AGAR, J.T.: *El matrimonio canónico en el derecho....,* pág. 61, sin poder evitar los juicios de valor desmesurados, señala que la aparente moderación de la ley quedaba enmascarada por dichos principios pero que "fue manifiestamente violenta en la forma de contraer" puesto que admitía exclusivamente el matrimonio civil. Sin embargo la ley no fue redactada en términos de exclusividad, en ningún momento se prohibía la celebración del acto religioso.

concretas al mismo[450]. Esta concesión formal ha sido interpretada como "el triunfo del catolicismo liberal", y en concreto de "los políticos e intelectuales liberales que no buscaban un choque frontal con la Iglesia sino una renovación de la mentalidad y la práctica en consonancia con las nuevas realidades socio-culturales de los países europeos"[451]. La conversión de la normativa eclesiástica en legislación civil fue esgrimida por el propio Montero Ríos precisamente para evitar ese choque frontal y conseguir su aprobación en las Cortes. El ministro reconocía el conservadurismo implícito en el proyecto al afirmar "su armonía con las reglas del derecho tradicional en España y con las doctrinas y las creencias de la Iglesia católica" [452]. Sin embargo esto no evitaría la oposición de los grupos más conservadores de la cámara. El ropaje más o menos eclesiástico de la ley no podía ocultar su carácter obligatorio y la consiguiente merma en las atribuciones de la Iglesia. No se trataba sólo de la introducción de nuevos formalismos sustitutorios de antiguas atribuciones: el sacerdote por el juez, la Iglesia por el juzgado, la Biblia por los artículos de la Ley, y los tribunales eclesiásticos por los civiles[453]. El avance secularizador y la modernización en este tema son evidentes, a pesar de que no se hubieran satisfecho las demandas más avanzadas representadas por el republicanismo y desde luego contara con el oposición contundente de los sectores más reaccionarios.

Quizás el principio que mejor evidencia la moderación con que fue redactada la ley de matrimonio civil fuera el de indisolubilidad[454]. La consideración del matrimonio como contrato, procedente de los revolucionarios y legisladores franceses, como Naquet y de las ideas individualistas de Rousseau supone, como se ha señalado anteriormente, que el contrato civil está sujeto a rescisión como cualquier otro contrato. Por tanto el establecimiento de la indisolubilidad entraría en clara contradicción con las tesis contractuales esgrimidas como referente legitimador. Se trataría pues de una clara concesión del gobierno revolucionario a la Iglesia que el autor del

[450] CARRIÓN, *Historia y futuro....,* . pág. 163
[451] CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y revolución en España...,* . pág. 226
[452] DSCC, sesión del 29 de abril de 1870
[453] PUIG PEÑA, *Tratado de Derecho Civil Español,* Madrid, 1947, citado por CARRIÓN, *Historia y futuro....,* pág. 200
[454] En el CAPÍTULO I, que habla *De la naturaleza del matrimonio* en el artículo 1º. "El matrimonio es por su naturaleza perpetuo e indisoluble"

proyecto, Montero Ríos, no reconoce explícitamente en los argumentos utilizados para defenderlo. En ellos desvincula la imposibilidad de disolver el matrimonio de cualquier noción religiosa y tampoco concede demasiada validez a su relación con el derecho natural[455]. Se centra en cambio en fundamentos menos teóricos, que enlazan la indisolubilidad con el derecho consuetudinario que rige en la naciones donde prevalece la influencia del catolicismo[456], con independencia del carácter religioso o no del matrimonio. A pesar de esta concesión sus detractores seguían calificando la nueva normativa de impía, relacionándola directamente con la Revolución Francesa, considerada como el antecedente "a mayor escala" de la revolución de 1868. Aunque el divorcio no figurase como objeto de la reforma, se temía que una vez estabilizada la ley su advenimiento sería inminente. Sin embargo el gobierno no contemplaba la posibilidad de introducirlo a corto plazo. Primero por la propia formulación del texto legislativo: una ley civil que se inspiraba en la norma canónica no podía incluir la posibilidad de romper el vínculo matrimonial por motivos de mera coherencia formal. Segundo por la mentalidad de los gobernantes del momento: aunque partidarios de la secularización, se mostraban reacios a introducir una medida demasiado avanzada para la sociedad española. La libertad de cultos y el matrimonio civil ya habían cubierto el cupo de las expectativas modernizadoras y revolucionarias[457].

II.1.2.4. Del matrimonio civil obligatorio al subsidiario

A modo de epílogo de este epígrafe dedicado a trazar el marco legal en el que se desenvolvió el proceso de implantación del matrimonio civil en España, deberíamos referirnos brevemente a la derogación de esta ley y la nueva consideración del matrimonio civil a partir de 1874. Una evolución marcada por el paso de instituto obligatorio, siendo la forma civil de celebración

[455] Desde la óptica que equipara el matrimonio con una institución natural " el fundamento y contenidos esenciales de la unión estable entre un varón y una mujer se encuentran pre-dados en y por la naturaleza". Esta idea permite considerar al matrimonio como un contrato "especial" al que si bien se llega con total libertad por las partes implicadas, se presenta con una serie de vinculaciones preestablecidas, previas e inmodificables por los cónyuges. GARÍN URIONABARRENECHEA, P. Mª. : *Legslación de la iglesia española...,* pp.221-225

[456] CARRIÓN, *Historia y futuro...,* pp. 299-301

de matrimonio la única a la que se vinculaba el reconocimiento de efectos jurídico-civiles, a instituto subsidiario del canónico. Tras el golpe de Pavía comienzan a darse los primeros pasos hacia el establecimiento de ésta última modalidad, signo inequívoco de que las consignas revolucionarias abandonan el panorama político español dejando paso a opciones más conservadoras. En junio de ese año una circular del gobierno "resolvió que no podía celebrarse matrimonio civil cuando los contrayentes se hallaran ligados por un matrimonio canónico no disuelto legalmente"[458], con lo cual se otorgaban ya efectos civiles a los matrimonios celebrados *in facie eclesiae* después de la ley de 1870. Restaurada la monarquía este proceso se aceleró notablemente. Primero con el Decreto del 22 de enero de 1875, del Ministerio de Gracia y Justicia, que "ordenaba inscribir como legítimos a los hijos habidos de sólo matrimonio canónico" arguyendo la "necesidad de conciliarse los derechos de la Iglesia con los del Estado"[459]; y segundo con el Decreto de 9 de febrero de 1875 que "dejó sin efecto para los católicos la ley de 1870, devolviendo al matrimonio contraído o que se contrajera con arreglo a los Sagrados cánones los mismos efectos que le atribuía las leyes vigente a la sazón de publicarse la ley derogada". Sin embargo el mencionado decreto no devolvía al matrimonio exactamente a su status anterior ya que se mostró en este sentido más flexible al considerar el derecho a casarse civilmente a quienes no profesaran la religión católica[460]. Se instituiría así la modalidad de matrimonio subsidiario, que aun reconociendo efectos civiles a la forma canónica no excluía la posibilidad de acceder al vínculo matrimonial civil en función de un credo religioso distinto al católico. Las posiciones moderadas se impusieron muy a pesar de los sectores tradicionalistas y sobre todo de la Iglesia cuyo deseo hubiera sido volver a ostentar la exclusiva del "monopolio" matrimonial. El periódico alicantino *El Constitucional,* ("fundamental para conocer la posición de la burguesía

---

[457] ROLDÁN VERDEJO, *La ley de matrimonio civil..,* pp. 135-140

[458] MARTÍNEZ ALCUBILLA, *Diccionario de la administración española...,* T. XI, pág. 223

[459] Se derogaba así la Real Orden de enero de 1872 que señalaba que los hijos habidos de matrimonio canónico eran considerados a efectos civiles como naturales AZNAR GIL, "Los obispos españoles...., pág..., en *Il Diritto Ecclesiastico....,* pág. 73

[460] "Pero así como se reconocen estos efectos al matrimonio canónico en justo homenaje a la conciencia pública, así no se pueden desconocer los de los consorcios puramente civiles celebrados o que se celebren al amparo de la ley de 1870 (...). No puede menos que dejarla subsistente en cuanto al consorcio de la misma índole que hayan contraído o lleguen a contraer los que no profesando la religión de nuestros padres estén imposibilitados de santificarlo con el Sacramento", Decreto de 9 de Febrero de 1875. MARTÍNEZ ALCUBILLA, *Diccionario de la administración española....,* t. XI , pág. 221-223

alicantina moderada durante el sexenio")[461], lo indica claramente en un artículo publicado en 1875:

"....sin olvidar que España es un país eminentemente católico, sin perder de vista las necesidades de la Iglesia, también hemos de tener presente que España es una parte de Europa que no podemos ser una excepción en ella y que en lo ocurrido en estos últimos años se demuestra el ningún peligro que ofrecen las libertades religiosas"[462].

Sin embargo, aunque la involución en materia secularizadora no fue total, como señala el periódico aludido, la nueva situación se planteó en términos de concesión. El propio ministro de Gracia y Justicia y autor del nuevo decreto, Francisco Cárdenas, se mostraría reacio, pero obligado por las nuevas circunstancias políticas, a aceptar la nueva modalidad de matrimonio civil subsidiario, como evidencia un informe enviado al Vaticano por el Nuncio:

"e´neccesario fer giustizia al Sig. Cárdenas ch'é l'autore del decreti: me consta che il suo desiderio arrebbe stati che il derogare puramente e semplicemente la legge del matrimonio civile e ristablire nella materia la legislazione antica e spagnola che é la canónica ma ha dovrete lettere (trovare) con sue dificoltá to che oggi existe legalmente la libertá dei culti"[463].

[461] MORENO SÁEZ, F.: *La prensa.., ,* pág. 164

[462] "La libertad religiosa", publicado en *El Constitucional* del 20 de Enero de 1875. En el número del 5 de mayo de 1878, el periódico expresa claramente sus ideas con respecto al matrimonio, con motivo de la Encíclica de León XIII y su condena "de las leyes civiles que regulan y garantizan los matrimonios no católicos en aquellos países donde la tolerancia y libertad han llegado para su fortuna a informar las disposiciones legales". Señala el citado diario que: "la dureza con que son calificadas las leyes que perpetúan y defienden el vínculo matrimonial y salvaguardan los derechos de los contrayentes, no la encontramos justificada ni disculpable bajo el punto de vista político. Los poderes públicos han de atender con la misma solicitud a los ciudadanos que las religiones a los fieles, y para ello unos y otras han de regularizar las relaciones mutuas en la parte que respectivamente les corresponde, absteniéndose todos de intrusiones perjudiciales que trastornen las conciencias y la paz de los Estados".

[463] ASV. Caja 467, Tit. VI, Rub. 64, fol. 1415. ROLDÁN VERDEJO, *La ley de natrimonio civil...,* pág. 14, señala que en el momento de estallar la Revolución de 1868, Cárdenas formaba parte de la Comisión de Codificación, que rechazó el proyecto de matrimonio civil presentado por Romero Ortiz. Su talante "netamente conservador" ya en esos momentos era evidente. CARRIÓN, afirma que la normativa contenida en el Decreto de Cárdenas sólo se justifica por "evidentes razones de política legislativa" ya que su ideología apunta hacia una clara defensa "del monopolio legislativo y jurisdiccional de la Iglesia sobre el matrimonio. A su juicio, la unión del hombre y la mujer, fundadora de la familia, no puede ser objeto de una doble legislación concurrente que no sería sino *manantial perenne de dudas y conflictos".* El propio Jesucristo sustrajo al matrimonio de "la jurisdicción temporal para darles otras leyes más permanentes: aquéllas que se dirigen a la conciencia y tienen su sanción en el cielo", en CÁRDENAS, F.: *El matrimonio en sus relaciones históricas con el Estado y con la Iglesia*, citado por CARRIÓN *en Historia y futuro...,* pp.359-360

Los argumentos aducidos por el gobierno para derogar la ley de 1870 permiten observar claramente cual fue el giro ideológico respecto al avance secularizador alcanzado en la etapa anterior:

"La ley de 18 de junio de 1870, prescindiendo de que el matrimonio es Sacramento entre los católicos, y sin considerar bastante que la religión santa que así lo establece es la única que con pocas excepciones profesa la Nación española, hizo depender la validez del sagrado vínculo nupcial, respecto a sus efectos legales, no tanto de las condiciones prescritas por la Iglesia, cuanto de las nuevamente introducidas por el Estado...

Si el establecimiento de un consorcio sin carácter sagrado puede ser necesario allí donde profesándose diversas creencias religiosas que difieran esencialmente en cuanto a las condiciones no es permitido adoptarlas por norma de sus leyes, no sucede lo mismo en España, donde apenas se practica por fortuna, a pesar de la libertad concedida en estos últimos años, otra religión que la católica...

El Gobierno se cree en el deber imperioso de apresurarse a restablecer la conveniente armonía entre la legislación civil y la canónica en punto al matrimonio de los católicos devolviendo a éste santo Sacramento todos los efectos que le reconocían nuestras antiguas leyes, y restituyéndolo a la exclusiva jurisdicción de la Iglesia. Si no es más digno de la fe pública el empleado subalterno encargado del registro que el sacerdote consagrado con su vida al ejercicio de su santo ministerio, no hay tampoco fundado motivo para que la ley niegue su sanción al contrato solemne con carácter sacramental, que el párroco autoriza y justifica su testimonio"[464]

La esencialidad del catolicismo en la sociedad española, la ausencia de pluralismo religioso y la escasa implantación, seguimiento e incumplimiento generalizado de la ley fueron las causas aducidas para justificar dicha derogación. Unos argumentos que algunos expertos en la materia comparten a la hora de calibrar su significación histórica[465], incidiendo en el hecho de que la ley debe considerarse más un producto político, fruto de una coyuntura revolucionaria necesitada de elementos de legitimación propios, que la consecuencia lógica de una demanda social. Prevalece en esta interpretación la idea ya en su día planteada, ante la inminente aprobación del instituto civil en España, de la Unión Liberal que sin rechazar de plano la secularización del

[464] MARTÍNEZ ALCUBILLA, *Diccionario de la administración española...,* t. XI , pp. 221-223

[465] MARTÍN DE AGAR, T., en su línea habitual señala en este sentido que "el pueblo español se resistió para salvar su conciencia". Fue "Una lección que no olvidarían los laicistas de nuestro tiempo y así en la reforma matrimonial de 1981 se ha procedido desde el punto de vista formal de modo contrario a la de 1870, procurando que el pueblo no advierta la radicalidad del cambio, amparándose en un acuerdo con la Iglesia que luego sólo se ha cumplido en sus aspectos formales", en *El matrimonio canónico....,* pág. 63

matrimonio, afirmaba que la población española de 1870 todavía no estaba preparada para asumir el reto de la modernidad implícito en el establecimiento de la ley[466]. En cambio, otros autores señalan sobre la efectividad social de la ley su "sospecha de que, en contra de algunas opiniones que pretenden reducir su cumplimiento a una mínima parte de la población, su acatamiento debió ser mayoritario"[467]. En este sentido cabría incidir en que quizás las conclusiones preceden a los resultados. La aparente inmovilidad religiosa del país en torno a una única confesión no se corresponde con el debate y la polémica suscitada, ni tampoco con la premura con la que fue anulada la ley tras la restauración monárquica. Afirmar que la normativa civil elaborada en 1870 era ajena al sentir general de la población no puede fundamentarse tan solo en la idea de que España era católica por costumbre desde tiempo inmemorial. Es necesario recurrir a análisis empíricos que permitan rastrear la verdadera incidencia social de la ley y erradicar interpretaciones fundadas en suposiciones preestablecidas.

II. 2. El establecimiento del matrimonio civil en Alicante

II.2.1. Matrimonio civil: consigna revolucionaria

El matrimonio civil se convirtió tras el estallido revolucionario en una de las principales reivindicaciones revolucionarias. En las proclamas de las Juntas y los ayuntamientos aparecía como un elemento derivado de la libertad de cultos y consecuencia lógica de la separación entre la Iglesia y el Estado. También los poderes públicos alicantinos harían suya esta reivindicación, aunque en un principio no aparezca de forma explícita en la "Declaración de Derechos de la Junta Revolucionaria de la provincia de Alicante"[468]. En ella se alude a una serie de derechos relacionados con una merma de los privilegios y de la influencia eclesiástica en la sociedad: libertad de cultos, reducción de Diócesis, la supresión del clero colegial, rebaja en las dotaciones del alto clero

[466] CARRIÓN sigue la misma línea de pensamiento que en su día expresó la Unión Liberal al señalar que "Parece claro que los revolucionarios se dejaron llevar de sus ímpetus secularizadores, puesto que ni el texto constitucional, ni menos el ambiente y la mentalidad del país exigían el matrimonio civil obligatorio", en *Historia y futuro.....,* pág. 230

[467] AZNAR GIL, fundamenta esta sospecha en la "intención" de los obispos para que la ley civil fuera cumplida por el pueblo. Este argumento es difícil de sostener dada la posición de la Iglesia ante el instituto. Suponer una voluntad de cooperación con el gobierno es a nuestro juicio un planteamiento, por llamarlo de alguna forma, "demasiado imaginativo". "Los obispos españoles ante la ley de matrimonio civil de 1870", *Il Diritto Ecclesiastico...,* pág. 74

y decidida protección al clero parroquial, libertad de exclaustración (relevando de la obligación de cumplir los votos en la órdenes monásticas de mujeres a la monjas exclaustradas), libertad de imprenta sin depósito ni editor responsable y con sujeción a las leyes comunes, libertad de enseñanza y la abolición de toda especie de fueros excepto para las causas puramente espirituales en el fuero eclesiástico y para los actos del servicio militar. La prensa revolucionaria pronto se haría eco de algunas de estas reivindicaciones. La libertad de cultos y su desarrollo radical, la separación entre la Iglesia y el Estado, fueron algunas de las consignas que ocupaban con mayor insistencia las páginas de los periódicos[469]. Sin embargo la reivindicación explícita del matrimonio civil aparece el 4 de noviembre de 1868 en el periódico republicano *La Revolución* en los siguientes términos: "Todos los periódicos liberales abogan por el establecimiento del registro y del matrimonio civil. Nosotros también".

La Junta de Alicante se disolvió muy pronto, a diferencia de otras Juntas como las de Barcelona, Gerona, Valencia o la de Reus[470]. A pesar del peso del republicanismo en ella, los monárquicos forzaron la disolución[471], aunque no

---

[468] *Boletín Oficial de la Provincia de Alicante* del 10 de octubre de 1868

[469] Los periódicos republicanos *El Alerta y La Revolución* presentan estas cuestiones en los primeros momentos posrevolucionarios. El primero en su número del 11 de octubre de 1868 lo hace en los siguientes términos: "Proclamamos y sostendremos hasta donde alcancen nuestras fuerzas la libertad de cultos". El segundo alude ya a la separación de la Iglesia y el Estado el 22 de diciembre de 1868, haciendo suyo el "Manifiesto del Comité Republicano de Aspe": "Nosotros queremos la libertad de pensamiento y de conciencia, la libertad de enseñanza y de cultos, la separación radical de la Iglesia y el Estado"

[470] "La noche del 20 de Octubre de 1868, debe ser considerada memorable en los modestos anales de la ciudad de Reus. Reunida la junta revolucionaria de esta ciudad en sesión ordinaria, recibióse un telegrama anunciando la disolución de la junta revolucionaria de Madrid, e invitando a las demás de España a que siguieran aquel ejemplo, a todas luces inconveniente. La Junta revolucionaria de Reus, inspirada en su patriotismo y anhelosa de que la revolución no se bastardease, comprendió la necesidad de hacer un esfuerzo de carácter, ya que el verdadero numen revolucionario abandonaba a los hombres de Madrid, y acordó no disolverse, mientras hubiese en España una población de alguna importancia que la acompañase en su patriótica resolución. Y no sólo no se disolvió, sino que, comprendiendo la necesidad de demostrar más que nunca el soberano poder que en nombre del pueblo ejercía, a propuesta del autor de estas líneas, aprobó y decretó acto continuo y por unanimidad lo siguiente: La libertad de cultos y la prohibición de toda ceremonia religiosa por las calles de Reus. La abolición de toda clase de tratamiento. El registro civil obligatorio para los nacimientos, entierros y defunciones que en esta ciudad ocurran. Completa libertad de trabajar los días festivos. Establecimiento inmediato del matrimonio civil, voluntario entre personas aptas según la ley del disenso paterno (....) Reus 22 de Octubre de 1868. El presidente, Jaime Aguadé y Mestres.-P.A. de la J.R., José Güell y Mercader._Antonio Soler y Clariana, secretarios", en GÜELL Y MERCADER, J.: *El matrimonio civil según se practica en la ciudad de Reus. Guía y formulario para la celebración de este acto tan importante*, Imprenta de Francisco Vidiella, Reus, 1869, pág. 9-12

[471] GUTIÉRREZ LlORET, R.A.: *Republicanos y liberales. La revolución de 1868 y la 1ª República en Alicante,* Instituto Juan Gil-Albert, Alicante, 1985, pág. 79. El Decreto de disolución aparecido el 21 de octubre en el *Boletín Oficial de la Provincia* presenta la autodisolución en los siguientes términos: "Cumplida la misión que el noble pueblo de Alicante se dignó a confiar a esta Junta revolucionaria, y atendiendo a la excitación que la de Madrid ha dirigido a todas las de España, ha acordado en sesión

podrían evitar la implantación del matrimonio civil. El ayuntamiento continuó la obra revolucionaria que en materia religiosa se caracterizaría por la reivindicación y las gestiones realizadas para establecer el citado instituto en la ciudad. En las Actas Municipales de enero de 1869 encontramos ya los primeros movimientos realizados en la consecución de ese objetivo. Concretamente en la sesión del 4 de enero el concejal republicano Juan Real "pidió que se estableciese por el Ayuntamiento el matrimonio civil y apoyó su petición en un breve discurso. Tomada en consideración hablaron sobre ella los señores Tejeiro, Ausó, Albert, Fuster, Pastor y otros". Sólo se opondría a la mencionada propuesta el concejal Albert "manifestando que no debía admitirse la proposición fundándose en que el ayuntamiento no tiene facultades para establecer el matrimonio civil que es de la competencia de una ley votada en Cortes"[472]. En la sesión del 22 de enero la corporación municipal alicantina, a petición nuevamente de Juan Real, "acordó *por mayoría de votos*, que se estableciera el matrimonio civil en esta capital y que se lleve también el registro civil con exactitud en este ayuntamiento". La idea de que el matrimonio civil es una consigna revolucionaria planteada por los republicanos queda nuevamente manifiesta en esta sesión en la que los concejales monárquicos, Nereo Albert y Francisco Mingot, reiteran frente a la mayoría republicana su negativa a votar favorablemente el establecimiento del matrimonio civil en la ciudad. Aunque "reconocen su bondad y la conveniencia de que se establezca" insisten en que

---

celebrada anoche que queda disuelta desde luego. Al realizar este acto, que a pesar de ceder a una necesidad es altamente patriótico, esta Junta se complace en manifestar a todos los ciudadanos de la provincia de Alicante su profunda gratitud por la energía con que combatía a Isabel de Borbón, y la perfecta aquiescencia que han dado a todas sus disposiciones".. En este sentido hay tener en cuenta las aportaciones que realiza MOLINAR PRADA, en su análisis sobre el movimiento juntero español a lo largo del siglo XIX. Señala este autor la participación del pueblo en el movimiento revolucionario como un elemento de primer orden. Sin embargo, es necesario considerar que "sus aspiraciones no coinciden con la de los grupos dirigentes, y en cualquier caso o no se hacen efectivas sus reivindicaciones o sólo se plantean al principio para atraer al pueblo al camino de la revolución. Esta siempre se hace en su nombre, aunque reiteradamente aparece el espectro de la Revolución francesa en todo el proceso revolucionario y con él el temor a que el pueblo tenga un verdadero protagonismo" (...) Así pues el impulso popular hay que canalizarlo, controlarlo y dirigirlo, porque sus aspiraciones podían trastocar el mismo orden que se quiere instaurar". Esta Evolución nos ayudaría a comprender la pronta disolución de la Junta alicantina y también su carácter moderado. *Revolución burguesa y movimiento juntero....,* pág. 351

[472] Rafael Tejeiro, republicano, insertó trabajos en el periódico republicano *El Derecho y el Deber* y en el semanario festivo *Fígaro,* RICO GARCÍA, M.: *Ensayo biográfico y bibliográfico....,* T. XVI, pág. 485; Manuel Ausó Arenas, republicano, fue un médico alicantino partidario de la homeopatía, en *Ibidem,* T. XIII, pp. 144-45; Nereo Albert, notario monárquico, *Ibidem,* T. VIII, pág. 33; Jaime Fuster, republicano; Juan Bautista Pastor Aicort, médico y poeta republicano, *Ibidem,* T. IV, pp. 777-837 y T. XV, pp. 817-821. (AMA. Cabildos, Actas Municipales. Sig. 168)

"el ayuntamiento no tenía facultades para establecer el matrimonio civil, que sólo incumbe al poder legislativo o a la Nación reunida en Cortes"[473].

La prensa se hizo eco de las primeras decisiones tomadas en este sentido por la corporación alicantina. Concretamente dos diarios, *El Pollo*[474] y *El Comercio*[475], aplauden la decisión municipal, teniendo en cuenta que aunque ambos participan del ideario septembrino no representan al republicanismo radical. El primero de ellos comenta el evento en los siguiente términos:

"Hásenos dicho que el ayuntamiento popular ha establecido el matrimonio civil. Si esto es verdad, damos la más sincera enhorabuena a lo pollos y pollas con los correspondientes plácemes a la corporación que tan bien interpreta las libertades conquistadas"[476]

Tampoco *El comercio* profundiza más allá de lo puramente anecdótico para señalar primero, el establecimiento del registro civil, una resolución que el citado periódico considera "digna de aplauso":

"Independientemente de las cuestiones que se relacionan con la libertad religiosa, que esperamos se resolverán oportunamente en nuestro país, el registro civil, como forma administrativa, es de grandísima importancia, y ha debido ya establecerse en España como lo está en todos los países cultos del mundo"[477]

Y a continuación para informar que:

"En vista de la determinación adoptada por el ayuntamiento de esta capital, de autorizar el matrimonio civil, tenemos entendido que son varias ya las parejas que se han presentado a las autoridades locales en solicitud de celebrar su enlace civilmente.

---

[473] AMA, Ibidem.

[474] "Periódico satírico, desde una óptica liberal. Participa del ideario que defiende la Revolución de Septiembre de 1868, desde cuyos postulados realiza un sátira política y costumbrista de la vida alicantina (...) . Se trata de una publicación que, como declara de forma expresa en su primer número, busca el entretenimiento de los lectores a través de la sátira , la caricatura y el tono burlesco con que trata la información", en MORENO SÁEZ: *La prensa en la ciudad de Alicante.....,* pp. 184-185

[475] "*El Comercio de Alicante* es el periódico que representa y que defiende los intereses de la burguesía comercial alicantina. Desde un punto de vista político expresa los ideales del progresismo, y desde el punto de vista económico defiende el librecambismo a ultranza", en *Ibidem,* pág. 122

[476] *El Pollo,* 24 de enero de 1869

[477] En su números del 21 de enero de 1869

Que se unan cuanto antes, y Dios los haga buenos casados y fecunde su tálamo, dándoles un par de docenas de chiquillos por barba. Precisamente lo que hace falta en España es aumentar la población"[478].

Estos primeros pasos para implantar el instituto civil en Alicante se caracterizaron por la falta de discursos razonados o fundamentos de carácter jurídico y social que avalasen su necesario establecimiento. Como se ha visto ni la prensa, ni tampoco los debates suscitados en el cabildo municipal en torno a la cuestión reflejan la existencia de una corriente de opinión con un mínimo rigor. Tras el estallido septembrino puede decirse que el matrimonio civil formaba parte del "paquete" de medidas inherente a la revolución con el objetivo de respaldar su afirmación social. Una de las fórmulas utilizadas por el republicanismo y los sectores más progresistas del panorama político para hacer llegar a la población un mensaje de cambio social y modernidad que carecía de anclajes ideológicos sólidos que permitieran situar la cuestión en otras coordenadas que las meramente políticas[479]. En este sentido coincidimos con Roberto Roldán, que justifica la irrupción de esta reivindicación en función de intereses políticos. Aunque a nuestro juicio, este planteamiento sólo sería válido para los primeros momentos postrevolucionarios. Posteriormente el establecimiento del matrimonio civil, pese a quienes lo consideran una medida revolucionaria de choque impuesta a una población ultracatólica, se llenaría de fundamentos más o menos sólidos.

II.2.2. La búsqueda de referentes

Quizás uno de los elementos que permiten constatar esa falta de fundamentos y justificaciones para acabar con el "monopolio" eclesiástico en materia matrimonial es la continúa alusión a otras poblaciones en las que se había establecido el matrimonio civil, cuyos ayuntamientos habían adoptado esta iniciativa antes de que existiese una ley promulgada por el gobierno.

[478] En su número del 27 de enero de 1869

[479] CARRIÓN insiste varias veces en "la vinculación existente entre el hecho de la promulgación de la ley y el fenómeno revolucionario de 1868". Se trataría pues de un "producto meramente político", conseguido a espaldas de la realidad social española, que respondía a una evolución ideológica ni era

En el apartado dedicado a subrayar algunos aspectos históricos y antecedentes del matrimonio civil en España ya hemos aludido a la importancia que tuvo la ciudad de Reus como referente en esta cuestión. Esta importancia quedaría en parte justificada por la celeridad con la que allí se estableció el instituto, ya que fue el primer punto del país donde una pareja hizo uso de esa prerrogativa municipal[480]. Para algunos autores coetáneos, contagiados del entusiasmo revolucionario de la época, Reus alcanzó cierto carácter mítico e "inmortal en nuestra historia por el hecho de haber sido el primer pueblo de nuestra patria que tuvo ánimo y conciencia para practicar el casamiento civil"[481]. Suñer y Capdevila "referencia obligada del extremo antirreligioso"[482] afirmaría ante la Asamblea Nacional la idea de que Reus era una localidad en la que predominaban actitudes adversas al catolicismo[483]. Desde luego las medidas adoptadas por la municipalidad, al margen del matrimonio civil, denotan una cierta agudización del sentimiento antieclesiástico en esta

---

provocada por exigencias sociales", en *Historia y futuro.....*. pág. 76

[480]*La Revolución* del 4 de noviembre de 1868 informa sobre el primer matrimonio civil celebrado en España. "Proclamado por la Junta Revolucionaria de Reus en uso de su soberanía y en nombre del pueblo, el matrimonio civil se establece como condición precisa" . Uno de los puntos enumerados relacionados con las "las partes contratantes" especifica que éstas "quedan obligadas a ratificar su matrimonio con los usos, ceremonias, obligaciones, etc. que hasta hoy se han exigido en España en el caso de que las Cortes Constituyentes que van a reunirse, no establecieran como ley de Estado el matrimonio civil". Las dos partes aludidas son: "Francisco Batista y Jiménez de 21 años y María Hernández Carbonell de 18". El periódico alicantino añade a la información el siguiente comentario:"Bien por la municipalidad de Reus, ¿por qué no la imita la de Alicante?". *El Comercio*, señala en su número del 14 de noviembre de 1868 que "En Reus continúan celebrándose los matrimonios civiles, pues por aquella alcaldía vienen ya anunciados como proyectados el segundo y el tercero". También *La Revolución* en su número de 18 de noviembre de 1868 se refiere a estos dos matrimonios y añade el siguiente comentario anticlerical: "¿Y que dirá de eso *La voz del sacerdocio?* (periódico afín al carlismo). ¡Que herejía, que inmoralidad, que escándalo!, ¡casarse sin dar utilidad ninguna a los ministros del señor!. No puede consentirse". *El Comercio* del 20 de noviembre informa sobre un nuevo matrimonio en Reus. El mismo periódico sigue con el recuento de matrimonios afirmando en su número del 14 de enero de 1869 que "En Reus continúan celebrándose matrimonios civiles; el diario de aquella localidad nos anuncia dos , señalados con los números 18 y 19". El 20 de enero el mismo periódico habla ya "de los matrimonios civiles 20 y 21".

[481] Escrito por ROQUE BARCIA en *La Revolución* del 26 de enero de 1869

[482] SÁNCHEZ MARTÍNEZ, G.: *Guerra a Dios, a la tisis y a los reyes. Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX,* Universidad autónoma, Madrid, 1987, pág. 92

[483] En la sesión de Cortes del 8 de mayo de 1869 afirma tener "la satisfacción de presentar a la Asamblea un documento por medio del cual 380 ciudadanos de Reus declaran que han abjurado de los errores del catolicismo". SALVADOR ARAGONÉS VIDAL, en su obra *La Revolución de Septiembre y el "Diario de Reus",* Reus, 1969, pp. 33-35 y 50 señala la "escasa religiosidad" de algunos reusenses que destacaron en el ámbito cultural y político de la ciudad, -Pedro Mata y Fontanet y Joaquín María Bartrina-, como"reflejo de la mentalidad y el pensamiento" de la misma. Sin embargo afirma que esta tendencia de los reusenses "viene matizada por una concepción política y social de las funciones del clero, concepción que no puede llamarse anticlerical. (Se trata sobre todo) de un anticlericalismo dirigido al alto clero". A pesar de esta "sensibilidad reusense por lo religioso", este autor apunta que quizás "se ha exagerado la nota, y se ha creado una especie de leyenda negra".

población, como señala *El Diario de Reus.* En esta línea se inscribirían algunas disposiciones de la Junta como la "prohibición de preces para Su Santidad y la manifestación exterior de todo culto religioso" o la derogación de las ordenanzas "del gobierno caído respecto a la prohibición de trabajo en los días festivos", bajo la consideración de que "el trabajo es enteramente libre" y por tanto "las tiendas de comercio y demás, podían estar abiertas los días de fiesta, a voluntad de sus dueños"[484]. Pese a la contundencia de estas medidas no todos los reusenses compartían esa misma actitud. Al igual que en el resto del país el catolicismo permanecía arraigado entre muchos individuos que no "habían abjurado de las creencias de sus antepasados"[485]. El diario catalán expresa su propia opinión en esta cuestión, centrándose precisamente en el matrimonio civil, al señalar que "la mayoría de los habitantes de Reus, (...) desaprueban estos actos y añade que en Reus "no queremos ser distintos a las demás comunidades municipales de España"[486]. Quizás el hecho de que Reus se presente como arquetipo revolucionario impide una conclusión contundente en este sentido. Una vez más la dicotomía en torno al matrimonio civil se establece entre quienes lo consideran como un símbolo rompedor y revolucionario que carecía de respaldo social y que por tanto respondía a una estrategia política y aquellos que lo asumieron como una medida modernizadora. En el caso concreto de esta población catalana Salvador Aragonés niega la existencia de un anticlericalismo gratuito por parte de las autoridades revolucionarias de la ciudad. Casi de soslayo señala su intencionalidad secularizadora al afirmar que "en realidad lo que pretendía la Junta de Reus era centralizar, apoderarse, de los registros de nacimiento

---

[484] ARAGONÉS VIDAL, S.: *La revolución de septiembre....,* pág. 49. *El Eco de Alicante* recoge en su número del 2 de junio de 1869, una noticia aparecida en el diario reusense , que afirma la existencia de una ordenanza municipal "para que no se permitan las rías de imágenes en las puertas de los templos"

[485] El *Diario de Reus* señala que desde el triunfo de la Gloriosa hacía mucho tiempo que no salía el Viático en público. El periódico reconoce que "si bien la gloriosa revolución de septiembre cambió el tradicional modo de ser de la sociedad española con respecto a su constitución político-religiosa, no por esto la mayoría de los españoles han abjurado de las creencias de sus antepasados". Inserta el diario un escrito de la asociación católica *La Corte de Jesús Sacramentado*, en la que sus integrantes se dirigen al Ayuntamiento afirmando que "en nuestra ciudad se encuentran los católicos en una situación verdaderamente excepcional, que sobre pugnar con los principios fundamentales de la Constitución que nos rige, está en contradicción con el espíritu de la situación dominante (...). Suplicamos que, caso de ser necesaria su autorización, permita a los católicos de esta ciudad practicar, tanto fuera como dentro del sagrado recinto de los templos las ceremonias y ritos de la sacrosanta religión que profesan. Gracia que esperan alcanzar de este cabildo municipal", en *La Revolución* del 17 de diciembre de 1869

[486] ARAGONÉS VIDAL, *La revolución de septiembre.....,.* pág. 50

evitando de esta manera la obligación del ciudadano de pasar por la vicaría, y mermando por consiguiente las atribuciones de la Iglesia"[487]

Pero no es la preemiencia del anticlericalismo en Reus el objeto de nuestro estudio, sino la acogida dispensada en Alicante a la posibilidad de implantar dicha medida. En este punto también la prensa y las fuentes municipales permiten un acercamiento a la percepción que sobre esta cuestión tenía la opinión pública alicantina. En las sesiones celebradas por el cabildo en enero de 1869, junto a las peticiones para establecer el matrimonio civil en la ciudad se aludía a la necesidad de "preguntar al ayuntamiento de Reus qué formalidades guardó para establecer en aquella capital el matrimonio civil"[488]. Una petición que parece no fue contestada por el ayuntamiento de esta localidad catalana pese a las reiterados "oficios que se han dirigido sobre el establecimiento de matrimonio civil"[489], uno de los cuales se conserva entre la correspondencia que la Corporación alicantina mantuvo en los primeros días de 1869:

"tengo el honor de dirigir a usted una comunicación preguntándoles qué formalidades siguió para establecer en esa población el matrimonio civil, reiterándole la pregunta, con la adición de que se dignen ustedes a expresar los trámites que ha tenido que recorrer el expediente que se hubiese formado para aquel objeto o si dicha *medida popular* es el resultado inmediato de las decisiones de la Junta revolucionaria de esa localidad. De cualquier modo apreciaría muy mucho que se sirviera significarme las peripecias que haya pasado antes y después de establecido dicho principio para que sirva de norte a esta Excelentísima Corporación en la práctica igual principio que ha adoptado ya"[490]

---

[487] *Ibidem,* pág. 50

[488] AMA. Cabildos. Actas Municipales. Sesión del 4 de enero de 1869. Sig. 168. En esa misma sesión también se acordó elevar "una consulta al Ministro de Gracia y Justicia". Según ROLDÁN VERDEJO, la Junta local revolucionaria de Reus elaboró una especie de reglamento matrimonial "que puede considerarse, por su extensión y contenido, como la primera Ley de Matrimonio Civil de España. Incluso fue publicada por los periódicos locales, tal como se hacia con las disposiciones de la Gaceta". Su carácter era "eminentemente procedimental, sin hacer mención alguna a los efectos civiles relacionados con personas y bienes de los contrayentes. Se requería a éstos la previa aportación de certificaciones de no mediar parentesco y de su estado civil, así como la licencia paterna en caso de minoridad. Se efectuaban edictos por quince días, durante los que cualquier vecino podía y debía denunciar impedimentos en la secretaría del Ayuntamiento, y pasado el término, se llevaba a cabo el acto de unión, ante el alcalde y dos testigos, en forma similar al matrimonio religiosos, incluso con la lectura de la Epístola de S. Pablo. Todo el proceso era gratuito", en *La ley de matrimonio civil....,* pp. 17-18

[489] AMA. Sesión del 29 de enero de 1869. La petición de recordar de nuevo al ayuntamiento de Reus esa contestación fue realizada por el concejal Jaime Fuster.

[490] AMA; Copia fechada el 6 de enero de 1869. Indeterminado. Correspondencia oficial 1866-1870.

La idea que prevalece en esta petición del alcalde, cursada en nombre de la municipalidad, es que el establecimiento del matrimonio civil se consideraba una medida popular de carácter revolucionario. Además queda perfectamente constatado el desconocimiento total del Ayuntamiento alicantino en la materia. Ni los trámites, ni las consecuencias inmediatas sobre la población son conocidas o consideradas por las autoridades locales. Se adopta un principio secularizador que en estos primeros momentos tras la revolución, responde más a un talante político que a una ponderación meditada sobre las relaciones Estado, sociedad y religión. En este sentido puede percibirse la vigencia del mito revolucionario francés, a partir del cual surgiría una idea estereotipada de revolución en la que más allá de las transformaciones en profundidad o que respondan a fundamentos razonados sobre la incidencia social de las medidas adoptadas, prevalecen una serie de actos cuyas consecuencias sociales a pesar de correr el riesgo de ser efímeras, adquirían la categoría de símbolos. Un carácter mítico de la revolución que también podrá percibirse, como veremos a lo largo de éste trabajo, en otros aspectos de la misma como las fiestas y en general, todos aquellos proyectos que se presenten como bandera de progreso y modernización. A ese carácter habría que sumar el hecho de que la influencia eclesiástica era muy fuerte en todos los ámbitos de la vida española, de tal forma que cualquier propuesta de cambio se proyectaba directamente sobre el aparato religioso tal y como hasta esos momentos había sido concebido, es decir, como influencia hegemónica sobre la vida de los individuos. Así pues, la revolución debía dar una imagen de liberación; una especie de descompresión que aunque momentánea o puntual fuera percibida como un cambio radical. La celeridad en el establecimiento del matrimonio civil por parte de muchos ayuntamientos respondía precisamente al deseo de autoafirmación revolucionaria frente a los predecibles ataques de los sectores conservadores y reaccionarios del panorama político, religioso y cultural español[491]. Pero en la mente de muchos revolucionarios, "una minoría

[491] Una noticia aparecida en el periódico alicantino *La Revolución,* en su numero del 23 de enero de 1870 puede ilustrar perfectamente la idea apuntada en los párrafos anteriores, relacionada con la existencia de una especie de estereotipación revolucionaria en la que la adopción de medidas llamativas, en materia religiosa sustituirían a reformas más profundas. "El ayuntamiento republicano de Tortosa tomó posesión el domingo último, eligiendo a Joaquín Aragonés, alcalde popular. Acto seguido acordó la continuación de todas las disposiciones que había derogado el ayuntamiento interino, referentes a la prohibición de todo acto externo, matrimonio civil, que ya se habían efectuado 47 anteriormente: dejar de asistir a toda

atrevida e inteligente" responsable de los "grandes adelantos respecto de la normativa antes vigente"[492], pasada la algarada septembrina, subyacía también una voluntad modernizadora. Los planteamientos reformistas se asentarían a medida que la obra revolucionaria fuera percibida como una realidad.

Esta voluntad sería en cambio perfectamente perceptible desde el principio en Reus, cuyo Ayuntamiento, asumida su "misión" proselitista, editó un opúsculo precisamente para responder a las dudas suscitadas en otras poblaciones. Se trataba de "comunicaciones" que según dicho escrito se recibían "casi todos los días, ya de otros ayuntamientos, ya de particulares, pidiendo informes de la manera con que se efectúa en Reus el matrimonio sin intervención de la Iglesia". El objetivo pues era que "con facilidad pueda enterarse toda España de la manera como se celebra en Reus el matrimonio civil"[493]. El contenido de la obra presenta de forma razonada la necesidad de implantar el instituto civil. El carácter contractual de la unión matrimonial[494], su necesaria concatenación con el establecimiento de la libertad de cultos[495], referencias a la Revolución Francesa[496], el rechazo de la religión más allá de lo

---

función religiosa, prohibir a los serenos que canten por las calles *¡alabado sea Dios1* y renunciar al tratamiento que tiene la indicada corporación".

[492] Estas palabras pertenecen al diputado Francisco Silvela que en su crítica al proyecto de ley presentado por Montero Ríos distingue dos tipos de reformas revolucionarias; unas derivadas de un "largo tiempo de opinión" y otras, que "suelen aparecer en los primeros momentos de cualquier fenómeno de esta índole", atribuidas a esa "minoría atrevida e inteligente" (DSCC, legisl. 1869, sesión del 9 de mayo de 1870)

[493]GÜELL Y MERCADER, J.: *El matrimonio civil según se practica en la ciudad de Reus....,* pág. 2. El autor pone de relieve esa intención en la dedicatoria: "Al pueblo español, para que sea fecunda en resultados la revolución de septiembre...". Además reconoce a la hora de redactar el trabajo "la falta de antecedentes que pudieran servirme de guía, abandóneme a la inspiración natural, o mejor dicho, a la necesidad del momento, y efectuose en Reus el primer matrimonio civil, sin que a sus preparativos precediera ningún propósito estudiado", (Arxiu Municipal de Reus)

[494] "Si el matrimonio es la unión del hombre y la mujer para perpetuar la especie, si es un contrato bilateral, para ayudarse mutuamente, para conllevar las fatigas y gozar de las satisfacciones de la vida y cumplir juntos el humano destino; si a todos esos fines puramente sociales, se quiere inmiscuir la idea religiosa que por naturaleza nos arrastra fuera del mundo real, fuera de la esfera de actividad en que ha de realizar su objeto el matrimonio, ¿no es evidente que se produce una confusión en el orden necesario del organismo social?, en *Ibidem,* Pág. 7 y 31

[495] "Considérese además que proclamada y establecida la libertad de cultos, aceptadas legalmente como buenas todas las religiones positivas, ¿podría presentarse el caso de un matrimonio en que uno de los contrayentes profesase un culto distinto del otro y si la religión tuviera el derecho a sancionar el acto del desposorio ¿á cual de los dos cultos se cedería este derecho? Y una vez vencida esta dificultad, ¿cómo se satisfarían los escrúpulos de conciencia de una de las partes contrayentes, al obligársele a contraer matrimonio con los ritos y ceremonias de una religión y ceremonias de una religión que no sería la suya?" en *Ibidem,* pág. 8, tb. pág. 11-13

[496] "El matrimonio para nada necesita de la sanción religiosa. El matrimonio como la familia ha nacido de la sociedad, ha existido mucho antes del establecimiento de todas las religiones positivas, ha existido completamente separado de la religión en todos los pueblos del mundo durante la edad antigua de la historia; existe así mismo como una institución civil, desde la gloriosa revolución francesa de 1785 en todos los países donde la teocracia no domina", en *Ibidem,* pág. 6

puramente individual o privado[497], argumentos relacionados con las primeras épocas del cristianismo[498] y alusiones explícitas al concepto de secularización[499], componen algunos de los argumentos que a parecen consignados en el opúsculo. También es patente la plena conciencia de que la institución del matrimonio civil es una medida "tan nueva en nuestro país" que choca "manifiestamente con una costumbre muy arraigada en todas las clases de la sociedad, costumbre amparada por la ley, impuesta por ella y elevada por la religión a la categoría de sacramento", siendo preciso "vencer la repugnancia, el temor a la inestabilidad de la nueva situación a cuya sombra el matrimonio civil nacía"[500]. Muchas de estas ideas integrarían los discursos pronunciados en las Cortes por los diputados partidarios del establecimiento del matrimonio civil.

Junto a las reiteradas referencias a Reus, la prensa alicantina de carácter progresista también aludiría a otras localidades e incluso a otros países para presentar ejemplos del avance secularizador[501]. Se intenta con ellas legitimar el establecimiento del matrimonio civil, considerado como un principio secularizador que procede del pueblo. Sin embargo suponemos que el número de estas uniones no debió ser demasiado elevado, lo cual es totalmente explicable si se tiene en cuenta el grado de desconocimiento por parte de la población, el poco tiempo transcurrido y también la contraofensiva que la Iglesia ejerció desde el púlpito o el confesionario. Son varias las poblaciones donde se celebraron matrimonios civiles. En Barcelona se intenta justificar su implantación a partir de "tres parejas que se acercaron a la secretaría del ayuntamiento al objeto de llevar a cabo su enlace ante la autoridad popular"[502]. Tortosa también forma parte del elenco de municipios

[497] No se concibe una intrusión más lamentable de los divino en lo humano, de la idea religiosa en la idea social. Por otra parte los deberes individuales y sociales, no deben imponerse por la religión que tan sólo es un sentimiento que no afecta a todos los hombres de una manera igual, *Ibidem,* pág. 7

[498] Sobre todo en torno al tema de las dispensas e "impedimentos dirimentes al matrimonio", en *Ibidem,* pág. 24-30

[499] "...cuan grande es el dominio que ha perdido en la inteligencia la idea religiosa, y cuan manifiesta la tendencia del espíritu público a la completa secularización de todas las instituciones sociales", en *Ibidem,* pág. 7

[500] *Ibidem,* pág. 12

[501] "El gobierno (austriaco) propone el establecimiento del matrimonio civil obligatorio a fin de evitar conflictos con el clero formando el registro general. Relativamente al artículo 14 de concordato, el gobierno sostiene que la convención no existe y que por lo tanto los obispos no deben gozar de otros derechos que los concedidos a todo ciudadano", en *El Comercio,* 13 de diciembre de 1868

[502] *El Comercio,* 21 de enero de 1869

que abrieron un registro civil[503]. Segorbe[504], Arcisas (Málaga), donde se "han celebrado tres últimamente"[505], Madrid, ciudad en la que se presentaron "cuatro solicitudes para contraer matrimonios civiles"[506], Teruel y otros puntos de su provincia en los que se abrieron registros civiles[507] integran igualmente esa lista. En una fecha algo más tardía *La Revolución* se refiere al ayuntamiento de Torrubia del Campo (Cuenca) que "siguiendo el ejemplo de otros municipios ha abierto el registro civil", destacando especialmente el hecho de que aquel vecindario hubiera "presenciado ya la celebración del primer matrimonio de esta clase, siendo varias las personas que se disponen también a contraerlo[508]. En otros puntos las propuestas para establecer el casamiento civil no tuvieron tanto éxito a pesar del debate suscitado en torno a su implantación. Este es el caso de Zaragoza, donde la "proposición fue desechada después de una animada discusión"[509]. En la provincia de Alicante además de la propia capital la prensa hace referencia a Agost, como uno de los primeros lugares donde se implantó el matrimonio civil. Según *El Comercio*, su establecimiento está relacionado con el hecho de que "dos vecinos se presentaran al alcalde pidiendo permiso para contraer matrimonio civil". El desconcierto del alcalde le llevó a consultar con "la autoridad superior de la provincia que debía resolver en tan grave asunto"[510]. Esta posición denotaría una vez más el carácter político y a su vez simbólico de una medida considerada por algunos como sinónimo de cambio y modernidad respecto al orden establecido, pero cuyos fundamentos teóricos se desconocían. Pese a las dudas del alcalde parece ser que la cuestión fue finalmente resuelta con la aprobación del matrimonio civil y de otras medidas de carácter religioso igualmente contundentes:

"Reformas.- Entre todas las localidades que las han adoptado ninguna las ha planteado tan radicales y decisivas como el inmediato pueblo de Agost, cuyo ayuntamiento no solo ha establecido el matrimonio civil, de cuyo beneficio parece se han aprovechado ya algunas

[503] *El Comercio,* 9 de febrero de 1869
[504] *La Revolución,* 2 de febrero de 1869
[505] *El Comercio,* 12 de febrero de 1869
[506] *El Comercio*, 13 de febrero de 1869
[507] *El Comercio,* 24 de febrero de 1869
[508] *La Revolución* 7 de julio de 1869
[509] Recogido por *El Comercio* en su número del 26 de enero de 1869
[510] *El Comercio,* 17 de enero de 1869

parejas, sino que ha celebrado un convenio con el cura en virtud del cual se han suprimido allí por completo los derechos de pié de altar, de manera que se administran gratis todos los sacramentos. Esto es reformar aprisa"[511].

Un caso especial lo constituye la "clerical Orihuela", caracterizada tradicionalmente por la opinión pública, como una población en la que el peso de la Iglesia era notable respecto a otras localidades alicantinas[512], teniendo en cuenta su condición de sede episcopal. A pesar de esa afinidad hacia el catolicismo más tradicional, Roberto Roldán, en su estudio sobre la ley de matrimonio civil de 1870, incluye a esta población, junto a Granada, Tortosa o Reus, entre aquellas cuyos ayuntamientos autorizaron matrimonios civiles antes de ser promulgada la ley[513]. No hemos encontrado ninguna referencia periodística en este sentido, pero los libros de Registro Civil de aquella ciudad así lo confirman. En ellos aparecen registrados dos matrimonios en los que la sección "se desposan en la parroquia" aparece en blanco[514]. Aunque la cifra es insignificante, al igual que en otros tantos puntos del país, el mero hecho de que aparezca en la ciudad "levítica"[515] es significativo del alcance de esta medida revolucionaria dirigida a cambiar las viejas estructuras del edificio social en un caso especialmente paradigmático.

---

[511] *El Comercio*, 5 de febrero de 1869. Es curioso comprobar como también en la II República el matrimonio civil se instauró en esta localidad de forma algo atropellada. El semanario republicano *Rebeldía* del 14 de junio de 1931 en una reseña que titula "Laicos a la fuerza" alude al "vecino pueblo de Agost, donde se ha resuelto de forma maravillosa y ejemplar la separación de la Iglesia y el Estado. Cuando los pasados sucesos, ante un infundado temor huyeron del pueblo los dos curas. Aun teniendo garantías de seguridad personal, no han querido regresar. Entre tanto el pueblo realiza todos sus nacimientos, matrimonios y entierros civilmente. La Iglesia, vacía no es visitada por nadie y los agostenses están cada vez mejor. El alimento espiritual que dicen servir los clérigos no lo echan en falta, demostrando una vez más, que este alimento si es para alguien es para los mismos curas. Buena lección de laicismo está dando Agost. Que perseveren en él y que para siempre ya, olviden una religión que en dos mil años sólo ha conseguido embrutecer la humanidad"

[512] CALLAHAN W.J.*Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874....,* , pp. 237 afirma el enorme peso del catolicismo en esta zona, basándose en una campaña organizada para oponerse a la tolerancia religiosa en 1869. El objetivo de la misma era recoger firmas para enviarlas al Parlamento, constatándose un fuerte apoyo a esta iniciativa por parte de la provincia de Alicante, un elemento que el citado autor interpreta precisamente como el resultado del enorme peso en materia religiosa de Orihuela y su área de influencia.

[513] ROLDÁN VERDEJO, *La ley de matrimonio civil....,* pág. 17

[514] Juan de Dios Moreno y Carmelo Fernández, carpintero y labrador respectivamente se casaron civilmente antes de mayo de 1870. En Archivo Municipal de Orihuela, Registro Civil, 1869-1871, Sig. 1355

[515] Este calificativo es utilizado por el periódico alicantino *La Tertulia*, en su número del 21 de enero de 1873, para señalar precisamente un avance "de las ideas modernas" en aquella ciudad, donde "el espíritu oscurantista y retrógrado contaba con poderosos elementos (...), el poder clerical no reconocía límites y era inútil el pelear contra un baluarte sobre sólidos cimientos asentado".

Las referencias periodísticas a poblaciones donde se celebraron estas uniones no son excesivamente numerosas, pero hay que considerar que la prensa no pretendía realizar un seguimiento exhaustivo en este sentido, limitándose a reseñar algunos casos concretos para ejemplificar la progresiva expansión de esta medida secularizadora. Las peticiones a las Cortes Constituyentes procedentes de municipios a los que no se alude directamente en los diarios consultados evidencia que la cuestión fue discutida en otras localidades[516]. Así pues, más que el número interesa el objetivo perseguido con esta reseñas: ofrecer la imagen de un proceso que se iba extendiendo no sólo en las grandes ciudades sino también en los núcleos más recónditos del país, lo cual resulta significativo y sorprendente ya que supuestamente la influencia eclesiástica sería mayor en ellos.

No existen por tanto datos concretos sobre el número de uniones civiles celebradas antes de que fuera aprobada la ley en junio de 1870. Sin embargo, si nos detenemos en las declaraciones del arzobispo de Santiago, cardenal García Cuesta, ya comentadas en el apartado dedicado a la evolución del matrimonio civil en España[517], se observa que sólo el número de uniones civiles publicadas en la prensa alicantina supera con creces la cifra que el prelado presentaba a las Cortes para subrayar la escasa incidencia social del instituto. Frente a los 47 "concubinatos" considerados por el arzobispo, aparecen 88 matrimonios civiles en el recuento aproximado que hemos realizado sobre la información parcial que nos ofrecen los diarios alicantinos. Algunos de ellos pertenecen a la ciudad de Reus. El Opúsculo escrito por José Güell señala que fueron 25 los casamientos civiles celebrados en esa población desde Noviembre de 1868 hasta febrero de 1869[518] y desde luego no todos fueron objeto de noticia en los periódicos. Por tanto reiteramos una vez más el carácter orientativo del recuento, en el que incluiríamos el primer

[516] En algunas sesiones de Cortes Constituyentes celebradas en marzo de 1869 "un gran número de señores diputados presentaron y pasaron a las comisiones respectivas, multitud de exposiciones contra las quintas y las matrículas del mar, impuesto personal, pena de muerte, pidiendo el matrimonio civil, la libertad de cultos....·". Presentarían exposiciones en este sentido el ayuntamiento de Estella, Gerona, y Tarragona en solicitud de que se decrete la abolición de las quintas y matrículas del mar, el establecimiento del matrimonio civil y la libertad de cultos (DSCC, sesiones del 13 de marzo y del 17 de marzo de 1869)

[517] DSCC, sesión del 10 de mayo de 1870

[518] GÜELL Y MERCADER, J.: *El matrimonio civil según se practica e la ciudad de Reus...,* pp. 35 y 36, donde aparece una lista de las parejas que pasaron por el Ayuntamiento reusense

matrimonio civil celebrado en la capital alicantina antes de la sanción de la ley y que fue comentado por *El Comercio* en los siguientes términos:

"Enlace.- Hoy a las doce de la mañana tendrá efecto en las casas consistoriales, el primer matrimonio civil, enlazándose con la dulce coyunda de himeneo por ante la autoridad del señor alcalde, una joven pareja, primera que ha aspirado a disfrutar de la concesión otorgada por nuestro municipio" (*El Comercio,* 3 de abril de 1869)

II.2.3. El debate en torno a la introducción del matrimonio civil

II.2.3.1. Símbolo de progreso y modernización

Fuera del ámbito político-parlamentario también se alzaron voces que de alguna manera, y en muchos casos de forma muy rudimentaria, presentaron al instituto como un logro revolucionario y secularizador. Sin embargo en el apoyo incondicional al matrimonio civil por parte de algunos miembros de la elite más progresista y republicana[519] es difícil encontrar planteamientos de carácter teórico. En cambio predominan comentarios relacionados con la influencia positiva de la ley en la sociedad, alguno de los cuales, como veremos posteriormente, apuntan razones un tanto llamativas para justificar la necesidad de su implantación. Por otro lado en muchos de estos escritos subyace una actitud anticlerical que en el caso concreto de Roque Barcia, adquiere también tintes apologéticos.

En el análisis sobre la cuestión hemos optado por un primer plano integrado por algunos personajes con resonancia en el ámbito nacional y por supuesto alicantino, coetáneos al objeto de estudio, que expresaron diversos puntos de vista en torno al establecimiento de matrimonio civil y sus posibles consecuencia sociales. La prensa local y algunos apuntes biográficos del marino alicantino Ramón Lagier, uno de los republicanos más relevantes en el alzamiento de Cádiz, constituyen un segundo plano donde se intenta ofrecer una visón más cercana del tema.

Las críticas a la ley de 1870 por parte de los sectores más conservadores de la sociedad y de la propia Iglesia hacían especial hincapié en una ausencia total de demanda social. En este sentido eran elementos fundamentales a rebatir, la idea de un proceso secularizador artificial que

[519] En este caso el concepto de "elite" se circunscribe a todos aquellos individuos que de alguna manera

obedecía a intereses meramente políticos y que intentaba imponerse a una nación eminentemente católica. Sin embargo quienes defendían la necesidad de una transformación social no presentaban la cuestión en términos de uniformidad religiosa, que en caso de existir sería solo aparente y relacionada con la intolerancia eclesiástica hacia otros cultos. Así, para Fernando Garrido[520], uno de los máximos representantes del republicanismo septembrino, el hecho de que la libertad de cultos "brotara desde el primer momento en que el pueblo se vio libre, no sólo es un síntoma" sino también, "una irrecusable demostración del progreso de las ideas en las entrañas del país", además de evidenciar que "la unidad católica había dejado de ser considerada por el pueblo como base esencial de la sociedad española". Para Garrido, "cuando los hechos persisten y se imponen hasta a aquellos que siempre los condenaron, prueban que tienen hondas raíces y que son resultado de la opinión pública, contra la que no hay fuerza que prevalezca"[521]. En realidad la tantas veces esgrimida esencialidad católica de los españoles no es más que una cuestión de costumbres[522], "una fantasmagoría, una corteza, rascadla un poco y encontrareis el paganismo"[523]. El indiferentismo religioso que el escritor percibe entre la población es atribuible precisamente a la actitud de la Iglesia y a "trescientos años de intolerancia, que han hecho que la indiferencia religiosa sea el carácter distintivo de la sociedad española"[524].

Más optimista se muestra Pi y Margall en este sentido al subrayar ese mismo escepticismo religioso, disfrazado de hipocresía y relacionado, no tanto con la opresión eclesiástica, sino más bien con la progresiva entrada de fundamentos racionales en la mentalidad de los españoles de la mano de la

---

tuvieron acceso a los medios escritos.

[520] Apuntes biográficos

[521] GARRIDO, F.: *La Restauración Teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde nuestros desde fines del siglo XU hasta nuestros días*, Imp. Salvador Manero, Barcelona, 1879, 204-212

[522] *Ibidem,* pág. 235

[523] GARRIDO, F.: *Viajes del Chino Dagar-Li-kao por los países bárbaros de Europa, España, Francia, Inglaterra y otros, traducido del chino al castellano por el ermitaño de las Peñuelas.* Imprenta Juan Iniesta, Madrid, 1883, pág. 135. La idea de que la esencialidad del catolicismo era falsa es una constante en muchos de los autores que durante el último tercio del siglo XIX trataron la cuestión religiosa. Vid. por ejemplo la alusión al tema que hace ANTONIO ZOZAYA, citando a VACHEROT, *La Métaphisique et la Sciencie*: "Llena la religión los templos, pero no los corazones. El catolicismo ha muerto, no vive en las conciencias aunque subsista en los hábitos", en *La crisis religiosa*, Administración de la Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1891, pág. 11

[524] GARRIDO, F.: *La Restauración teocrática...,* pág. 212

instrucción[525]. En la línea del pensamiento progresista decimonónico apunta su visión ascendente del proceso secularizador español tantas veces quebrantado por una legislación en la que con mayor o menor intensidad siempre han prevalecido los intereses de la Iglesia y el clero. Incluso en la Constitución de 1869, que estableció la libertad religiosa, "bien que considerándola para los españoles poco menos que innecesaria". Sin embargo de ella surgió "como deducción lógica, el matrimonio y el registro civil y se quiso secularizar los cementerios"[526].

En estos argumentos se plantea la idea de un pueblo cuya religiosidad está inmersa en ritos y ceremonias exteriores frente al sentimiento religioso interior, en un contexto en el que la Iglesia aspiraba a "deducir de sus creencias religiosas y de sus reglas morales las bases en que se han de asentar todos aquellos órdenes de la vida, los cuales adquieren así naturalmente un carácter dogmático e indiscutible"[527]. A ella se uniría la actitud de un Estado que durante décadas no había sido capaz de estructurar una alternativa laica frente a la preeminencia del catolicismo en la sociedad. De ahí que como hemos visto en los debates de las Cortes, y en general en la opinión pública, el matrimonio civil se convirtiera en una "consecuencia" de la libertad religiosa, más que en una reivindicación con entidad propia en la que subyaciera la separación total entre el ámbito civil y el eclesiástico.

Otros autores plantean el tema sin aludir a la libertad religiosa, entrando en terrenos más complejos en la época. Teobaldo Nieva se presenta en este sentido como defensor absoluto del matrimonio civil e incluso del divorcio. Es insostenible la idea de que "continúen unidos de por vida, no sólo los que no se llevan bien, sino hasta que por lo mismo puedan odiarse. Sólo el fanatismo

---

[525]"La duda es hoy general entre los hombres. Se aparenta, se quiere creer; más no se cree. ¿Por qué?. Porque la razón ha venido a examinar la fe, y la fe no sufre examen, la fe se desvanece ante el examen como ante la luz las tinieblas y las sombras. (...). Soy joven aún, pero he sondeado el corazón de muchos, de muchos que a mis ojos creían. No he hallado la fe en ninguno. He visto por el contrario agitarse en todos el escepticismo bajo el velo de la hipocresía (...). Dejad que esa juventud, ahora escéptica, se convierta en pensadora; que halle en una escuela filosófica el modo racional de explicar sus relaciones con Dios, la humanidad y el mundo; la duda se transformará en negación y ano dudarlo hallareis dentro de poco rodeadas de silencia y soledad nuestras iglesias". PI Y MARGALL, F.: *La Reacción y la Revolución,* Estudio preliminar y notas críticas a cargo de ANTONI JUTGLAR, *Anthropos,* Barcelona, 1982, pág. 145-146

[526] Epílogo escrito por PI Y MARGALL en la obra de BLASCO IBÁÑEZ, V.: *Historia de la Revolución Española. Desde la Guerra de la Independencia a la Restauración de Sagunto. 1808-1874.* T. III. Enciclopedia Democrática, Barcelona, 1892

[527] GUMERSINDO DE AZCÁRATE, *El Derecho y la Religión,* en ZOZAYA, A.: *La crisis religiosa,*

religioso ha podido sostenerlo[528]. Sin recurrir a argumentos políticos, niega el carácter sacramental del matrimonio situando la cuestión en las coordenadas de una especie de emancipación femenina en el plano fisiológico y moral:

"El matrimonio, como sacramento, esto es, dando gracia y virtud a los casados para cumplir bien su oficio, pretende unir sus dos espíritus en una sola carne –que es la epístola de San Pablo- y esta es la del varón a la que está obligada con subordinación de la mujer, como encarece la citada epístola, mandándole pagar la regla cuando aquel se la reclame. Así ha pretendido la Iglesia católica santificar unión cuya santidad, si vale la palabra, existe intrínseca en la ley natural , ineludible y necesaria para la conservación de la especie, consagrada y sancionada por la propia reproducción. De este modo, ha conducido, en definitiva, a la mujer a ser no sólo esclava , sino barragana del hombre (...). Respetarse mutuamente el cuerpo, si no sentían ambos la misma necesidad o atracción y, particularmente, cuando el de la mujer no estuviese en disposición, por las fluctuaciones de su mente; pero no: que pague la regla. He aquí la esencialidad del *sacramento*. La Iglesia obvia la necesidad de la mujer (prescindiendo) por completo de sus sugestiones fisiológicas de edad y de organismo"[529].

Esta confusión de conceptos utilizada por Nieva no llega sin embargo a alcanzar la amalgama argumental que introduce Roque Barcia en sus obras. Su lectura requiere un verdadero ejercicio de concentración y buena voluntad por parte del lector, dada la cantidad de planteamientos e ideas apuntadas, en una mezcla de anticlericalismo, cientifismo, profetismo, cristianismo primitivo, etc. Como reconoce el propio autor: "no somos sabios, y no hacemos un libro. Somos meros y humildes propagadores, y tenemos bastante con dar a nuestro siglo una cartilla o silabario de esta nueva ciencia cristiana[530]. Al igual que otras muchas reflexiones en torno a la religión, Barcia constata la existencia de una sociedad "fanatizada y descreída"[531], en la cual la Iglesia católica ejerce el

---

pág. 59

[528] NIEVA, T.: *Química de la cuestión social o sea organismo científico de la revolución. Pruebas deducidas de la ley natural de las ideas anárquico-colectivistas*, Establecimiento tipográfico de Ulpiano Gómez, Madrid, 1886, pág. 233-. Este autor colaboró en el diario alicantino *La Revolución*. Vid. Uno de sus artículos titulado "Nada de tolerancia con la Iglesia" en el cual señala la existencia una doble moral desde su particular punto de vista (23 de noviembre de 1870)

[529] *Ibidem,* 234. La supuesta igualdad de la mujer a la que alude el autor en texto queda totalmente anulada cuando señala: "Dotada de sagacidad y de festiva y amable volubilidad no producirá de seguro, porque su naturaleza no lo da así, las obras del hombre, con toda la cantidad y calidad de este, en la superioridad de sus fuerzas (...). Si alguna, por su especial organismo, llega a colocarse a su altura (a la del hombre), porque la naturaleza no hace nada igual y la mujer, en ocasiones dadas, puede ser y aun es superior, recibirá del masculino el ósculo de paz y bienvenida", en pág. 239

[530] *Teoría del infierno o la ley de la vida,* Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1868, pág. 75

[531] *Ibidem,* 106

“monopolio de las dispensas, de los casamientos, de las preces, de los rescriptos, de las pastorales, de los indultos, de las bulas....”[532].

Sus alegatos a favor del matrimonio civil tampoco están exentos de simplicidad. El discurso teórico deja paso a una serie de reflexiones sobre una supuesta y benéfica influencia social de la ley. Sus reflexiones en torno a esta cuestión quedan perfectamente constatadas en un extenso artículo incluido en el diario alicantino *La Revolución*:

“Nos preguntan qué razones hay a favor del casamiento civil. Con el casamiento civil alcanzamos cuatro grandes fines: Primero. La moralidad de las costumbres públicas. Muchos viven inmoralmente, porque el matrimonio es una traba y un dispendio. Segundo. El aumento de la población. Tercero. Una inmensa mejora de la estadística criminal. Facilitemos que el hombre se case; hagamos que viva en su casa, rodeado de su mujer y sus hijos, y la familia le hará bueno” (...). Cuarto. Últimamente, con el casamiento civil alcanzamos la emancipación de la teocracia... ¿Necesitan los hombres de la autorización de una iglesia para amar y perpetuarse en sus hijos?... No... Si no es un sacramento el nacimiento, ni la vida, ni la muerte, si no es un sacramento el amor, si no es un sacramento el hijo, ¿por qué ha de serlo el casamiento?. Si todas esas cosas son derechos de la naturaleza, que la sociedad debe consagrar y garantir ¿por qué no ha de ser un derecho político el atributo natural que el hombre tiene de constituirse en familia... Si el casamiento debe ser de la Iglesia, de la Iglesia deberían ser del mismo modo el tiempo, la vida, el trabajo, las costumbres, el pensamiento, el comercio, la industria, el oficio, la propiedad, todo, y haríamos de este mundo un simple tratado de teología o un misal romano. ¡Bien nos iba a lucir el pelo con esos pedazos de liturgia!....¡Qué bueno sería que un filósofo tuviera que ir a la iglesia con esta demanda: señor cura ¿me permite usted que mi alma piense *en un sistema filosófico.* El hombre nace con derecho de constituirse en familia: la sociedad debe confirmar y garantir este derecho de la naturaleza[533], y el cura no debe tener nada que ver con los derechos naturales que la sociedad confirma y defiende, porque el hombre nace, y el cura se *hace* y lo que se *hace* no puede estar sobre lo que nace. Lo segundo no puede ser más que lo primero. O el cura no es nada, o es un hombre; y el hombre que no vive dentro de la humanidad, es una hechicería o un despotismo. El casamiento religioso, esa sanción de clero es una verdadera teocracia, una usurpación del estado civil, un despojo de nuestro derecho social”[534].

---

[532] *Cuestión Pontificia,* Madrid, 1855, pág. 145

[533] Esta idea fue apuntada ya por el autor en otra de sus obras. En ella señala que las competencias eclesiásticas en materia matrimonial están fuera de lugar ya que el hombre posee, por derecho natural, la facultad de constituirse en familia, “contra el cual no puede valer ningún mandamiento de la religión” BARCIA, R.: *El Evangelio del pueblo,* Imp. Manuel Galiano, Madrid, 1868, pág. 25

[534] *La Revolución,* 26 de enero de 1869

La economía, la demografía, la moral, la secularización del pensamiento y de la sociedad o la erradicación de los privilegios clericales integran la línea argumental utilizada por Barcia para defender el establecimiento del matrimonio civil. En este autor es difícil separar planteamientos. Sus reivindicaciones revolucionarias y secularizadoras se engarzan en una especie de galimatías seudo literario envuelto por una concepción utópica de un cristianismo ajeno al aparato y los ceremoniales eclesiásticos. Quizás el anticlericalismo con visos reformistas es el elemento que mejor se identifica en sus obras. Bien sea desde la perspectiva económica, en el sentido de la erradicación de los privilegios clericales y la consiguiente separación entre la Iglesia y el Estado que conllevaría un ahorro importante para el país[535]; o incidiendo en el tema del celibato, cuestión donde vuelve a retomar el tema del matrimonio. Desde su punto de vista el celibato sacerdotal es un absurdo, empezando por la figura del propio papa a quien exhorta en repetidas ocasiones a contraer matrimonio, lo cual ayudaría a probar la santidad del sacramento y a evitar la "relajación" social que en este aspecto percibe el papado[536].

Entre todas las opiniones y noticias que hemos recabado sobre el matrimonio civil, los escritos del capitán Ramón Lagier Pomares aportan la visión más personal sobre el tema y permiten comprender como era vivida la cuestión religiosa entre algunos de los miembros más destacados del progresismo septembrino. El librepensador Odón de Buen comenta algunos aspectos de su religiosidad en el prólogo de la biografía que escribió Pedro Ibarra[537]. La actitud de Lagier puede sintetizarse en tres puntos: "odiaba a los jesuitas; buscaba la mayor perfección y el mayor bienestar del hombre; amaba

---

[535] BARCIA, R.: *Confesiones,* Madrid, 1872, pág. 42 y 47. Tb. En el volumen titulado *Cuestión Pontificia,* incluye algunas obras en las que alude a la autonomía de ambas entidades en clave anticlerical, al señalar la necesidad que el sacerdocio es una "profesión como otra cualquiera", por lo que no está justificada el apoyo económico del Estado", en pág. 129

[536] "Pues, santísimo padre, si en el matrimonio debe venerarse tanta santidad ¿por qué no se casan los curas? ¿por qué esa santidad es mala en los que deben aspirar a santos? (...) ¿Cómo no se casa vuestra santidad para conseguir la doble santidad de aquel santísimo sacramento? (...) ¿Con que razón extraña Pio Nono que el matrimonio se relaje, cuando la misma cátedra de San Pedro lo aparta de si, sin duda alguna porque lo considera un pecado?", en BARCIA, R.: *Cartas a su Santidad Pio Nono precedidas de una carta que desde el otro mundo envían a su Santidad los masones Monti y Tognetti,* Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1869, pp.111-112. También aborda esta cuestión en su *Teoría del infierno o la ley de la vida*, pp. 207-212, donde señala que el celibato es un elemento que atenta contra la naturaleza humana, es una fuente de inmoralidad y además constituye un ataque a la sociedad porque impide el aumento de la población.

[537] Vid. la obra de PEDRO IBARRA, *R..: Lagier, Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del Buenaventura*

la naturaleza" y además cabría añadir que le sedujo "el espiritismo porque excluye la teocracia"[538]. Según sus propias palabras "el espiritismo es el derrotero más seguro para llegar al puerto de la salvación en el viaje de esta vida, rodeada de escollos y tormentas que nadie ha experimentado más que este humilde"[539]. Aunque no es este el momento de tratar pormenorizadamente el tema del espiritismo, al que dedicaremos un punto específico en este trabajo, es un elemento a tener en cuenta para poder comprender el talante del propio Lagier y el de muchos de los individuos que secundaron o simpatizaron con este movimiento, uno de cuyos axiomas básicos apunta hacia una religión sin intermediarios.

En este sentido, y retomando la cuestión del matrimonio, es fácil entender la posición del capitán frente a la unión *in facie eclesiae* y en general, ante la Iglesia, incluso antes de conocer las doctrinas de Allan Kardec[540]. En uno de sus viajes a Roma expone cual era la situación de los españoles que llegaban a la ciudad para solicitar dispensas matrimoniales. La dueña de la casa donde solían hospedarse estaba en "contacto con los curas casamenteros del tribunal eclesiástico". Ella "averiguaba con maña el dinero que los españoles traían, y entre ella y los curas dejaban a los infelices desplumados"[541]. Junto a su anticlericalismo visceral Lagier pone de manifiesto uno de los argumentos más utilizados en la crítica hacia quienes defendían el carácter sacramental del matrimonio: los intereses pecuniarios que envolvían al rito, tanto en el tema de las dispensas como en el del dinero que cobraban los curas por celebrarlo.

---

[538] *Ibidem,* pág. 6

[539] Se trata de un artículo que LAGIER publicó en el periódico *La Irradiación* del 16 de Agosto de 1894, incluido en *Ibidem,* pág. 336-338. En *La Revelación*, en su número 6 de junio de 1896, se declara "decano del Espiritismo en España, y empujado por ese ideal sublime, abrí las puertas de la Revolución española el año 68"

[540] La intolerancia eclesiástica ante la modernidad y la ciencia serían uno de los primeros detonantes que explicarían su alejamiento del dogma católico, como evidencia uno de los pasajes de la mencionada biografía: "A poco de ingresar don Ramón Lagier en la familia Lloret, su suegra dio parte del casamiento a los parientes y amigos ausentes, haciéndolo, entre otros de los primeros, a un hermano sacerdote que tenía en Valencia, invitándole a que cuando pudiese se viniera al pueblo y conociera al marido de su María Vicenta, que según decían, tenía mucho talento. Hubo de tratar el capellán a Lagier y ver sus libros de pilotaje, geometría y trigonometría, logaritmos y derroteros, etc., y el bueno del cura le hubo de significar a doña Esperanza, que su yerno le parecía un buen muchacho , pero todos aquellos libros serían su perdición. La buena señora no aguardó el regreso de su yerno. Cogió todos aquellos libros y para que no fueran causa de la perdición de su yerno, dio con ellos al fuego". La muerte de su hijo y los supuestos abusos sexuales a sus hijas en los que se vieron en vueltos los jesuitas que regentaban el colegio donde estaban internos en Marsella, le hicieron abjurar definitivamente del catolicismo, en *Ibidem,* pág. 59 y 72-82

Tras la muerte de su esposa y de sus tres hijos el marino decidió rehacer su vida contrayendo nuevamente matrimonio, ya que su dignidad le impedía "vivir con una compañera a quien no pueda llevar públicamente del brazo". El relato que nos ofrece sobre el acontecimiento en su biografía resulta sumamente esclarecedor sobre cual era su actitud en este sentido:

"me dirigí a una joven campesina, de muy honrada familia, y, obteniendo su consentimiento, pedí su mano (...). Varios mozos la habían pedido en matrimonio; pero ella siempre se había negado diciendo que quería hacerse monja. Sabía leer y escribir, y sus únicas lecturas eran las místicas y devotas: así, su inclinación a las cosas de la Iglesia era decidida, hasta el extremo de comprometer seriamente su salud con ayunos y penitencias. Creí que si lograba fijarla en el amor a la familia sería una esposa modelo. Para casarme con ella, hube de luchar con obstáculos casi insuperables. Su confesor le decía que unirse a mi era labrar su perdición. Por otra parte yo no quería casarme sino civilmente, y su familia, a quienes el clero me presentaba como un aborto del infierno, no consentía el enlace, como no fuese bendecido por la Iglesia. No pude triunfar de esta resistencia, y hube, por amor a la que quería hacer mi esposa, de arrodillarme a los pies de un imbécil, que por treinta duros me creyó católico y nos bendijo"[542]

La imagen de un campesinado ignorante y especialmente aferrado al catolicismo más tradicional queda perfectamente constatada en la descripción de la familia y la propia esposa de Ramón Lagier. También la influencia del clero y la obligación social de cumplir con los ritos católicos evidencian el hecho de que para un sector de la población el catolicismo era una imposición. Aunque la legalidad permitiera acceder al matrimonio civil, los convencionalismos sociales y la capacidad de la Iglesia para injerirse en la privacidad permanecían intactas.

Las ideas progresistas de Lagier iban más allá de lo apuntado. Consideraba que la unión civil era un mero contrato. El país de las libertades por excelencia, Francia, era en este sentido un ejemplo a seguir. La "mejora muy notable en las costumbres y en la moral" experimentadas en el mismo se debían al gobierno de la República y a la introducción de la ley de divorcio "que ha hecho mucho bien en la vida conyugal". La idea de que la "influencia de las leyes sobre las costumbres es incuestionable" revela claramente el

[541] *Ibidem,* pág. 63
[542] Publicado en *El Buen Sentido*, (Lérida, Octubre de 1883) e incluido en *Ibidem,* pp. 231-232

pensamiento de su autor e incluso podría ser extrapolable a la concepción político-social que tenían otros muchos revolucionarios, en contra de quienes propugnaban cambios legislativos en función de la demanda social. Con un pueblo ignorante, en muchos casos fanatizado y controlado todavía por la Iglesia, esperar que las leyes surjan desde abajo resulta un tanto ilusorio[543].

La opiniones que recoge la prensa alicantina respecto al matrimonio civil inciden en esa misma línea: la ley precede al sentir social, sólo la libertad legislativa puede dar lugar a que se exprese la libertad popular. Esta idea junto a las ventajas sociales derivadas de la introducción del instituto aparecen reflejadas en el diario *La Revolución,* que a raíz del establecimiento del matrimonio civil por parte del ayuntamiento alicantino señala que "no es otra cosa que un contrato, en virtud del cual, se comprometen dos personas a vivir reunidas, exactamente lo mismo que se comprometían con el matrimonio religioso". Abordando la cuestión con cierta prudencia, el periódico alude a la indisolubilidad del acto civil, lo cual lo situaría en el mismo nivel que el supuesto sacramento, sólo que la unión se realiza "ante la autoridad local, en vez de efectuarlo ante un cura". Tras "tranquilizar" a quienes basaban su oposición en la posibilidad de que entrase en vigencia el divorcio, se apuntan "otras mil importantísimas razones" para apoyar la decisión municipal. Casi todas presentan las facilidades implícitas al instituto, frente a las trabas que tradicionalmente ponía la Iglesia, como en el caso de las diligencias y las amonestaciones. Pero quizás sea la igualdad social, la ventaja más llamativa. Con la introducción del matrimonio civil "no pasará lo que ahora pasa", en cuanto "a que a los ricos se los case con más pompa y más boato que a los pobres, lo cual siempre es humillante y depresivo. Porque como al Ayuntamiento no le obliga ni estimula la idea del interés, a ricos y a pobres les exigirá iguales derechos y los tratará de igual manera". Junto a este alegato a la igualdad, *La Revolución* exhorta a quienes tienen "la necia preocupación de que el matrimonio civil no es matrimonio", para que lo acepten "como racional y

[543] En el texto del que han sido extractadas estas frases aparece incluso un alegato a favor del aborto y la emancipación de la mujer: "Ahora mismo acabo de leer en los periódicos que se está procesando al médico Varela, *acusado por los padres de familia* de haber suministrado medicinas para provocar el aborto. Si las leyes de la sociedad conyugal se reformasen, no existiría este supuesto delito. Todos se han preocupado de la emancipación ; ¿cuál es la emancipación? Nadie lo ha dicho; ¿quién puede negar que esa condición de las mujeres es susceptible de toda mejor, de todo progreso, así como todas las instituciones humanas?", en *Las Dominicales,* de 14 diciembre de 1894, en *Ibidem,* pp. 349-350

conveniente". Finaliza el artículo con la idea apuntada anteriormente relacionada con una necesaria modernización social cuyo origen debe situarse en una serie de cambios en el orden legislativo, teniendo en cuenta que "lo que hoy es particular (...), lo que hoy principia, dentro de muy poco tiempo será general, sin duda porque no habrá nadie que desconozca sus ventajas"[544]. El deseo de dar a conocer a la población esas mejoras llevó a su director Froilán Carvajal y Rueda a convertir uno de apartados del periódico en una especie de "consultorio sentimental" en el que un tal "S.S", expone al republicano sus dudas sobre el matrimonio civil:

"¿Puede contraerse matrimonio civil con una prima? (...). Sin duda alguna que sí. Y no sólo con una prima, sino con todas las parientas que se pueda contraer el matrimonio religioso (y que la Iglesia) admite y consagra como buenos, luego que se satisface una cantidad más o menos importante (...). Si dando dinero pueden casarse los parientes, lo mismo pueden casarse aunque lo dejen de dar. La Iglesia ha de procurar influir para que no se efectúe, porque ni moral ni materialmente le conviene. La Iglesia vende lo que no es vendible (...) es un comercio el que se hace. El matrimonio civil lejos de dificultarles el camino, se lo allana y facilita hasta el punto de que no se les presente ni una sombra de obstáculo siquiera"[545].

Como se ha visto en los argumentos parlamentarios que precedieron a la promulgación de la ley de matrimonio civil fueron la teoría del contrato y la derivación lógica del establecimiento de la libertad de cultos los principales fundamentos teóricos aducidos para su establecimiento en España. También en este caso el diario *La Revolución* incluye estos planteamientos, bien emitiendo sus propias opiniones o bien haciéndose eco de los comentarios aparecidos en otros periódicos nacionales. La defensa del carácter contractual de la unión matrimonial aparece perfectamente constatada en un artículo titulado "El matrimonio no es un sacramento", en el que se afirma entre otras cosas que "el matrimonio no es un signo sino un hecho, y ese hecho no se ha realizado, ni se realiza, ni se realizará jamás *en el fondo*, sino por medio de un contrato". El diario intenta demostrarlo con una obra de derecho canónico escrita por Cavallario[546], en la que su autor "se ve obligado a confesar que el

[544] *La Revolución, ,* 26 de enero de 1869
[545] *La Revolución,* 28 de enero de 1869
[546] DOMINGO CAVALLARIO escribió *Instituciones de Derecho Canónico,* en la que trata de la antigua y nueva disciplina de la Iglesia y de las causas de las mutaciones. La obra fue publicada en 3 tomos y

matrimonio *es un contrato por su naturaleza y origen*, aunque después contra viento y marea se empeña en convertirle en sacramento". Uno de los motivos presentados para justificar la oposición de la Iglesia es el miedo a quedar relegada en este campo. Afirma el periódico que "el cura no es más que un testigo más o menos autorizado", sin embargo "la Iglesia no se acomoda a que el cura sea un testigo, porque esto no la tiene en cuenta y por eso trata a toda costa que el cura sea el que confiera el sacramento". También pone de manifiesto "las mil monstruosas aberraciones a que los teólogos se han entregado con motivo de una cuestión que el simple sentido común resuelve llanamente y sin esfuerzo, reduciendo el matrimonio a lo que verdaderamente es: un contrato". Estas aberraciones construidas artificialmente por la Iglesia tendrían su origen en el siglo IX, momento en que la institución "arregló las cosas a la moderna, es decir, en el sentido de sus pretensiones soberbias y de sus intereses pecuniarios"[547].

La consideración del matrimonio como un contrato deriva lógicamente en la posibilidad de que las dos partes implicadas se divorcien, un aspecto que como se ha señalado en otro apartado no contempla la ley . Tampoco la prensa alude prácticamente al tema. *El Comercio* se refiere irónicamente a la cuestión, señalando que su introducción posiblemente hubiera tenido un seguimiento social notable:

> "No esta mal.- leyendo ayer un individuo los anuncios que están fijados a las puertas de las casas consistoriales haciendo saber al público, las personas que desean contraer matrimonio, preguntó que para que era aquello, y habiéndole contestado que para celebrar el matrimonio civil de aquellos sujetos, preguntó si el ayuntamiento había establecido el desmatrimonio civil, en cuyo caso haría uso inmediato.

La pregunta hizo reír a los concurrentes, pero todos convinieron en que si se hubiera proclamado el desmatrimonio civil, el ayuntamiento hubiera

---

traducida al castellano por Juan Tejada y Ramiro en 1846.

[547] *La Revolución,* 6 de marzo de 1869. El mismo periódico reitera la teoría del contrato, aunque de forma mucho más escueta, incluyendo en su número del 10 de mayo de 1870: *"E*l matrimonio civil, antes que carácter religioso tiene carácter civil, es un verdadero contrato y como tal debe ser regulado en cuanto a su forma y efectos por la ley civil, lo cual en manera alguna se opone a ninguna religión positiva, puesto que en nada impide el cumplimiento de los requisitos legales la celebración del acto religioso". En su número del 14 de febrero de 1869 señala que "el matrimonio civil es un contrato y nada más. Religión, una virtud por medio de la cual se tributa a Dios culto y veneración. Si dos que se dan mutuamente palabra de casamiento quedan ya o no pueden con otros contraer, no será más leal el matrimonio por

sucumbido bajo el peso abrumador de los aspirantes a hacer uso de aquella prerrogativa"[548].

A pesar de los fundamentos que equiparaban el matrimonio a un contrato, los planteamientos de mayor peso a la hora de defender su implantación procedían de su incardinación con la libertad de cultos. Así lo considera *El Eco de Alicante* al pronunciarse respecto al proyecto presentado por Romero Ortiz para la reforma del libro primero del Código Civil y las "innovaciones que hace" en todo lo concerniente "al estado de las personas", entre las que destacaría la introducción del citado instituto. La libertad de cultos es una "consecuencia necesaria de la libertad de conciencia" frente a la posición que mantienen "los partidarios del pasado, enemigos del progreso de la humanidad". El periódico declara profesar en este sentido "los principios de la escuela liberal"[549]. El tono moderado que presenta el monárquico *Eco* contrasta con la contundencia de *La Revolución*, evidente cuando se pregunta en uno de sus números "¿cuándo y cómo podrá casarse el cristiano español que no crea en el catolicismo romano? ¿Cuándo y cómo podrá casarse el protestante español que no quiera dejar de ser español ni dejar sin amparo y sin ley a sus hijos? ¿Cuándo y cómo podrá casarse el español que hoy se juzgue ateo en religión pero creyente en la ley?"[550]. Estas preguntas sólo tienen una respuesta para el diario republicano: "la libertad de cultos lleva derechamente al matrimonio civil y los que se oponen al matrimonio civil se oponen a la libertad de cultos que es la gran conquista de la Europa civilizada"[551].

Al igual que en otros muchos escritos de la época, junto a las opiniones razonadas vinculadas con la libertad de cultos o el carácter contractual del matrimonio aparece el anticlericalismo. En este sentido también *La Revolución* lidera las posiciones más radicales respecto a la actitud del clero. Así, aludiendo al matrimonio civil se pregunta el porqué de esa "pantomima de la Iglesia", en la que adivina oscuros intereses económicos. En un tono

---

contrato en forma? Y que otra cosa hace el cura? De que manera interviene? Como testigo y nada más".
[548] *El Comercio,* 13 de febrero de 1869
[549] "Conquistas de la Revolución" publicado en *El Eco de Alicante*, el 26 de mayo de 1869
[550] *La Revolución,* 12 de diciembre de 1869
[551] *La Revolución* 2 de febrero de 1870

contundente señala que "nada de unidad de cultos, nada de privilegios, nada de matrimonio religioso y adelante"[552]. Una vez promulgada la ley el periódico comenta en tono de burla la excomunión de su principal artífice, Montero Ríos, por parte del obispo de Osma. Casualmente la condena episcopal coincidió con el restablecimiento del ministro de una enfermedad que le aquejaba. En este sentido "ruega a su ilustrísima que no cese de excomulgarle y anatemizarle diariamente para que su excelencia se restablezca enteramente lo más pronto y pueda ocuparse preferentemente a liquidarles la cuenta pendiente a toda la gente de sacristía, que buena falta le hace "[553].

También el republicano *Municipio* y el semanario espiritista *La Revelación* señalan en clave anticlerical, la actitud de algunos curas con respecto a la nueva ley. El primero se refiere al cura de Novelda, que se negó a administrar los auxilios espirituales al enfermo José Segura por estar casado civilmente, aduciendo que "sin orden de su superior no podía asistir al paciente". La insistencia de la familia propició que finalmente el presbítero, Francisco Sierra, "administrara los sacramentos al enfermo mediante escritura pública de que se casaría canónicamente en cuanto se restableciese de sus dolencias, formalidad que no por ser bien ridícula dejó de costar al infeliz enfermo, además de las molestias consiguientes, siete u ocho pesetas que sin duda hubo de prestar para pagar al escribano". La actitud deshonesta de este cura es puesta de manifiesto por el periódico al señalar que tras la muerte del enfermo Francisco Sierra se presentó "en casa de los padres del difunto y sin respetar su aflictivo estado ni guardar ninguna clase de consideraciones, les increpa duramente, les reconviene con las peores formas, diciéndoles que ellos tenían la culpa de que su hijo se hubiera casado civilmente y por último, les pone en nuevo y más grave conflicto asegurándoles que no lo enterraría". A raíz de estos acontecimientos el periódico ataca al clero y al pueblo fanático en los siguientes términos:

---

[552] *La Revolución,* 28 de enero de 1869"

[553] *La Revolución ,* 31 de julio de 1870. En el número editado el 20 de mayo de ese mismo año, también aparece un comentario antijesuítico en la línea más tópica que incide en la conducta irregular de la orden en materia sexual: "Una mujer ha muerto en la casa hospicio de Sevilla y al levantar la tapa de la caja los encargados de conducirla al cementerio, encontraron dos cadáveres. El cadáver intruso era el de un niño recién nacido. Recomiendo a la ciencia este caso raro y maravilloso, comprometiéndome a facilitarla los datos y noticias que adquiera para la resolución del problema. Hasta ahora no sé más que aquel establecimiento está a cargo de los jesuitas. Este hecho sí que es más brutal e indecente. ¿Si será resultado del matrimonio civil?"

"¿Es así como entienden su misión esos hombres que se llaman representantes de un Dios de amor y caridad?¿Cuándo cesará ese fanatismo ese fanatismo e ignorancia que hay todavía en muchos pueblos del interior donde creen que no pueden vivir y morir sin curas y sin todas esas ridículas ceremonias de ciertas iglesias?. Y sobre todo, ¿no habrá una autoridad que haga entrar en razón a esos clérigos que así abusan de su ministerio, para que no ocasionen a las familias disgustos o tribulaciones como la que nos ocupa?. Recomendamos el cura de Novelda al señor obispo de Orihuela, para que lo premie si todavía lo cree digno de alguna recompensa por tan plausible conducta"[554]

La Revelación relata un hecho similar ocurrido en la capital alicantina. En este caso "los dos católicos esposos se vieron obligados a contraer de nuevo matrimonio, para poder gozar de las inmunidades, derechos y franquicias que, allá en el cielo, gozan los que aquí abajo pagan al fisco romanista cancilleresco". Así lo hicieron "con el fin de que la muerte viniese a arrebatar su presa a la madre Iglesia, digo, a la víctima que estaba ya en sus últimos momentos, en las postreras agonías". Ante este hecho sigue un perorata anticlerical, centrada en el carácter funcionarial del clero y en la cual también se ponen de manifiesto algunas de las ideas espiritistas basadas en la innecesaria existencia del aparato eclesiástico:

"Dos consecuencias graves se desprenden de tan protuberante *fazaña*. La primera es, que siendo el sacerdote católico, un empleado público que cobra la nómina para servir bien a la patria, debiera respetar las leyes que en uso de su soberanía se ha dado a la nación y cumplir su ministerio sagradísimo, dándole a aquel *creyente católico*, lo que de buena fe creía bueno para pasar de este barrio lleno de fórmulas a donde no hay ninguna, lo que creía necesario, el pasaporte, el visto bueno, sin el cual créense desamparados y desheredados cierta clase de gentes a quienes la Iglesia ha sumido en la ignorancia por su beneficio. Qué esto es anticonstitucional y atentatorio a la leyes...., pero, tate, esta es una cuestión política y se la dejamos a nuestros colegas para que llamen la atención sobre este acto (....). Si es una verdad que untando el cuerpo con rancio aceite unas veces, otras haciendo tragar grandes y redondos pedazos de obleas, en los que está acuñada la figura del mártir Jesucristo, y las más de ellas, estas dos cosas a la vez y otras y otras más, se consigue la salvación del alma, como se atrevió ese clérigo a poner obstáculos al paciente, cuando tenía contados minutos de vida? (es evidente) que esto es fórmula, enredo, farsa y nada más (...) ¿Cómo tener un corazón de piedra para abandonarle por cuestión de celos (y de cuartos) y dejarle morir sin el consuelo que

[554] *El Municipio,* 1 de diciembre de 1872

nosotros teníamos?. Vergüenza causa tanta paparrucha. Al cabo o a la puente católicos romanos. Si podéis salvar con vuestros actos de prestidigitador, sois muy desgraciados y dignos de lástima, pues dejáis abandonados miles de seres que mueren diariamente sin ese *auxilio!!!!*. Ciegos, guías de ciegos; más valiera que repartieseis el aceite apellidado OLEO SANTO, entre tanto infeliz que no lo conoce para condimentar sus mezquinas comidas o para alumbrar los tugurios sombríos donde yacen hacinados como bestias, mientras tienen ropa, alhajas, incienso, luz y buena habitación los nogales, cerezos, almendros, etc. que adoráis como idólatras paganos. Dadlo para que puedan alumbrarse esos desgraciados, y así les servirá, no untándole el cuerpo, luego de haberle impelido al crimen, abandonándole a la ignorancia, en el fanatismo, en la superstición, en el hambre, en el infortunio[555]

II. 2.3.2. Una amenaza para la estabilidad social. La posición de la Iglesia y de los sectores más conservadores.

En este punto aludiremos a todas aquellas voces que de una u otra forma se alzaron contra la vigencia del matrimonio civil al percibirla como una amenaza para la estabilidad social, siendo el clero y los sectores conservadores de la sociedad quienes abanderaron las posiciones más radicales en este sentido.

Cómo ha sido puesto de manifiesto en varias ocasiones a lo largo de este capítulo, la actitud de la Iglesia se caracterizó en esta cuestión por un intento constante de evitar la secularización jurídica del matrimonio, defendiendo su jurisdicción exclusiva y "definiendo con fuerza la doctrina de la inseparabilidad del contrato-sacramento en el matrimonio de los bautizados"[556]. Por tanto para esta institución todos los católicos que "habiendo realizado sólo el acto civil vivían maritalmente, debían ser tratados como públicos concubinarios e infames con infamia de hecho, por lo que debían ser excluidos de los actos legítimos eclesiásticos" e incluso ser privados de sepultura eclesiástica[557]. Una actitud y unas actuaciones que como hemos podido ver en el punto anterior fue secundada por algunos sacerdotes.

Tras el triunfo de la revolución los obispos españoles emitieron sus quejas al gobierno provisional al compás de los sucesivos decretos

[555] *La Revelación,* 5 de diciembre de 1872
[556] SEQUEIRA, J.B.: *Tout mariage entre baptisés est-il necessairement sacramentel ? Etude historique, théologique etcononique sur le lein entre baptême et mariage*, citado por AZNAR GIL: «Los obispos españoles ante la ley...., », *Il Diritto Ecclesiastico…,* pág. 14
[557]AZNAR GIL, "Los obispos españoles....", *Ibidem,* pág. 19

gubernamentales de carácter secularizador. El rechazo del episcopado español hacia la libertad de cultos fue una de las primeras manifestaciones en este sentido que la jerarquía haría pública a través de gran cantidad de escritos enviados a las cortes en defensa de la unidad católica. Partían del hecho de que la tolerancia religiosa era innecesaria en un país donde la inmensa mayoría de los españoles eran católicos. La cerrazón y la exclusividad del pensamiento eclesiástico aparecen perfectamente plasmados en la *Exposición dirigida al Congreso del Arzobispo de Valencia y sus obispos sufragáneos:*

"La nación tiene la dicha de descansar socialmente sobre la única verdadera religión, sobre el catolicismo, depositario exclusivo de la verdad religiosa, sería cien veces inconsecuente si se permitiese debilitar o menoscabar esa base de su pensamiento social, estableciendo o permitiendo otros cultos que rechaza decididamente la inmensa generalidad de los españoles (...). La nación española se halla universalmente afianzada sobre ese seguro fundamento de la verdad religiosa. (...). Es menester decirlo con franqueza y libertad. El que no es católico no es nada: el mismo protestantismo decía un hombre grande, no sospechoso, no es más que un puente para pasar a la incredulidad"[558]

Con estos planteamientos es fácil adivinar cual sería la actitud del episcopado ante el establecimiento del matrimonio civil. Una posición que iría radicalizándose a medida que estas uniones fueran extendiéndose. Según Aznar Gil, "todo hace pensar que la idea del matrimonio civil, más que un deseo generalizado del pueblo, era producto de las ideas político-jurídicas de unos partidos concretos", una consideración que en principio contribuyó a frenar la alarma entre los obispos. Por ello antes de que se presentaran los sucesivos proyectos de ley, la reacción episcopal se caracterizó por la cautela y por el hecho de no dar excesiva importancia a las uniones civiles que se estaban llevando a cabo en algunas localidades[559]. Sin embargo, sí hubo algunas protestas de carácter individual contra estas uniones ilícitas entre las que se encontraba la emitida por el obispo de Orihuela y el de Granada. Éste último se hizo eco de los "amancebamientos" realizados en su diócesis, señalando sus consecuencias no sólo sobre los propios cónyuges "en pecado

[558] A.S.V. Fondo Archivo Nunciatura de Madrid. Caja 462, Tit. I, Rúbrica, 15ª, fol. 1102-1106. *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispo de Valencia*, firmado por los obispos sufragáneos de Mallorca, Menorca, Orihuela, Obispo de Segorbe (1869).
[559] AZNAR GIL, "Los obispos españoles.....", en *Il DirittoEecclesiastico,* pp. 28 y 36

mortal y sujetos a graves penas establecidas por la Iglesia", sino también sobre los hijos "habidos de tales matrimonios", considerados como ilegítimos. Esta línea de pensamiento caracterizada por su dureza sería secundada posteriormente por la mayor parte de los obispos españoles[560], a raíz de los matrimonios realizados en algunos ayuntamientos y la presentación del proyecto de matrimonio civil, calificado como "anticatólico e inconciliable con la doctrina de la Iglesia con la disciplina, moral y dogma de la Iglesia" porque introducía "perniciosas novedades en el modo de ser de las familias al imponer sobre ellas nuevos y varios gravámenes"[561]

La actitud de la Iglesia española ante la aprobación definitiva de la ley quedó marcada por la celebración del Concilio Vaticano I y la ausencia de muchos prelados que optaron por enviar instrucciones para "orientar doctrinalmente a los fieles ante la nueva situación y dar normas de actuación en la celebración del matrimonio"[562]. En general fue adoptado el contenido de un documento emitido por la Santa Sede en 1866[563], donde se acepta como inevitable la aprobación de la ley. En él se recomienda a los feligreses que tras el acto canónico se cumplimente la formalidad civil prescrita por el Estado para evitar perjuicios, especialmente aquellos relacionados con la descendencia. Para la Iglesia el orden de los factores sí alteraba el producto. El paso por la vicaria debía preceder ineludiblemente a la visita al juzgado; no se trataba de una simple cuestión de preferencias[564]. La normativa civil se aceptaba siempre

[560] AZNAR GIL, incluye un artículo publicado en abundantes boletines oficiales diocesanos titulado "El matrimonio cristiano y el concubinato legal", en el que se señala cuales son las víctimas de la secularización: "El honor del sacerdote se combate con *la libertad de cultos*, el pudor de la mujer con el *matrimonio civil*, la inocencia del niño con la *libertad de enseñanza*. De estos tres grandes vicios han tomado carácter legal en España el primero y el tercero: el segundo está propuesto para tomarle también quizás en breve: y antes que suene la hora fatal de deshonrar a la mujer cristiana, uniéndola carnalmente con el hombre, como se unen las bestias irracionales". En "Los obispos españoles....", *Ibidem,* pág. 37-39

[561] Vid. la *Exposición de los obispos*, entre los que se encuentra el de Orihuela, en el DSCC, legisl. 1869, sesión del 10 de mayo de 1870

[562] AZNAR GIL, "Los obispos españoles.....", *Il Diritto Eclesiástico....,* pág. 46

[563] La *Instructio* emitida por la Sagrada Penitenciaría ante el hecho de que el matrimonio civil se había establecido ya de forma irreversible en Europa y América, en *Ibidem,* pág. 16

[564] "todo cuanto se oponga a la doctrina y disciplina de la Iglesia carece de valor para el fuero de la conciencia por la incompetencia del poder civil para variar sin intervención de la potestad eclesiástica la legislación canónica (....) sin fuerza alguna ni para ligar los corazones y las conciencias, ni para constituir familia, ni legitimidad en su enlace, ni el fruto de el (...) no basta que , ad decipiendos, fideles, se presente ante el pueblo como verdadero matrimonio: no, no hay, no existe, no puede haber más matrimonio que el que Jesucristo instituyó (...) aquí se trata de dos actos: el uno solo y exclusivamente, el primero, el que debe preceder siempre, es el que comprende el sacramento del matrimonio, celebrándose como la Iglesia ordena: el otro no es ni puede ser sacramento, pertenece y nada más para el verdadero cristiano, a procedimientos de la potestad laical puramente transitorios". Declaraciones de varios prelados, entre los

que se guardase dicho orden. A pesar de estas directrices generales, entre los prelados puede distinguirse un doble talante: aquellos que recomendaron insistentemente a los católicos cumplir con la nueva ley, y aquellos que, como en el caso del metropolitano de Valencia y sufragáneos, dejaron "completa libertad a los fieles para que, una vez celebrado el matrimonio *in facie ecclesiae*, se presenten o no ante el Magistrado Civil para cumplir las formalidades exigidas por la ley civil"[565].

En la tensión suscitada por el tema la posición de la Iglesia no sólo se limitó al ataque verbal sino que se produjeron actuaciones concretas contra quienes desoyeron sus "consejos". Una de las más llamativas es la ya comentada excomunión de Montero Ríos por parte del obispo de Osma, quien a raíz del discurso que éste pronunció en las Cortes sobre el matrimonio civil, ordenó recoger todos los ejemplares que hubiera en su diócesis:

"El Excmo. E Ilmo. Sr. Pedro María, obispo de Osma, en una advertencia pastoral que dirige al clero de su diócesis, condena y reprueba el discurso del Sr. Montero Ríos sobre el matrimonio civil por contener proposiciones erróneas, temerarias escandalosas, ofensivas a los piadosos oídos, próximas a herejía y notadas con otras censuras teológicas, mandando el reverendo prelado que cualquiera que posea un ejemplar del referido discurso, lo entregue al párroco o confesor, si no quiere ser envuelto en el anatema de la Iglesia"[566]

Este tipo de reacciones entre la alta jerarquía eclesiástica, marcaría la pauta a seguir en una parte del clero. La lectura que muchos curas hicieron de la actitud episcopal se orientó claramente hacia la radicalización de posiciones. La prensa alicantina progresista se hizo eco de la intransigencia clerical en este asunto. Se trata de noticias y comentarios sobre sacerdotes de otros puntos del país que amenazaban a los feligreses con negarse a administrar ningún sacramento e incluso a enterrar en campo santo a quienes se casaran civilmente[567]. En la provincia de Alicante también hubo actuaciones de este

---

que se encuentra el metropolitano de Valencia y sufragáneos, citadas por AZNAR GIL en *Ibidem,* pág. 54-55

[565] *Ibidem,* pág.59

[566] *La Revolución,* 5 de agosto, de 1870 el mismo periódico alude a la pastoral del obispo de Canarias José María Urquinaona y Bidot contra el matrimonio civil, "que más que escrito de un obispo católico se puede calificar de proclama rebelde o incendiaria", (publicado el 19 de agosto de 1870)

[567] *La Revolución*, alude a este tipo de actuaciones en Tortosa, Málaga y Avilés. Por ejemplo señala el discurso del cura de Beteta que desde el púlpito advirtió a sus feligreses "que no administrará sacramento alguno al que se case con arreglo a la nueva ley de matrimonio civil" (3 de agosto de 1870). Por su parte

tipo, como hemos visto en el caso de Novelda o de la propia capital, pero no fueron demasiado numerosas las denuncias en este sentido. Además de la negativa a impartir sacramentos también hubo algún altercado relacionado con el dinero que recibía el cura por el oficio de la ceremonia nupcial. *La República Española* se refiere en concreto al clero de Monovar que prescindiendo de la escrupulosidad con la que gestionaba el tema de las amonestaciones y con objeto de "arrancar a algunos incautos de las garras del juez municipal", decidió casar a los futuros contrayentes, "aunque no hubieran cumplido con las prescripciones de los Sagrados cánones"[568]

Por parte de clero alicantino no existe ninguna referencia a actitudes intransigentes o enfrentamientos entre la autoridad civil y eclesiástica con motivo del establecimiento del matrimonio civil en la ciudad. Las órdenes emitidas por el Ayuntamiento se refieren en primer lugar a la implantación del Registro Civil y la obligación de los vecinos de "dar parte en la secretaría de la Corporación popular" de los "nacimientos y muertes que ocurran en sus casas con el fin de anotarlo en el Registro civil abierto en dicha oficina, *antes,* de que por los párrocos se haya tomado acta ni nota alguna sobre dichos sucesos". Se constata la voluntad secularizadora del cabildo alicantino al afirmar que "donde deben obrar estos antecedentes es en los archivos de las autoridades elegidas directamente por el pueblo" que "amante de la libertad y del progreso comprenderá perfectamente la tendencia de esta medida y coadyuvará por todos los medios al exacto cumplimiento de ella". No se indica nada sobre el matrimonio civil que pese a haberse establecido en la ciudad desde enero de

---

La República Española en su número del 24 de septiembre de 1870 señala la existencia de curas que predican "rabiosamente contra el matrimonio civil", amenazando "a todo el que tiene paciencia para oírles, que el que se case civilmente está condenado y arderá sin remisión en los infiernos, durante la eternidad"

[568] *La República Española,* 9 de septiembre de 1870. *El Comercio* señala en un número del 30 de octubre de 1868, los abusos económicos que cometían muchos curas a la hora de celebrar el sacramento: " vamos a referirles como ejerce su ministerio el cura de Villena. Dícesenos que cuando sus feligreses tratan de celebrar matrimonio en tiempo que están cerradas las velaciones, el cura hace el desposorio, y después de cobrar sus derechos, obliga a los desposados a depositar en su poder 40rs. a unos y 100 rs. a otros según los haberes de cada uno, una cantidad que no devuelve si no se velan y si se velan también se queda con la cantidad como derechos de misa y vela. No sabemos en que Concilio se establecería esa disciplina pero lo que creemos es que la conducta del tal cura es contraria a los Cánones de la Iglesia, por lo que pedimos al diocesano averigüe lo que haya de cierto en este abuso y ponga el debido correctivo". *La Revolución* del 11 de agosto de 1869, también incide en la cuestión económica pero ya relacionada con el matrimonio civil al señalar el caso de un individuo que "pretendió casarse con una sobrina e interpuso la correspondiente dispensa por el precio de 6000 rs. Supo en ésta que se había abierto el registro civil, y vino a enterarse si podría contraer el matrimonio de esa manera. Lo supo el cura de su pueblo y puesto de hábito talar buscó a nuestro amigo, y después de pintarle a su manera no se cuantas cosas, se le ofreció a

1869 quedaba como una opción para la ciudadanía, a falta de promulgarse la ley que lo sancionara. La misiva que el ayuntamiento envió a los párrocos tampoco incita a pensar en un enfrentamiento, aunque lógicamente la Iglesia no vería con buenos ojos "el cumplimiento de este interesante servicio" para cuya consecución la corporación municipal les pide su cooperación. A partir de esos momentos los curas no podían "bautizar ni enterrar sin que se les presente la papeleta del encargado del Registro Civil de este ayuntamiento". La única petición que se hace por parte de la autoridad civil a la eclesiástica en materia matrimonial es que el párroco se sirva dar "parte diario y circunstanciado" de los matrimonios que se celebren en la parroquia [569].

Pero la oposición al matrimonio civil no procedía sólo de la Iglesia. La literatura nos ofrece en este caso un excelente campo de visión para conocer la postura de la burguesía conservadora alicantina en este sentido. Más allá de la veleidades revolucionarias, la mayoría de autores apostaban por la estabilidad social y sus puntos de apoyo básicos: orden, propiedad, religión y familia. Por tanto es de suponer que su actitud ante el matrimonio civil va a ser muy crítica, considerándolo como un elemento perturbador para el pueblo de primer orden. Entre los escritores alicantinos que publicaron alguna obra en el período objeto de estudio se observa una tendencia muy marcada hacia el conservadurismo. Sus escritos, por lo general de escasa calidad, aportan muy poco sobre la mentalidad popular, porque en la mayoría de los casos su objetivo no era convertirse en espejo de la sociedad o los acontecimientos que pretendían retratar, sino más bien ser vehículo de sus propias ideas e incluso optar por el adoctrinamiento social. Dos de los autores que mejor ilustran esta posición conservadora son Eleuterio Llofriu y Sagrera y Juan Rico y Amat[570]. Ambos expresaron una imagen del matrimonio civil como paradigma de la depravación.

La obra de Eleuterio Llofriu y Sagrera, encuadrada en la insurrección cantonal de 1873[571], constituye una muestra clara de la percepción de algunos sectores de la población sobre el citado instituto, al que asimilaban como

---

conseguirle la dispensa por una módica cantidad y fue ajustada por unos 800rs".

[569] AMA. Correspondencia, 1866-1870. Copias fechadas el 4 de febrero 1869

[570] Vid. RICO GARCÍA, Ensayo biográfico y bibliográfico...., T. I, pp. 392-9 y 326-38, T. VI, pág. 387, T. VII, pág. 29, T. XIV, pp. 756 y 848,

[571] *Insurrección federal en 1873.Sus causas y consecuencias, sus misterios políticos y sociales, sus*

sinónimo de desorden, desestabilidad, disgregación familiar y vida disoluta. Esta visión aparece en varios pasajes de la misma, siempre relacionada con mujeres educadas fuera de la moral católica y afines a las ideas revolucionarias. En este sentido hay que señalar la opinión que desde este punto de vista mantenían quienes rechazaban la instauración del matrimonio civil. Consideraban que las mujeres que sólo se casaran civilmente no podrían equipararse a las casadas siguiendo el rito católico[572]. Para Llofriu una mujer educada en ambientes donde "las teorías de la libertad habían sido llevadas a extremo"[573], que entrara en contacto con gentes extrañas en ausencia de su marido y que además no estuviera unida al esposo por "la bendición de la Iglesia, ese sagrado vínculo que santifica el hogar"[574], propiciaba el derrumbe de la institución familiar y por ende de la sociedad. A la figura de este tipo de mujeres se contraponía la mujer "amante de su marido, unida por los lazos del amor que son los que realmente debieran alcanzar la santificación de la Iglesia" [575].

En muchos casos esas ideas eran propagadas en los clubes. Unos establecimientos que el autor caracteriza como lugares donde "mujeres entregadas a la política y fanatizadas" llegan a pensar que "el matrimonio como contrato debe disolverse por la mutua voluntad de los contrayentes"[576]. En uno de ellos, *El club de la federación Universal* de Cartagena, se trató el tema de la emancipación de la mujer, exponiéndose "las más peregrinas teorías sobre el destino de la mujer en la sociedad, teorías que si fueran realizables, harían de la Virgen, de la esposa y de la madre, tan solo una vil y miserable prostituta"[577]. En el caso de que la revolución cantonal hubiera llegado a triunfar en esa ciudad, el autor auguraba una especie de destrucción en cadena que habría alcanzado "hasta el seno de la familia, aboliendo el matrimonio y la autoridad paterna, partiendo de la peregrina idea del *amor libre* y declarando a todos los niños hijos del Estado"[578]

---

hombres, sus dramas y sus horrores, con todos los detalles, Madrid, 1873

[572] Vid. la referencia a Calderón Collantes, en ROLDÁN VERDEJO, *Op. Cit.* pág. 112

[573] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Insurrección Federal....,* T.I, pág. 648

[574] *Ibidem,* T.I, pág. 647

[575] *Ibidem,* T.I, pág. 858

[576] *Ibidem,* T.I, pág. 657

[577] *Ibidem,* T.II, pág. 431

[578] *Ibidem,* T. II, pág. 433

Juan Rico y Amat, tampoco concebía la existencia de otro vínculo matrimonial que no fuera el celebrado *in facie ecclesiae,* pero al contrario que Llofriu presenta la cuestión en clave humorística, prescindiendo de juicios sobre la incidencia social del instituto y su potencial disgregador. En uno de los pasajes de su obra *El infierno con honra*, dos de sus protagonistas se encuentran en el infierno precisamente por sus "amores nada católicos"[579]. Se trata sin embargo, de un reino singular en el que los demonios que lo habitan desean imitar a los españoles parodiando a la "Gloriosa" en su mundo, lo cual permite al autor criticar los "logros" revolucionarios más llamativos:

"Voy a contaros/ lo que allí hay./ Hay muchas leyes, pocas mejoras/ pocos deberes, muchos derechos/ malas palabras, pésimos hechos/ poco dinero, mucho fusil./ Hay pocos sabios y muchos pobres/ malas costumbres y mal tabaco/ pocos garbanzos y mucho caco, / muchos casorios por lo civil (....). Su más preciosa conquista es el matrimonio civil, en virtud del cual puede uno casarse o descasarse cuantas veces quiera (...). Eso es lo que más me gusta de todo. Un casamiento diario. ¡Viva el casamiento civil![580]

Más allá de la perspectiva tremendista y las condenas de la Iglesia, subyace en este comentario y en otros similares la idea de que el matrimonio civil no permitía el acceso a la libertad sino al libertinaje y la relajación de las costumbres[581]. La posibilidad de casarse varias veces y el divorcio no responden a lo que prescribía una ley que como se ha señalado anteriormente había sido elaborada guardando en lo posible el equilibrio respecto al derecho canónico que intentó sustituir. Desde los sectores más conservadores de la sociedad se quería dar una falsa imagen de depravación social en torno al establecimiento del matrimonio civil que en realidad no se produjo en ningún momento.

II.3. Incidencia social del Proyecto de ley de 1870

II. 3.1. Los primeros números

[579]RICO Y AMAT, J.: *El infierno con honra. Zarzuela bufo-político-social.* Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1870, pág. 20

[580] *Ibidem,* pp. 16-19.

[581] Una de las peticiones que los demonios hacen a Satanás para hacer la revolución es el establecimiento del matrimonio civil, un deseo que Satanás atribuye al hecho de "estar ya cansado de su mujer", en *Ibidem,* pág. 43. Por su parte LLOFRIU Y SAGRERA en otra de sus obras, *Gloria, Dinero y Mujer,* Madrid, 1872, incide en esta misma línea al señalar la integridad de la mujer frente a "esos picaronazos

Las opiniones y alegatos a favor o en contra del matrimonio civil no permiten conocer cual fue realmente su percepción e incidencia social. Por tanto, es necesario recurrir a otro tipo de análisis sobre la cuestión, centrándonos en los datos del registro civil que comenzó a funcionar a partir de la entrada en vigor de la ley, el 14 de agosto de 1870.

La Revolución expresa con las siguientes palabras la celebración del primer casamiento civil celebrado en Alicante tras la aprobación definitiva de la ley en las Cortes:

"Nunca es tarde si la dicha es buena: por fin podemos participar a nuestros lectores que ya está en vías de efectuarse el primer matrimonio civil en esta capital. Los contrayentes, según edictos, son Francisco Antonio Senabre y Picó con Vicenta Sánchez y Zaragoza. Creemos inútil advertir que estando en vigor la ley últimamente aprobada sobre matrimonio, todo el que tenga lugar religiosamente sin efectuar antes o después el civil, es nulo y de ningún valor ante la ley"[582]

Y efectivamente así consta en el registro civil del juzgado de la ciudad. Francisco Senabre natural de Denia, albañil y residente en la ciudad contrajo matrimonio con Vicenta Sánchez de Polop que en esos momentos contaba con 23 años. Este fue la segunda unión celebrada tras la de José Baró y Teresa Marco, que acudieron al juzgado después de haber contraído "matrimonio religioso en la parroquia de San Nicolás el veinte de los corrientes"[583]. Siguieron a estas dos inscripciones un total de 784 registros ante el juzgado entre 1870 y febrero de 1875, de los cuales 290 afirman haber celebrado matrimonio religioso con anterioridad; 216 señalan que no han contraído matrimonio religioso; 2 indican que "todavía/aún" no han puesto los pies en la vicaría y 278 no hacen ninguna especificación al respecto.

Teniendo en cuenta lo apuntado anteriormente, consideramos matrimonios civiles todos aquellas inscripciones en las que los contrayentes reconocen explícitamente no haber celebrado previamente ceremonia religiosa, independientemente de que pudieran hacerlo con posterioridad. El fundamento de esta afirmación nos lo proporciona la propia doctrina eclesiástica, al

---

de hoy, esos que ahora no se acuerdan de la Iglesia y se casan por los civil", en T.II, pág. 26

[582] *La Revolución,* 21 de septiembre de 1870

[583] ARC, T. 1, 1870

establecer la necesidad perentoria de que el matrimonio religioso precediera al civil. Todas las uniones que no se atuvieran a esa orden eran consideradas como concubinatos y por tanto ilegales a los ojos de la Iglesia. De forma que cualquier católico que se preciase de serlo cumpliría dicha prescripción sin ninguna duda ya que, en cambio, la ley aprobada se mostraba muy flexible ante esta cuestión. Por tanto aquellos individuos que manifestaron en el registro "no haber contraído matrimonio religioso" lo hicieron intencionadamente, teniendo en cuenta la contundencia expresada en la materia por el clero.

Sin entrar ahora en valoraciones sobre la incidencia social de la ley que abordaremos posteriormente, puede hablarse a primera vista de una cifra bastante abultada respecto a las inscripciones en el registro civil, frente a quienes auguraban una receptividad social nula[584]. Sin embargo más importante es destacar esos 216 matrimonios civiles registrados y su contraposición a la cifra de 290 religiosos. El seguimiento popular del recién aprobado instituto fue bastante amplio, teniendo en cuenta que era una verdadera innovación en el panorama social del momento.

En nuestro recuento hemos intentado construir el perfil de aquellas parejas que acudieron al registro para llevar a cabo la unión civil, en contraposición con las que habían contraído un matrimonio religioso previo. Para ello se han tenido en cuenta algunos de los escasos datos que proporcionan las inscripciones relacionados con la profesión o la edad. También resultan interesantes otras aportaciones excepcionales como la aparición en el registro de individuos destacados en la vida social de la ciudad, o detalles vinculados con el nacimiento de alguno de los contrayentes (expósitos, hijos naturales). Aunque se trata de una información muy escueta permite conocer la voluntad y quizás algún dato sobre la mentalidad de quienes concurrieron al juzgado. Asimismo aparecen elementos que pueden ser

[584] No nos estamos refiriendo con esto exclusivamente a matrimonios civiles sino a todas aquellas parejas que acudieron al registro civil , tanto las casadas religiosamente como las que no. En este sentido es interesante señalar la actitud del pensamiento tradicionalista al respecto en la figura del diputado Ochoa, quien refiriéndose a la tema auguraba ante la inminente aprobación de la ley que el pueblo presentaría una resistencia "inmensa, terrible y que nadie podrá vencerla", ya que resulta "imposible que un pueblo que es tan apegado a sus usos y costumbres hasta las cosas más pequeñas, abandone el matrimonio eclesiástico". Señala además que al igual que ocurre con el Registro de la Propiedad, en el que muy pocos se toman la molestia de registrar las transmisiones, tampoco nadie inscribirá el matrimonio en el registro civil. DSCC, legsl. 1869, mayo de 1870

igualmente reveladores en ese sentido. En algunos casos a la fórmula habitual, "los contrayentes manifiestan haber contraído matrimonio religioso", se une la expresión "casado/a canónicamente" que de alguna manera pretende reafirmar una sanción eclesiástica previa[585]. En cambio varias parejas "manifiestan no haber celebrado ninguna otra clase matrimonio religioso ni de ninguna otra clase más que el presente". Con ello reiteran su voluntad de optar por la opción civil y reconocen implícitamente la vigencia de la libertad de cultos y por tanto al catolicismo como una religión más[586].

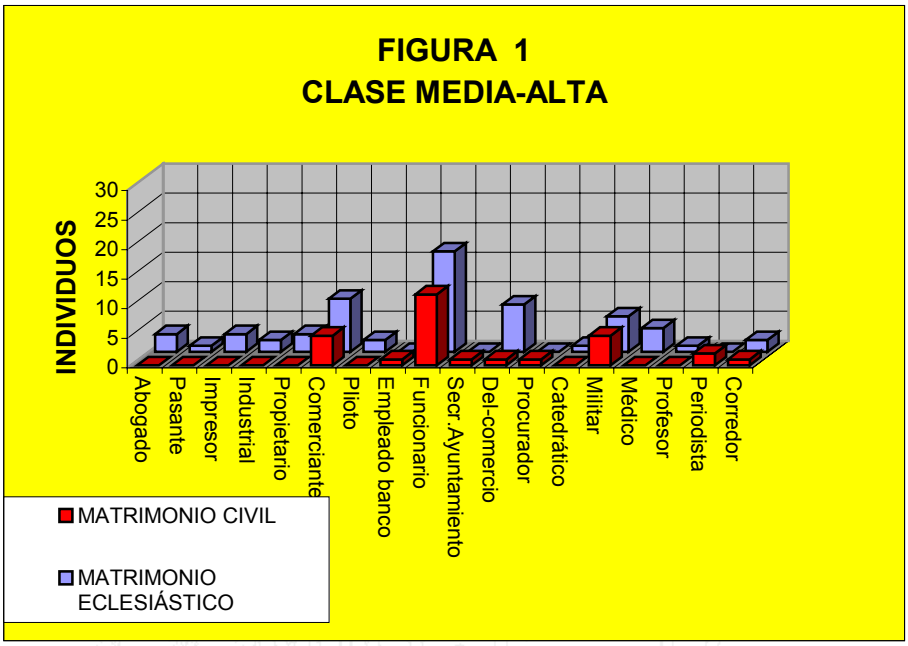
Sin embargo, ese intento de consolidar perfiles en función de la opción matrimonial escogida choca con las discontinuidades que presenta la información incompleta del registro. Como se ha indicado anteriormente, de los 786 apuntes, 278 no aportan ningún dato sobre la existencia o no de una unión canónica previa . A ello hay que sumar el hecho de que muchos estos apuntes, a pesar de incluirlo, no indican la profesión de los contrayentes. Este último aspecto impide trazar un "retrato robot" de aquellas personas que eligieron la opción civil a la hora de contraer matrimonio, sobre una muestra estadística amplia, basada en la clase social y la profesión de los protagonistas de nuestro análisis. Por tanto, los testimonios disponibles han determinado un análisis en el que se ha intentado alcanzar el mayor grado de exhaustividad posible.

II.3.2. Las profesiones

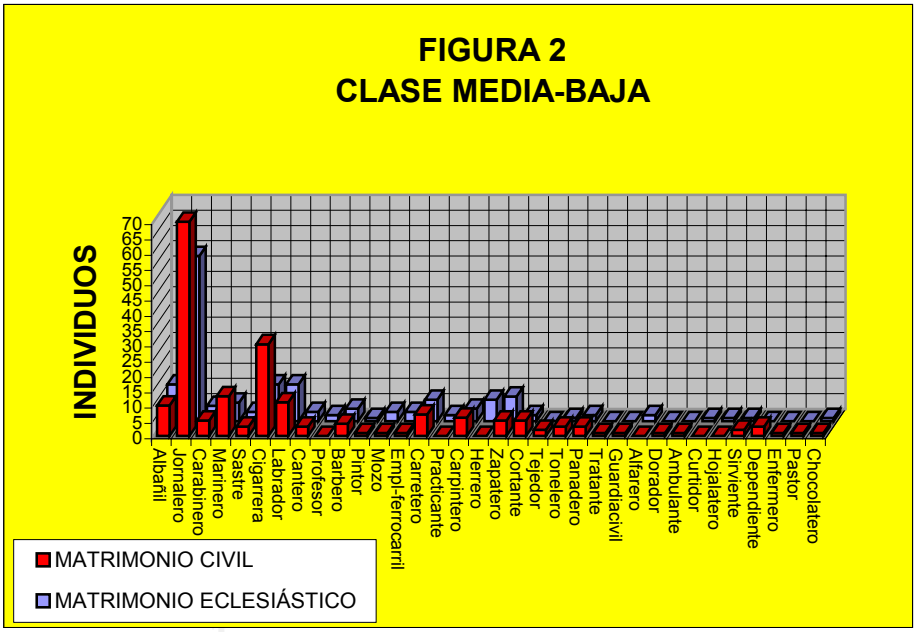
Para poder apreciar de forma clara posibles contrastes en función del *status* socioprofesional hemos recurrido arbitrariamente y por motivos prácticos a distinguir dos grandes grupos: una clase "media-alta" y otra "media-baja". Ambas integran a su vez un total de 75 ocupaciones, consideradas de forma pormenorizada, sin ser subagrupadas por sectores económicos o actividad dominante. Dentro del primer grupo hemos incluido un total de 21 profesiones, declaradas por 117 individuos, de los cuales sólo 90 concretan además si han realizado o no unión canónica previa (Vid. Fig. nº. 1)

[585] ARC, Tomo de 1872 (Enero a Julio). Concretamente el matrimonio, 16º, de José Bernabeu y Teresa Lledó, el 17º, de Vicente Ripio y Mª de las Nieves Benito, el 20º de Francisco García Badiro y Encarnación González, el 22º de Lorenzo Fuentes y Josefa Lloret y el 26º de Francisco Mas y Teresa Terol

[586] ARC, T.7, 1874. Matrimonio 172º, contraído entre el carpintero Bautista Antón Chápuli, y Rosa Briones Sánchez ; y el matrimonio 188º celebrado entre el tonelero Juan Bautista Juan y Remedios Pomares

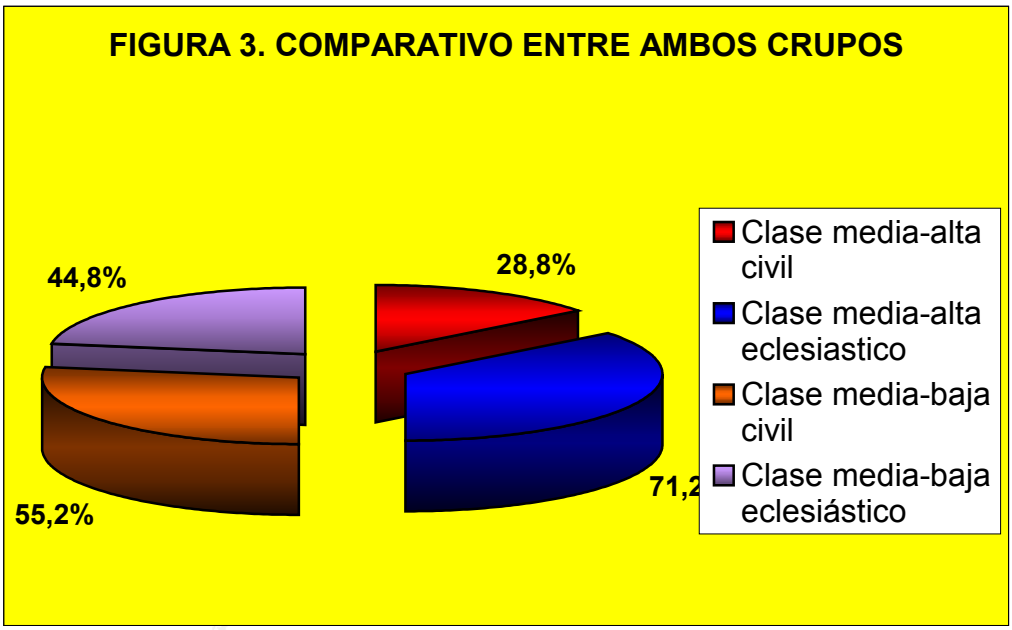


En relación a los individuos adscritos a la clase media-baja, hay que señalar que las cifras son mucho más abultadas. Dentro de este grupo se han considerado 54 actividades distintas inscritas por 444 personas, sin embargo al igual que en el primer grupo también aparecen varios casos en los que no se indica ningún dato que permita considerar el matrimonio como civil; concretamente son 82. Comparando a primera vista las cifras obtenidas, se observa como las clases populares dispensaron una acogida mucho más amplia a la obligación de acudir al juzgado para registrar su estado civil (Vid. Fig. nº. 2).



A la hora de comparar la cantidad de matrimonios civiles suscritos entre ambos grupos las diferencias son espectaculares. Como el desfase numérico que presentan ambos grupos es considerable (90 frente a 362) hemos optado por un contraste porcentual para apreciar mejor las diferencias: Así, se observa que un 28,8% de individuos adscritos a la clase media-alta se casaron civilmente, frente a un 55,2% de personas de la media-baja. (Vid. Fig. nº. 3). En el primer caso fueron los llamados empleados, comerciantes e individuos "del comercio"[587], militares y periodistas (teniendo en cuenta que sólo aparecen dos individuos dedicados a esta profesión), las actividades que presentan una mayor cantidad de uniones civiles, aunque estas nunca superan en cada uno de estos colectivos, -excepto en el de periodistas-, a los matrimonios celebrados *in facie ecclesiae.* En el caso de abogados, propietarios o médicos no aparece inscrito ningún matrimonio civil como tal.

[587] Consideramos funcionarios a los denominados "empleados". En la mayoría de los casos quienes declaran ejercer esta actividad no han nacido en Alicante. En cuanto a los comerciantes y "del comercio" los hemos considerado como dos grupos distintos, en función de la propia especificación que aparece en el registro aunque desconocemos que diferencias existían entre ambos. Si hay una diferenciación clara entre estas denominaciones y aquella que se refiere a los "dependientes del comercio".



La interpretación de estos datos no nos permite delimitar fronteras nítidas en virtud de la clase social. Por un lado tendríamos la imagen del burgués que contempla la necesidad de construir una sociedad y una cultura laicas siendo la secularización una prioridad programática para la defensa de la libertad. Esta actitud se contrapone a la de quienes defendían la confesionalidad y la preeminencia eclesiástica en el marco de una mentalidad conservadora, afín a un ideario religioso apegado a la tradición, los ritos y las ceremonias que incluso más allá de las creencias se presentaban como escaparate de respetabilidad y orden. Desde esta última perspectiva aunque existieran "excentricidades" serían atribuibles a individuos concretos y por tanto no representativos del grupo social al cual pertenecen. Este modelo interpretativo implica aceptar que existe una definición "actitudinal" de la burguesía como clase social -anticlerical o conservadora- que en realidad no se da en estado puro.

Dentro de la clase media-alta, sólo algunos sectores afines al ideario progresista acogerían y en su caso pondrían en práctica el proyecto secularizador *versus* matrimonio civil, entendido como elemento modernizador. En nuestro análisis fueron comerciantes, funcionarios, militares e individuos vinculados al mundo de la prensa quienes presentan de forma más clara esta afinidad. Pero la tendencia general en este grupo, -sin olvidar el factor biológico

determinado por la edad y disposición de los individuos inscritos en el registro para casarse-, ante una reforma que en realidad iba más lejos de lo puramente religioso o familiar, ya que venía a plantear un primer paso para la consecución de un Estado aconfesional, se inclinó hacia la conservación de los ritos tradicionales. La horma católica garantizaba estabilidad y orden social. Dentro del envoltorio mítico de la revolución el matrimonio civil ocupaba un lugar destacado[588]. Su potencial secularizador, en el sentido de modernización social, no fue percibido por muchos sino como un elemento trastocador de dicho orden, y así quedó hasta 1874.

Aunque no hemos entrado en el campo subjetivo de la religión, es necesario considerar, a la hora de descubrir intenciones y voluntades, un factor aparentemente menos trascendente que el de la existencia de un ideario militante: la indiferencia en materia religiosa unida al deseo de solemnizar un acto como el matrimonio. En este sentido la práctica religiosa se convierte en religión en sí misma sin compromiso con la verdad o falsedad de las creencias religiosas[589]. Para ello, tanto el marco como el ritual que ofertaban la Iglesia eran casi insustituibles a la hora de elevar y dotar de respetabilidad un acto tan importante en la vida de los individuos, por mucho que se empeñaran las ceremonias civiles en conseguir algo parecido[590]. Esta institución cumplía una

[588]RAFAEL CRUZ utiliza a nuestro juicio una imagen muy acertada la respecto. Se trata de las barricadas, que a pesar de la pérdida de su efectividad militar se han conservado como forma de movilización social con una función simbólica y casi ritual en todo proceso revolucionario, reforzando la solidaridad y la identidad colectiva, en "La cultura regresa al primer plano", *Cultura y movilización en la España Contemporánea,* Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 30

[589] TURNER, B.S.: *La Religión y la Teoría social. Una perspectiva materialista.* Fondo de cultura económica, México, 1988, pág. 80. PASTOR RAMOS, *Tributo al Cesar. Sociología de la religión,* Universidad Pontificia de Salamanca, 1992, pág. 102 señala que la participación en rituales públicos, "funerales, bodas y bautizos", podía obedecer a razones no religiosas sino por mera conveniencia social. En este caso tales acciones oficialmente culturales no servían sino como táctica en orden a la consecución de otros intereses creados, como el medro social, la estima pública, respetabilidad, etc.

[590] GÜELL Y MERCADER, J. describe en su opúsculo sobre el matrimonio civil como era la ceremonia: "El matrimonio civil se celebra en Reus con toda la solemnidad apetecible. A la hora designada para este acto, se abren al público las puertas del hermoso salón de Ciento de las casa consistoriales, el cual se llena al momento de espectadores. Ocupan la mesa presidencial, colocada en el centro del salón, el alcalde presidente, llevando puestas las insignias de su cargo, y el secretario del Ayuntamiento; y en unos bancos a poca distancia de la mesa se sientan los ciudadanos concejales que quieran asistir a la ceremonia, y los padres, parientes o acompañantes de los futuros desposados. Estos últimos toman asiento en dos sillones colocados delante de la mesa y en el sitio más visible del salón, y teniendo a sus lados y de pié, a los cuatro testigos designados de antemano. El público se acomoda en los escaños que rodean al salón, y de pié en los pasillos frente a los mismos. Inaugurado el acto, el ciudadano alcalde presidente, conforme se indica en el modelo del acta que en otro lugar se inserta, pregunta a los contrayentes por el motivo de su comparecencia en aquel sitio, y contestando estos que vienen con el propósito de contraer matrimonio, deseando efectuarlo con la sanción civil, conforme se dispone en el decreto de la Junta revolucionaria de Reus, publicado en 22 de Octubre de 1868, el secretario lee el anuncio o proclama de desposorio, inserto

función de escaparate que encajaba a la perfección en la mentalidad burguesa conservadora.

En el intento por comprender las actitudes religiosas de las clases medias-altas habría que incidir finalmente en un aspecto de carácter metodológico. Hemos escogido el matrimonio como una variable compleja a la hora de intentar percibir el nivel de secularización y religiosidad. Es difícil inferir de los datos obtenidos un punto de convergencia común a todos[591]. Las afirmaciones de Daumard sobre la historia social nos parecen en este sentido muy acertadas. Señala que "todos los grupos no pesan de la misma manera en la sociedad. Los grupos dominantes perdidos en una estadística de conjunto, deben ser estudiados de manera más profunda que la masa, si es necesario llegando al examen del caso individual"[592]. La capacidad para poder cumplir este objetivo viene impuesta por la disponibilidad de fuentes, teniendo en cuenta que este grupo presenta mayores posibilidades de dar a conocer su ideario a través de sus escritos. El testimonio del capitán Lagier, al que hemos aludido en este trabajo, es un ejemplo perfecto sobre el interés de considerar la individualidad como un elemento de peso a la hora de analizar las actitudes religiosas sin perder de vista el marco social en el cual se inscribe. Evidencia

---

en los periódicos de la ciudad, y acto continuo el alcalde presidente pregunta tres veces seguidas si alguno de los presentes o ausentes sabe algún impedimento que pueda ser obstáculo a la celebración de aquel matrimonio (...) Cumplidos todos estos requisitos, el ciudadano alcalde, invita a los testigos a que se acerquen a la mesa, y les pregunta si consienten en dar testimonio acto que va a celebrarse. En seguida invita a los trayentes a que se pongan de pié y se den la mano derecha, y preguntados con expresión de sus nombres y apellidos si consienten libremente uno y otro contraer matrimonio: *En el nombre de la **Nación**, yo , N.N., alcalde popular de la ciudad de Reus, declaro celebrado este matrimonio* (...)Cumplidas todas estas formalidades, se levanta de su asiento el ciudadano alcalde presidente, y dirige la palabra en alta voz a los recién desposados, empezando por felicitarles, ya que olvidando viejas preocupaciones han acudido a acudido a aquel sitio a contraer matrimonio de la manera que la sana razón y la verdadera justicia exigen que lo contraigan los ciudadanos de un país libre. Se extiende luego en consideraciones morales, sociales y políticas, sobre los deberes del hombre y de la mujer a quienes el lazo conyugal acerca, y están llamados a constituir una familia, y concluye deseándoles días venturosos, de salud, prosperidad y amor. Así se efectúa el matrimonio civil en Reus. **El acto es todo lo solemne que su alta significación y trascendencia requiere**, **sin que en las formalidades que en el mismo se observan, se tenga para nada en cuenta la idea religiosa. El numeroso público que asiduamente concurre, sale muy complacido, y esta gran conquista de la revolución moderna, implantada en nuestra patria por el espíritu liberal de la Junta de Reus, se impone en la conciencia de la opinión** de tal manera que el matrimonio civil, puede decirse, es ya una ley en España". En *El matrimonio civil según se practica en la ciudad de Reus.....,* pp. 15-17

[591] DURKHEIM, E., *Las formas elementales de vida religios....,* pág. 5

[592] Señala este autor que "esto en realidad no contradice el método general ya que el caso típico sólo asume todo su valor cuando se le compara con el conjunto". DAUMARD, A.: *Les bourgeois du Paris au XIX siécle,* citado por GONZÁLEZ MINGUEZ, C. : *La otra historia, sociedad, cultura y mentalidades,* Universidad del País Vasco, Bilbao, 1993, pág. 40

que las circunstancias personales tienen un enorme peso en las decisiones de los individuos.

En el conjunto que integra las profesiones de individuos de la clase media-baja (Vid. Fig. nº. 2) la situación aparece más diversificada y presenta rasgos muy llamativos. Entre los jornaleros, carabineros, marineros, sastres, cigarreras, canteros, barberos, pintores, mozos de café, carreteros, carpinteros, cortantes, tejedores, toneleros, panaderos, sirvientes, dependientes del comercio o chocolateros se observa un saldo positivo o en todo caso igual de matrimonios civiles con respecto a los eclesiásticos. Dentro de este elenco de profesiones destacan especialmente aquellos individuos que especificaron su condición de jornaleros, marineros y cigarreras como los grupos en los que las uniones civiles destacan notablemente. En el conjunto de jornaleros esta característica es más que evidente: de entre todos los casos que suscriben esta profesión, un 56,45% manifiestan no haber contraído matrimonio religioso. Los marineros presentan un porcentaje mayor, concretamente un 68,4%, mientras que el colectivo de cigarreras muestra una cifra especialmente llamativa: un total de 71,42% de mujeres dedicadas a esta actividad acudieron al juzgado sin haber pasado antes por la vicaría.

Respecto a este último grupo habría que tener en cuenta varias consideraciones. En principio, partiendo de la información que proporciona el propio registro, resulta significativo que el matrimonio entre cigarreras, jornaleros y marineros aparezca registrado con frecuencia. Segundo, saliendo ya de los datos del registro, podríamos incidir en otras fuentes que nos permitan perfilar un poco más la mentalidad de estas mujeres.

Entre la correspondencia municipal existe un requerimiento del ayuntamiento, fechado en 1870 y dirigido a varias instituciones de la ciudad, para conocer el "estado moral y material de la ciudad", entre las que se encuentra la fábrica de tabacos[593]. La contestación que envió la fábrica de

[593] Deseosos de llevar a efecto una estadística detallada para conocer con la exactitud posible sobre el estado moral y material de la ciudad en todos aquellos ramos que más afectan al perfeccionamiento de un pueblo de la importancia de Alicante, me dirijo a usted permitiéndome suplicarle se sirva facilitarme un estado con los datos, en referencia al año en curso", AMA, Correspondencia, Arm. 53/Leg. 60 (28 de enero de 1870. La importancia de este colectivo es evidente si se tiene en cuenta el acuerdo municipal relacionado con la apertura de una escuela en el Barrio de San Antón, estableciendo una dotación anual al maestro (300 escudos anuales y 20 mensuales) por la manutención de los niños de las operarias de la Fábrica de tabacos. Un acuerdo al que se opuso el concejal Albert, AMA, Cabildos, Actas Municipales, 12 de febrero de 1869, Sig. 168

tabacos contenía datos relacionados con la producción, salarios y número de operarias "ocupadas en las labores", siendo 3.964, la cifra allí consignada[594]. Un numero que denota claramente la importancia del colectivo en la población y que en el período que nos ocupa no estuvo exento de conflictos. En una carta enviada por el alcalde al gobernador civil le explica un incidente ocurrido en la empresa, en lo que parece una especie de motín por motivos laborales y salariales que contribuye a una mejor comprensión de las condiciones de vida de estas trabajadoras:

"Después de las investigaciones practicadas por mi para cerciorarme de las causas que motivaron el pequeño desorden ocurrido en la fábrica de tabacos el día 2 del actual creo poder manifestarle con bastante exactitud el origen y fundamento de aquel incidente. La fábrica de tabacos daba antes para la elaboración de 16 a 20.000 libras mensuales de tabacos, y las operarias que a ella concurrían ganaban un jornal con el cual alimentar a sus familias o al menos contribuían a sostenerlas, en gran parte sin que para ello fuese obstáculo las dos o tres horas diarias empleadas por muchas de ellas en venir de los pueblos inmediatos y a donde se volvían cumplido que era su trabajo. Este trabajo entonces estaba regulado, era constante pero hoy, a causa del desarrollo del contrabando y de otras razones que usted desconoce apenas da a la fábrica de tabacos para la elaboración de 3.000 libras mensuales y para el trabajo insignificante se las hace venir todos los días, se las hace abandonar a sus familias por el afán de llevarles el sustento y vueltas a sus casas se encuentran con un jornal de 30 o 35 ctos. de real. Si se les hubiera dicho que sólo había trabajo para uno o dos días fijos a la semana, es seguro que se habrían conformado con su desgracia, pero en vista del escaso jornal, de cansancio por acudir a la fábrica y de la poca equidad que ellas creían ver en la repartición del trabajo, no pudieron contenerse y de aquí aquel alboroto que sólo podía tener por móvil la falta de recursos, la necesidad de alimentar a sus familias y la brutal influencia que en sus ánimos debió ejercer la falta de estos recursos.

Usted habrá examinado ya el estado de esta capital y no habrá menos de ver con dolor la triste realidad de la situación en que se halla. Aquí no existe la agricultura, fuente de riqueza en casi toda la provincia. Esta población es puramente comercial y las clases braceras sólo tienen un medio de ganar el sustento, el trabajo que emplean en el muelle, en la carga y descarga de los buques. Y que ocupación puede darles hoy, que apenas se ven anclados uno o dos buques de escasa carga. Triste es decirlo pero necesario, si hemos de rendir culto a la

[594] Este tipo de establecimientos se organizaban según el modelo de las manufacturas reales del siglo anterior, es decir, que dependían del Estado y no de capitales privados. Además tenían el monopolio de fabricación y de venta, en el marco de un sistema rígidamente proteccionista. Dependían del Ministerio de Hacienda y su nivel técnico era muy débil, ya que apenas utilizaban máquinas, descansando la elaboración sobre la habilidad manual de un gran número de trabajadoras, con un escaso nivel de remuneración. MORANGE, C.: "De «manola» a obrera. (La revuelta de las cigarreras de Madrid en 1830. Notas sobre un conflicto de trabajo)", *Estudios de Historia Social,* nums. 50-51, Madrid, 1989, pág. 310

verdad. Esta capital se encuentra hoy en una situación económica de lo mas lamentable. La falta de buques en el puerto prueba la paralización del comercio, sin vida, muerto el tráfico, no hay transportes, no hay trabajo, no hay por lo tanto, donde quede un pedazo de pan para miles de familias, que llenas de tristeza y de resignación, esperan con los brazos cruzados lleguen para ellos mejores días, en que puedan ganar sus sustento con el trabajo que dan a cambio.

En situaciones tristes y deplorables se prueban los grandes pueblos, como en las desgracias se prueban las grandes almas, y esta población tan pobre hoy, tan falta de recursos, careciendo de lo más necesario e indispensable para su vida, está probando con la desgracia, su honradez y buenos sentimientos no aumentando, a pesar de las miserias, con una debilidad más miserable, la estadística criminal. Usted conocerá, atendiendo a lo que acabo de exponer, con cuanto fundamento dije al principio de mi comunicación que creía poderle manifestar con bastante exactitud el origen del desorden ocurrido en la fábrica de tabacos. Y al fijarse Usted en las consideraciones que anteceden, comprenderá en su claro discernimiento, que **ningún fin político** pudo guiar a aquellas infelices, sino el móvil más justo y legítimo que existe sobre la tierra, el sustento de sus hijos y de su familia[595].

Esta especie de disculpa presentada por el primer edil al gobernador civil, vendría remarcada por la idea de que los disturbios aludidos no obedecían a causas políticas[596]. *La Revolución*, único periódico que menciona el tema, suscribe efectivamente la falta de un móvil político en la acción de estas operarias, al señalar que el "ministro de Hacienda accediendo a sus justísimos deseos, ha contestado que no obstante la mucha existencia de cigarros y lo escaso de la venta, hará que se aumente la consignación mensual, concediéndoles que pasen en sus casas los días que resultaren vacantes después de la elaboración"[597]. Sin embargo este mismo periódico casi un año

---

[595] AMA. Caja 13; correspondencia oficial, 1866-1870; 29 de abril de 1870. En este borrador de la carta que el alcalde envió al gobernador civil hay un fragmento tachado en el que la mala situación de la ciudad es mucho más exagerada

[596] CLAUDE MORANGE, analiza la conflictividad en este sector basándose en el motín acontecido en febrero de 1830, en la fábrica de tabacos de Madrid. Lo atribuye a las malas condiciones laborales y los bajos salarios que percibían estas trabajadoras, pero no descarta también elementos de carácter político, que sin embargo fueron encubiertos por las autoridades, porque todavía en esa época las "masas laboriosas" carecían de "la menor existencia oficial. Cuando intervenían en las luchas políticas, era en el más completo anonimato". Es por ello que sólo se adivina la existencia de estos movimientos sociales a través de "simples alusiones, como por ejemplo con la obsesión del mantenimiento del orden". "De «manola» a obrera....", *Estudios de Historia Social...,* pp. 307-321

[597] *La Revolución,* 27 de abril de 1870. Sin embargo en un número anterior,- 8 de abril -, sí hace referencia a un altercado relacionado con la mencionada empresa, vinculado indirectamente con causas políticas y que también podría estar relacionada con la misiva municipal. La noticia aparece en la sección "Gacetilla" del mencionado periódico en los siguientes términos: "Por cuestión de empleos.- Se nos asegura que el martes último, y a hora bastante avanzada de la noche, hubo un escándalo mayúsculo en un café de los más concurridos de esta capital llegando los protagonistas hasta el extremo de sacar pistolas y puñales de aquel *arsenal de* armas que *El Eco de Alicante*, nos reseña tan detalladamente en su número correspondiente al 18 de marzo. La confusión llegó al colmo, y hasta muy tarde algunos de los contendientes discurrían por el paseo Méndez Núñez, hablando de la cuestión con tal calor, que muchas

antes vinculaba a estas trabajadoras con la política al aludir al creación de un *Club Republicano Femenino.* Aunque no constata directamente su militancia política la propia existencia del centro evidencia el interés de los republicanos alicantinos por un colectivo con un gran peso en la ciudad, haciéndose eco de su reivindicaciones laborares[598]. Por otro lado, parece ser que los "antecedentes políticos" de estas trabajadoras estuvieron en tela de juicio en más de una ocasión. José Pastor de la Roca apunta cierta predisposición hacia el republicanismo de las cigarreras en su crónica sobre la llegada de Amadeo I a Alicante. A pesar de esta tendencia política el escritor resalta el buen recibimiento dispensado al monarca por parte de este colectivo:

"El efecto de esta ovación es grandioso y de alta importancia por más de un concepto, conocidos ciertos antecedentes políticos de estas mujeres, cuya exaltación de ideas ha ido tan lejos en esta época y da un testimonio solemne de ese ascendiente poderoso que ejerce el Rey una vez conocido"[599]

Una de las obras de Emilia Pardo Bazán, *La Tribuna*, puede resultar muy esclarecedora sobre la actitud de las cigarreras en materia política. El contexto en el que la autora inscribe la acción es precisamente el Sexenio Revolucionario, de modo que pese a tratarse de una ficción literaria puede muy bien reflejar cual era el ambiente vivido en ese ámbito laboral. Varios pasajes de la obra son muy significativos al respecto:

La fábrica de tabacos de Marineda fue centro simpatizador (como ahora se dice) para *la federal*. De la colectividad fabril nació la confraternidad política: a las cigarreras se les abrió el horizonte republicano de varios modos: por medio de la propaganda oral, a la sazón tan activa, y también, muy principalmente, de los periódicos que pululaban. Hubo en cada taller

---

personas pudieron comprender fácilmente que había tenido lugar una *refriega* por cuestión de empleos. En efecto, se dice que la causa de este melodrama, que podía haber tenido fatales consecuencias si por desgracia se llega a disparar algún arma, es el nombramiento de portero de la fábrica de tabacos, cuya plaza estaba ofrecida a veinticuatro pretendientes, en premio a sus trabajos electorales para ayuntamientos, cuyo brillante resultado debió dejarles satisfechos y dispuestos para otra lucha. Sólo así se comprende por qué son monárquicos cierta clase de ciudadanos, que se precian de liberales y revolucionarios"

[598] *La Revolución* del 7 de julio de 1869 alude a este "Club Femenino". Vid. GUTIÉRREZ LLORET, R.A. : « Republicanismo y clase obrera en el Sur del País Valencia durante el Sexenio Democrático". VV.AA. *Revolució y Socialisme. Col.loqui Internacional,* Vol. II, Barcelona, 1989, pág. 106

[599] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Viaje a Alicante de SS.MM. Amadeo I y Mªde la Victoria en marzo de 1871*, Alicante, Imprenta de la viuda de Juan J. Carratalá, 1871, pág. 29. Vid notas biográficas en RICO GARCÍA, *Apuntes biográficos y bibliográficos....,* T. I, pp.356-61; V, pág. 93; XII, pág. 337

una o dos lectoras, les abonaban sus compañeras el tiempo perdido, y adelante. (....) Desde que las Cortes votaron la monarquía, Amparo y sus correligionarias andaban furiosas. Corrí el tiempo, y las esperanzas de la Unión del Norte no se realizaban, ni se cumplían los pronósticos de los diarios. ¡Que hoy!....¡que mañana!..., ¡que nunca por lo visto! ¡En vez de la suspirada federal, un rey, un tirano fijo, y tal vez un extranjero!. Por estas razones en la fábrica se hacia política pesimista y se anunciaba y deseaba que al Gobierno "se lo llevase Judas"[600]

En esta obra su autora delimita perfectamente entre el plano político, marcado por el ideario republicano, y el plano religioso en el que señala que "con contadísimas excepciones, todas las cigarreras se manifestaban acordes y unánimes en achaques de devoción. Ellas serían más o menos pero allí había mucha y fervorosa piedad (...). Y es lo curioso que a medida que la revolución se desencadenaba y el republicanismo de la fábrica crecía, tomaban incremento las prácticas religiosas". Aunque existieran "media docena de espíritus fuertes, capaces de blasfemar y de hablar sin recato de cosas religiosas" se limitaban a lo sumo a "maldecir a los curas, acusarlos de inmorales y codiciosos, o renegar de se metiesen en política y tomasen las armas para traer el *escurantismo y la Inquisición*: cuestiones más trascendentales y profundas no se agitaban, y si a tanto se atreviese alguien, es seguro que le caería encima un diluvio de cuchufletas y de injurias"[601]. De la escasa información que tenemos sobre la religiosidad de las cigarreras alicantinas cabe señalar que también en este caso la devoción y las prácticas serían la tónica habitual. En este sentido sabemos que la Fábrica de Tabacos asistía a una función celebrada en la Santa Faz todos los 20 de mayo en agradecimiento "por habernos libertado del incendio ocurrido en la misma el 20 de mayo de 1844" [602].

La Tribuna que no incluye ningún comentario explícito sobre la incidencia del matrimonio civil entre las operarias de la fábrica de tabacos. La única alusión encontrada se refiere a la protagonista y está en consonancia con

[600] PARDO BAZÁN, E.: *La Tribuna,* Cátedra, Madrid, pág. 105 y 180

[601] *Ibidem,* pág. 181. La famosa "sesión de las blasfemias" protagonizada por Suñer y Capdevila es comentada por las trabajadoras en estos términos: "¡Está el mundo revuelto, muchachas! ¿No sabeís lo que pasa allá por las Cortes? -¿Qué pasará? –Que un diputado por Cataluña dice que dijo que ya no había Dios, y que la Virgen era esto y lo otro.... Dios me perdone, Jesús mil veces. -¿Y no le mataron allí mismo? ¡Pícaro, infame!-¡Mal hablado, lengua de escorpión! ¡No habrá Dios para él, no; que él no lo tendrá!"

[602] AMA, Sec. Fiestas. 1863-1870; C/6. Vid. la obra de VALDÉS CHÁPULI C., sobre la Fábrica de Tabacos de Alicante

la religiosidad suscrita para el resto de sus compañeras. Su pretendiente "no era creyente macizo y fervoroso como Amparo, pero tampoco ateo persuadido". Sin embargo, ella le hace prometer que se celebraría el matrimonio "delante de la cara de Dios"[603].

Los comentarios aportados en relación a la actitud religiosa de las cigarreras no permiten una conclusión definitiva, aunque a pesar de un posible anticlericalismo o rechazo a determinados aspectos de la Iglesia no entraría dentro de la órbita del ateísmo o la irreligiosidad. Sin embargo puede apuntarse, a partir de las cifras consignadas en el Registro Civil y también de los textos analizados, cierta afinidad hacia el ideario republicano, lo cual también estaría relacionado con una acogida favorable a la nueva ley de matrimonio civil. Hay que tener en cuenta que se trata de un colectivo especialmente significativo, dada su excepcionalidad desde el punto de vista laboral y también de género. Su actitud contrastaría por tanto con el arquetipo femenino decimonónico que determinaba un rol social y una sensibilidad religiosa muy concretos. En el primer caso se entendía que la misión de la mujer con respecto al hombre se limitaba a "suavizar su primitiva rudeza" y "dulcificar sus penalidades y amarguras". En relación con la religión, la mujer se situaba como receptora y también introductora y propagadora del dogma católico en la privacidad familiar[604].

Las interpretaciones que cabe realizar sobre el comportamiento general de las clases medias-bajas respecto al seguimiento de la ley, al igual que las medias-altas, tampoco permiten determinar nada de forma contundente. Sin embargo, pese a que la muestra no es demasiado elevada, se pueden establecer contrastes bastante acusados. Es en este grupo, más "anónimo", sobre el que se sitúan fundamentalmente las valoraciones sobre la incidencia social de la ley de matrimonio civil antes y después de su implantación. Muchas de ellas hacen hincapié en el escaso seguimiento por parte de la población. Algunos periódicos progresistas de la época, dentro del ámbito alicantino,

---

[603] PARDO BAZÁN, E.: *La Tribuna,* pág. 224

[604] DELGADO, M.: *Las palabras de otro hombre,* Muchnick, Barcelona, 1993, pp. 53 y 102. *La Revolución,* en su número del 26 de agosto de 1869, incide precisamente en la influencia de la mujer en el ámbito privado, su especial receptividad e incluso su fanatismo hacia la doctrina católica: "en los pueblos los más de los hombres son liberales, pero las mujeres en general, y algunos pocos hombres están tan fanatizados, que no les dejan hablar, y por conservar la paz doméstica y de localidad, callan y se dan por vencidos; pero en realidad hay un buen espíritu a favor de las ideas modernas".

valoran esa incidencia en un sentido evolutivo. Desde esta perspectiva el matrimonio civil se estaba introduciendo lentamente en la vida y las costumbres del país, con lo cual abandonaba poco a poco su imagen de medida revolucionaria "de choque" para ser percibida como un factor de modernización social. Así lo expresa con alguna reserva *El Independiente* al señalar que "el matrimonio civil, introducido ha poco en la legislación de España, si bien no ha arraigado en las costumbres, vino a simplificar las ceremonias y solemnidad de aquel acto trascendental para la familia"[605]. *La Revolución* afirma que "las aprensiones que infundía en las personas timoratas la consagración de su matrimonio por medio de la ley civil se van desvaneciendo"[606]. El interés por conocer la acogida dispensada por los ciudadanos a la ley también fue patente entre las autoridades. Concretamente el gobernador de la provincia Manuel García Llana interpeló en varias ocasiones a los alcaldes para que le enviasen una relación de los matrimonios civiles y eclesiásticos celebrados en sus respectivas localidades. Una petición que según aparece en la prensa no fue atendida en muchos casos[607].

Si salimos del marco coetáneo, los autores que han estudiado este tema tampoco señalan la introducción del matrimonio civil como un elemento excepcional a la hora de cambiar actitudes y hábitos religiosos. Casi todo ellos afirman un escaso seguimiento popular de la ley, teniendo en cuenta que sus estudios no son locales, sino meras estimaciones sobre la religiosidad en el ámbito nacional, dada la dificultad de abarcar un estudio exhaustivo de los registros civiles en todo el país. Roberto Roldán apunta la imposibilidad de concluir nada definitivo al respecto por falta de elementos de juicio. De sus investigaciones en archivos judiciales, muy incompletos, deduce que la regla

[605] Número publicado el 22 de agosto de 1873
[606] 22 de Noviembre de 1870
[607] "En mis circulares de 9 y 17 del corriente mes he ordenado que los señores alcaldes den parte en los estados del movimiento de población, de lo matrimonios que ante la Iglesia se han efectuado desde primero de Enero hasta fin de Agosto de 1870, y de los civiles que hayan tenido lugar desde primero de septiembre hasta 31 de Diciembre, dando parte negativo cuando no se haya efectuado ninguno de estos en esta época. A pesar de haberse prevenido esto en las citadas circulares clara y terminantemente, y de ser un trabajo tan sencillo, hay muchos alcaldes que siguen enviando los estados como en los años anteriores y otros que nada dicen sobre si han celebrado o no matrimonios civiles desde primero de septiembre a 31 de diciembre. En vista de un descuido tan grave, por última vez les encargo cumplan con lo mandado, pues de lo contrario me veré en la necesidad de considerar este modo de obrar como se merece. Alicante 24 de Enero de 1871-El Gobernador. Manuel G. Llana." Publicado en *El Eco de Alicante*, el 28 de enero de 1871. En el Archivo Municipal de Alicante no hemos encontrada ningún documento que haga referencia a la recepción por parte de la alcaldía alicantina de esta circular

más extendida fue la celebración del matrimonio canónico *antes*, y no después de efectuar el civil en los casos en que se contrajo éste. Considera por tanto que el ciudadano muy posiblemente, siguió estimando el acto religioso como verdadero casamiento desde el punto de vista social. Apoya estas afirmaciones en un "encuadre poblacional de la época", caracterizado por una mayoría de población rural, más reacia a aceptar las innovaciones y especialmente indiferente a la hora de cumplimentar cualquier tipo de trámite impuesto por el gobierno de turno. Señala además otros factores como la oposición a la ley por parte de la Iglesia y su fuerte influencia sobre la vida de las personas, junto al hecho de ser un producto eminentemente político que no se ajustaba a la mentalidad y estructura de la sociedad española de su tiempo[608].

Salvador Carrión se refiere en varias ocasiones a esta cuestión desde el punto de vista de los debates parlamentarios suscitados a raíz de la inminente aprobación de la ley. Sin hacer valoraciones propias sobre la percepción social de la misma, parece asumir los postulados que en su día presentaron los hombres de la Unión Liberal al respecto: matrimonio civil sí pero no en su formulación obligatoria, sino subsidiaria. Igualmente fundamenta dicha opción en unos presupuestos transaccionistas basados en un ideal de cambio pero teniendo en cuenta la realidad social del momento. En este sentido incide en el un nulo arraigo del instituto obligatorio en la vida de los españoles[609]. Pero quizás una de las conclusiones más llamativas en este sentido sea la realizada Federico Aznar Gil, en su estudio sobre la actitud del episcopado español ante la ley de matrimonio civil. Señala este autor, en torno a la efectividad social de la misma, su sospecha de que, en contra de algunas opiniones que pretenden reducir su cumplimiento a una mínima parte de la población, su acatamiento debió ser mayoritario. Sorprendentemente atribuye ese seguimiento a la intención de los obispos españoles, aduciendo que la Iglesia, pese a su oposición a la secularización del matrimonio, quedó desconcertada y superada por la Revolución. El "dogmatismo político" y "el desajuste social" inherentes al proyecto eran razones de peso para justificar esa oposición. A pesar de todo, los prelados aceptaron como un hecho la legislación, distinguieron entre "lo

[608] ROLDÁN VERDEJO, R: *La ley de matrimonio civil.....,* pp. 216-219
[609] CARRIÓN OLMOS, S.: *Historia y futuro....,* pp. 216-219

legal y lo ético" y llegaron a recomendar "a los fieles el cumplimiento de la norma legal"[610].

Ninguno de los estudios mencionados basan sus estimaciones en datos empíricos, lo cual impide trazar conclusiones definitivas más allá de lo meramente especulativo. Nuestro análisis tampoco pretende erigirse en punto de referencia obligado, sobre todo teniendo en cuenta su carácter local. Sin embargo puede aportar algún dato significativo a la hora de considerar la percepción de la ley en el ámbito urbano. En este sentido es interesante señalar las apreciaciones que realiza Maurice Agulhon sobre la sociabilidad, haciendo hace hincapié en "la pequeña ciudad" como el medio óptimo, frente a la gran ciudad "de anonimato alienante" [611], para establecer parámetros sobre actitudes, comportamientos y mentalidad. Alicante sería desde este punto de vista una ciudad idónea para este tipo de estudios ya que al pequeño tamaño une su carácter comercial, portuario y también de centro de "servicios" para la población campesina que habitaba un área rural circundante bastante extensa.

En este contexto sobresalen notablemente los 216 matrimonios civiles celebrados entre 1870 y 1875, la mayor parte de los cuales estuvieron protagonizados por las clases populares, tanto del ámbito urbano como del campesino. El seguimiento de la ley fue por tanto bastante significativo, lo cual contrasta notablemente con las afirmaciones que en este sentido hace José Siles González en su trabajo sobre la función social de la mujer en Alicante. En ese análisis señala que "muchas parejas alicantinas se limitaron a casarse canónicamente, por lo que dicho registro careció de validez. La norma, pues, apenas si llegó a trascender el ámbito teórico dada la actitud popular que, si bien no llegó a manifestar de forma violenta su oposición a la norma, se limitó a hacer caso omiso de la misma dejándola en el olvido cuando no en el ridículo"[612].

---

[610] AZNAR GIL, F.R.: "Los obispo españoles.....", *Il Diritto ecclesiástico....,* pág. 74-78

[611] Casi describiendo a la ciudad de Alicante señala que "en las ciudades esencialmente comerciales, y en particular en las ciudades portuarias, la vida social se divide entre una minoría de individuos adinerados y una masa heterogénea de capas intermedias cuya condición no-proletaria se refleja en el vocabulario: el artesano, con su oficio, se distingue del jornalero, carente de cualificación". AGULHON, M.: *Les associations au village*, citado por JAQUES MAURICE, « Propuestas para una historia de la sociabilidad en la España contemporánea", en *Estudios de Historia Social: La Sociabilidad en la España Contemporánea,* num. 50-51, 1984, pág. 138

[612] SILES GONZÁLEZ, J.: *Estructura Familiar y función social de la mujer en Alicante (1868-1936).* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1995, pág. 30. Este autor parece que basa únicamente estas afirmaciones en la obra ENTRENA KLETT, C. Mª. *Matrimonio, separación y divorcio en la legislación*

Efectivamente la mayoría de los alicantinos siguieron optando por el matrimonio canónico durante el tiempo en que la ley estuvo vigente. La influencia de las viejas costumbres y el arraigo del catolicismo era indiscutible. Sin embargo viendo las cifras, sin entrar en el tema de las uniones civiles, no puede afirmarse que el registro civil careció de validez. Los perjuicios derivados del incumplimiento de la ley, especialmente los relacionados con la descendencia, fundamentan muchas de las inscripciones de matrimonios católicos. En algunas de ellas puede constatarse que la unión *in facie ecclesiae* se produjo varios años antes de acudir al juzgado, de lo cual se deduce la intención de legitimar a los hijos[613].

Dado el escaso tiempo en que estuvo la ley vigente y el enorme peso del catolicismo puede constatarse la importancia de los matrimonios civiles inscritos en los archivos judiciales de la ciudad. A nuestro juicio se trata de un signo evidente de que la secularización promovida desde el Estado fue identificada por el pueblo como sinónimo de cambio social. No cabe interpretarlos como un síntoma de anticlericalismo irracional o como una especie de "barricada revolucionaria" de carácter simbólico. El matrimonio constituye uno de lo momentos más importantes en la vida del individuo. En una época en la que la Iglesia tenía plenos poderes en la materia y la presión social podía llegar a ser asfixiante, optar por la unión civil no era una simple cuestión de formas.

II. 3.3. Algunos personajes relevantes

La escueta información que ofrece el registro civil no permite rebasar otras expectativas que las meramente porcentuales. Sin embargo la aparición de algunos nombres relevantes en la vida social de la ciudad puede aportarnos algún rasgo sobre la actitud religiosa de sus elites. Aunque parezca un contrasentido metodológico las estimaciones de casos particulares permiten un acercamiento a encuadres más generales en los que se inscribe una "vasta

---

actual y en la historia.

[613]La Orden Ministerial del 11 de enero de 1872 señala que los hijos nacidos de matrimonios exclusivamente católicos serían considerados a efectos civiles como hijos naturales. El caso, entre otros muchos de Antonio Asín Navarro y Josefa María Torres es en este sentido paradigmático. Acudieron al registro en julio de 1874 tras haber contraído matrimonio *in facie ecclesiae* en febrero de 1871, del que tenían ya dos hijos que deseaban legitimar. En ARC, T. 7, 1874

gama de experiencias intelectuales, emocionales y morales"[614]. Tampoco es que intentemos deducir de ejemplos concretos, comportamientos de toda una clase social. Pero puede resultar interesante observar posibles tensiones entre un ideario público que defendía los valores del progresismo, como la emancipación respecto a las ceremonias y ritos católicos, y un comportamiento privado, marcado en este caso por el matrimonio, apegado a los convencionalismos socio-religiosos vigentes.

Todos los "alicantinos ilustres" inscritos en el registro se encuentran integrados en el grupo que hemos denominado como "clase media-alta"[615]. Además es necesario puntualizar que aunque en el apartado anterior se ha considerado el ideario republicano como un elemento determinante a la hora de configurar una mentalidad religiosa concreta –asimilada por los sectores monárquicos y conservadores de la época como sinónimo de irreligiosidad- lo cierto es que dicha relación no constituye un axioma. El caso de Juan Maisonnave Cutayar es quizás uno de los más significativos. El que fuera entre otras muchas cosas diputado republicano por Orihuela en 1873[616], acudió al juzgado para contraer matrimonio con Rafaela O´Gorman en 1870, declarando ante el juez haber contraído matrimonio religioso[617]. Un colectivo tan representativo como el de los médicos, supuestamente más predispuestos por su formación científica a cuestionar el dogma católico, tampoco presentan ninguna relación axiomática en este sentido. Como ya hemos apuntado anteriormente, todos los facultativos que aparecen en el registro civil contrajeron matrimonio *in facie ecclesiae* previa visita al juzgado. Este es el caso del ilustre médico cirujano alicantino Evaristo Manero Mollá[618] que contrajo matrimonio en 1872 a los 23 años con Antonia Bernabeu Gomis[619].

---

[614] GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas,* Gedisa, Barcelona, 1996, pág. 116

[615] En el registro aparecen varios nombres relevantes en la ciudad, sin embargo muchos no indican nada respecto a la naturaleza de su matrimonio. Este es el caso por ejemplo del comerciante y posteriormente concejal y alcalde de Córdoba, José Escalambre y Neyra (T.II, 1871, matrimonio nº6), o del arquitecto Manuel Chápuli Guardiola que contrajo matrimonio con Mª Josefa Ausó Arenas, hija del destacado republicano Ausó Monzó (Idem. matrimonio nº17).

[616] Vid. RICO GARCÍA, M.: *Ensayo biográfico y bibliográfico.....,* T.II, pp. 284-8. Vid. los estudios de ROSA ANA GUTIÉRREZ LLORET sobre el Sexenio y la Restauración en Alicante.

[617] El matrimonio del Juan Maissonnave esta inscrito con el número 10 en el primer tomo del registro, ARC.

[618] Vid. notas biográficas en RICO GARCÍA, M., *Ensayo biográfico y bibliográfico....,* ,T. IV, pág.119; V, pp. 52-70; VI, pp. 21, 23, 38. Vid. tb. en el capítulo introductorio sus valoraciones sobre la religiosidad de los alicantinos y la diferenciación que hace entre catolicismo y cristianismo.

[619] ARC. T. IV, 1872, matrimonio nº 50

Tampoco Manuel Ausó Arenas, médico "partidario de la homeopatía", hijo del también médico, espiritista, masón y destacado republicano Manuel Ausó Monzó, opto por la unión civil para casarse con Consuelo Llopis en 1872[620].

Otras profesiones liberales siguen la misma tónica. Sólo el caso de Rafael Sevila Linares y de Francisco Milego Inglada constituyen una excepción. Sevila fue periodista, escritor y también masón[621] y curiosamente su nombre aparece en el registro en dos ocasiones. La primera de ellas, casi con la ley recién estrenada, suscribe su unión con Antonia Pastor tras haber contraído matrimonio religioso, cuando ambos contaban con 23 años. Enviudó pronto y volvió a contraer nuevas nupcias dos años después con una joven de 16 años, optando esta vez por la unión civil[622]. Hacer en este sentido alguna valoración resulta arriesgado, sin embargo hay que tener en cuenta factores como la presión social o una religiosidad distinta por parte de cada uno de los contrayentes como elementos determinantes a la hora de llevar a cabo el matrimonio. Milego Inglada, que también dirigió y colaboró como redactor en la prensa[623], contrajo matrimonio civil en julio de 1872[624].

Las circunstancias personales que rodean a este tipo de decisiones son difíciles de constatar si no existen testimonios autobiográficos. No ha sido posible recopilar ningún dato en este sentido relacionado con los personajes que aparecen en el registro. Sin embargo, en el caso de Rafael Sevila, contamos con algunos textos en el los que defiende el matrimonio civil. Sevila insertó en la *Unión Democrática*, diario fundado por él mismo en 1879, una serie de artículos dedicados al matrimonio civil en los que polemizaba con *El Eco de la Provincia*. En 1880 el periodista a pesar de "moverse dentro del

[620] Matrimonio celebrado el 16 de mayo de 1872, inscrito en tomo correspondiente a ese año.

[621] Vid. RICO GARCÍA, M.: *Ensayo biográfico ...,* T. 112-36; T.V, 85, 125 y 340. En el Registro Civil aparece como comerciante. Nuestra consideración de periodista y escritor obedece a la gran cantidad de periódicos en los que colaboró y también a las obras que escribió. Rico sitúa sus intereses políticos en torno al progresismo, militando posteriormente en el partido zorrilista. Mas tarde entraría en la órbita del republicanismo federal al fundar *El Independiente.* ROSA ANA GUTIERREZ LLORET, en su artículo sobre "Republicanismo y Masonería en el Alicante de la Restauración", incluye a Rafael Sevila en un cuadro en el que aparecen otros 17 dirigentes y políticos republicanos alicantinos durante dicho período. Militó en el partido progresista, ocupando el cargo de concejal en 1891. En FERRER BENIMELI, J.A. (coord.): *Masonería, Revolución y Reacción*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, pág. 628-629

[622] ARC. El primer matrimonio se encuentra inscrito en el T. I, de 1870 con el número 25. El segundo matrimonio se realizó el 26 de noviembre de 1872, con Rosa Montoya Sierra. Lógicamente en el apartado dedicado al estado civil aparece como viudo.

[623] RICO GARCIA, lo sitúa como fundador en Madrid de periódico político *La Monarquía Democrática* y el satírico *La Escoba,* siendo colaborador y redactor de *El Liberal* y el *Imparcial.* En *Ensayo biográfico y bibliográfico..,* T.XV, pp. 142-3

estrecho círculo en que la ley de imprenta le aprisionaba" defendió la opción civil basándose en la consideración del matrimonio como un contrato. Entre acusaciones mutuas de "pedantesca erudición" la polémica se inscribe en coordenadas similares a las utilizadas durante el Sexenio, aunque con variaciones importantes en los fundamentos de apoyo. La libertad de cultos, principio legal que justificó la aprobación de la ley de 1870, pierde protagonismo una década después para dejar paso a la teoría del contrato y las referencias a una Iglesia primitiva ajena a las disposiciones tridentinas en la materia. La introducción de algunos de los pasajes más significativos de este debate, nos permitirá poner el colofón a este punto y observar como a pesar de la escaso tiempo en que estuvo vigente la ley, muchos revolucionarios siguieron intentando propagar los principios que fundamentaron la "grandiosa revolución de Septiembre", en este caso en su vertiente secularizadora, en un contexto más adverso para la libertad de expresión:

"Inútil nos parece determinar si Jesucristo elevó o no a la dignidad de sacramento, lo que nosotros consideramos únicamente un contrato (...). El Estado tiene perfecto derecho a legislar sobre el matrimonio, tanto en su constitución, como en sus naturales consecuencias (porque) los fines del mismo son única y esencialmente sociales (....). Negar la intervención del Estado en la constitución del matrimonio, es lo mismo que negarle el derecho de legislar en lo que es suyo, es querer que el Estado admita como bueno lo que fácilmente puede ser contrario a su naturaleza o poner trabas y cortapisas a la libertad que en ese acto, el principal que el hombre realiza en su vida, debe haber entre todo contrayente (....). Nuestro colega *El Eco de la Provincia* se extraña de que nos detengamos a examinar la Encíclica y al emitir nuestra pobre opinión acerca de ella nos califica de *protestantes puros*,: si a los católicos les fuera posible *pensar* sobre todas y cada una de las proposiciones del *Syllabus*, estamos seguros que *El Eco* nos encontraría muchos hermanos en religión, sin que por ello admitamos el calificativo que nos regala nuestro colega". (No se puede juzgar a los hombres) por exterioridades engañosas, sino por lo que tienen de sólido y real (...) Vea, pues, en nosotros *El Eco* verdaderos creyentes, y no nos quiera aparecer como merecedores de que se haga con nosotros un auto de fe (....). El matrimonio como sacramento está sometido a la Iglesia, y como contrato a la potestad civil[625].

---

[624] ARC. T. 3, el 30 de julio de 1872, se llevó a cabo la unión civil con Clara Milego

[625] "El matrimonio civil" fue publicado por *La Unión Democrática.* En sus números del 6, 9, 11, 14 y 18 de marzo de 1880. Además de las continuas referencias a una potestad civil independiente de la religiosa éste extenso artículo busca referentes históricos para fundamentar el discurso. Desde el cristianismo primitivo hasta el regalismo aparecen señalados para justificar la independencia de ambas potestades en materia matrimonial: "Jesucristo le dio un grado de santificación al matrimonio que no tenía, elevándolo a la dignidad de sacramento; pero no destruye en lo principal la calidad de un contrato, ni estableció

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

novedades que sujetasen su celebración a ningunas leyes eclesiásticas. En este concepto los cristianos de los primeros siglos se casaban sin observar otras que las civiles; procurando únicamente que el obispo u otro presbítero les diera la bendición, práctica que adoptó la Iglesia para sensibilizar en lo posible la gracia especial del casamiento, de lo que provino la creencia general de haber en el matrimonio dos propiedades esenciales pertenecientes a dos distintos poderes, una temporal, sujeta al civil, otra espiritual, dependiente del eclesiástico. (...) Tampoco se encuentra en la historia de los primeros siglos que la Iglesia hubiese establecido impedimentos dirimentes". También se ocupa de los matrimonios clandestinos afirmado que éstos"efectuados con libre consentimiento de los contrayentes, fueron matrimonios LEGALES y verdaderos". Y sobre regalismo: "Por un caso providencial el golpe mortal se dio a la Iglesia en España en tiempo del sombrío Felipe II, con motivo de muy justa y razonable pretensión de la potestad temporal de querer intervenir en los Concilios. Desde entonces se fue minando insensiblemente hasta el reinado de Carlos III en que puede decirse que la potestad de la iglesia quedó como debiera estar de acuerdo con el poder temporal".

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

SEGUNDA PARTE: SECULARIZACIÓN Y SOCIEDAD

INTRODUCCIÓN

En un estudio que pretende ser una historia amplia de las mentalidades es necesario relacionar aspectos de la psicología y la conducta del individuo junto a palabras, gestos y acontecimientos colectivos. Se formula así una historia de la subjetividad que no olvida las conexiones de ésta con la base material de la sociedad[626]. En la primera parte de este trabajo la incidencia de la secularización se analiza a partir de dos acontecimientos determinantes en la vida del hombre, la muerte y el matrimonio, en el marco de una nueva situación sociopolítica, uno de cuyos fundamentos clave era la transformación de las costumbres en pos de un proyecto modernizador. Sin embargo, una panorámica más amplia permite comprender el verdadero impacto de ese ideal regenerador. El análisis de su influencia sobre la colectividad constituye un nuevo elemento de estudio que a nuestro juicio posibilita esa comprensión. Si en la primera parte nos centrábamos en los efectos de la secularización sobre la mentalidad del individuo, ahora pretendemos comprenderlos desde la óptica de la comunidad en la que vive.

Un primer paso para afrontar este nuevo campo de estudio es aproximarnos a las pautas ideológicas dominantes. A grandes rasgos y siguiendo un esquema dicotómico excesivamente simple podemos identificar dos grandes bloques en el pensamiento de la época que representan el ideal de progreso y modernización frente a las posiciones más conservadoras y reaccionarias respectivamente. En esta imagen, el republicanismo abanderaría los proyectos de cambio y avance social, mientras que la Iglesia aglutinaría a los sectores sociales defensores de los valores y la moral más tradicional. Evidentemente esta representación del sistema social en dos bloques antagónicos no se ajusta a la realidad del momento, empezando por el hecho de que no todos los revolucionarios fueron republicanos[627]. Sin embargo, su

[626] BARROS, C.: "Historia de las mentalidades: posibilidades actuales", en *Problemas actuales de la Historia,* Universidad de Salamanca, 1993, pp. 54-55

[627] Sobre las divisiones dicotómicas y su adscripción ideológica vid. PÉREZ LEDESMA, M.: "Ricos y pobres; pueblo y oligarquía; explotadores y explotados. Las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* num. 10, Madrid, 1991, pp. 60-61. PI Y

mensaje reunía muchas de las apelaciones al progreso y a la modernidad compartidas por todos los progresistas en mayor o menor grado. Así pues nuestra alusión al republicanismo adquiere un sentido bastante más amplio que el circunscrito a la esfera política. Más que un partido aquí se entiende como una concepción del universo en torno a un conjunto de creencias sobre los avatares y el destino de la humanidad, guiada por la razón y desde una perspectiva de "optimismo armonista" heredera del proyecto social ilustrado y del jacobinismo revolucionario francés[628]. Como señala Rosa Ana Gutiérrez, 1868 puede considerarse como el momento en que el republicanismo español toma carta de naturaleza. Durante estos años se configurarán algunos de sus rasgos de identidad, rebasando el estricto ámbito republicano para influir notablemente en la elaboración de una cultura política de las clases populares y de la izquierda en nuestra historia contemporánea[629]. En Alicante su implantación será muy notable en el periodo. Pero su trascendencia no sólo se justifica por los resultados electorales obtenidos en la ciudad, sino también por su capacidad de transformar estructuras mentales. Un texto publicado por el diario alicantino *La República Española* nos acerca a esa consideración del republicanismo como algo más que un partido político y nos da idea del calado del ideario republicano en algunos sectores de la sociedad:

"¿Duda alguien que Dios fue el primer republicano? ¿Quien sino Él enseñó a amar la República? ¿Quien sino Él nos dio el derecho de pensar, de hablar, de asociarnos y discutir? (...). El hombre a imagen y semejanza de Dios, que es libre en sus divinas operaciones, debe ser libre también en todos los actos de su vida. La República tiene su origen en los derechos individuales concedidos por Dios al hombre; luego la causa de la República es Santa, es la perfección. El que aborrece la libertad, la escarnece e intenta desacreditarla va contra la obra del Criador, va contra si mismo. El que forja cadenas, ayuda a la tiranía, enciende hogueras y levanta patíbulos, es enemigo acérrimo de Aquel a quien debe la existencia y cuanto es: del Mártir del Calvario que murió por la libertad de pueblo, por legarnos tan precioso don. La

---

MARGALL también realiza un análisis histórico sobre esta dicotomía en *Pensamiento Social* (Selección y Estudio preliminar a cargo de Juan Trías Bejarano), Ciencia Nueva, Madrid, 1968, pp. 196-202

[628] ÁLVAREZ JUNCO, J.: "Racionalismo, Romanticismo y Moralismo en la cultura política republicana de comienzos de siglo", en *Clases populares, cultura y educación* (Coloquio Hispano-francés, Madrid, 15-17 junio de 1987), Madrid, 1989, pág. 355 y 361

[629] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Sociabilidad política, propaganda y cultura tras la revolución de 1868. Los clubes republicanos en el Sexenio Democrático", en *Ayer,* num. 44, 2001, pág. 152

República procede de Dios. Él en su alta sabiduría comprendió que con ella la humanidad sería feliz ¿por qué pues ir contra ella?"[630]

A la hora de perfilar algunos rasgos definitorios del republicanismo, para comprender mejor su incidencia en la mentalidad, nos encontramos con que lo integran una multiplicidad de argumentos y planteamientos. Esta diversidad impide una definición precisa y unívoca sobre su significación y percepción social. Duarte y Gabriel apuntan en este sentido que se trata de un movimiento marcado por fuertes contradicciones y ambigüedades cuya visión de conjunto y ubicación en lugar preciso resulta una tarea ímproba[631]. Aparecen, entre otros, elementos como el ideal racionalizador, romanticismo social o una retórica "mítica" que busca raíces en elementos tan dispares como la ciencia y el cristianismo y que considera a la Iglesia católica como el lastre fundamental para la extensión de la racionalidad. Precisamente la religión será uno de los elementos más difíciles de encuadrar en la óptica republicana. La variedad de "experiencias religiosas" inherentes a la misma, con las consiguientes incoherencias, denotan la imposibilidad de que llegara a plantearse una opción estructurada de cambio social en este campo. El anticlericalismo verbal convive con las procesiones del Corpus, los planteamientos laicistas y secularizadores comparten cartel con los valores de un cristianismo primitivo; incluso el catolicismo de corte más conservador integra en muchos casos "la producción cultural del republicanismo". Esta cultura se encuentra muy permeada por valores tradicionales y por tanto hay en ella "poca ética propiamente burguesa" y sin embargo "mucha ética del Antiguo Régimen que sirve para envolver o hacer aceptables los principios políticos modernos"[632]. Por otro lado el aura mística que rodea muchos de sus planteamientos denota que el propio republicanismo se concibe en muchas ocasiones como otra religión con tintes renovadores y regeneradores de la vida social frente a quienes lo conceptúan como sinónimo de ateísmo.

Dentro de esta breve caracterización del mensaje republicano y su compleja visión de la secularización es igualmente importante la

[630] *La República Española,* 24 de septiembre de 1870
[631] DUARTE, A. y GABRIEL, P.: "¿Una sola cultura republicana ochocentista en España?", *Ayer,* nº39, 2000, pp. 11-12
[632] *Ibidem,* pág. 375

identificación de los protagonistas, tanto los impulsores de la idea republicana y progresista, como el pueblo, considerado en ocasiones instrumento de cambio, pero sobre todo, objeto sobre el que debía incidir dicha idea. Tampoco en este apartado aparecen las cosas demasiado claras. Quizás la expresión que mejor proyecta la visión republicana sobre la estructura social es la de "interclasismo jerarquizado que encarnaba el solapamiento de revolución popular y revolución burguesa"[633]. Desde esta perspectiva la sociedad española del Sexenio es concebida de forma armónica, algo que curiosamente coincidirá con el ideal social propuesto por el catolicismo. Sin embargo, mientras que en el republicanismo esa armonía se traducía en un llamamiento igualitario y reivindicativo en torno a la mejora de las condiciones sociales, aunque evitando cualquier invocación al pueblo como clase trabajadora, con conciencia militante, la Iglesia trasladaba esa igualdad al más allá, siempre que la situación del individuo en la sociedad fuera entendida en términos de resignación. Se trataría por tanto, en el primer caso, de una convergencia entre obrerismo y republicanismo[634], que sólo se explica en función de una desarticulación de un movimiento obrero en estado embrionario, en el contexto de una sociedad escasamente industrializada[635].

Las elites impulsoras del cambio social eran conscientes de su papel como minoría dirigente que marcaba las pautas a seguir desde el punto de vista ideológico y moral. En ellas conviven, junto a la expresión de las ideas más avanzadas en sentido revolucionario y secularizador, un sentimiento paternalista que rige las relaciones entre el "pueblo" y los "socialmente influyentes", con el objetivo de amortiguar el incipiente impulso obrero[636]. En este esquema, los contenidos de clase se encuentran diluidos en la amalgama de "unas relaciones donde, incluso en medios urbanos prevalecen los

---

[633]ELORZA, A.. "La cultura de la revuelta en el siglo XIX español" en *Pueblo, Movimiento obrero y cultura en la España Contemporánea. Culturas populares, culturas obreras en España entre 1840 y 1936*, PUV, Saint-Denis, 1990, pág. 132

[634] *Ibidem,* pág. 136

[635] Según, AGULHON, la "convivencia y la organización del mundo del trabajo no son sólo tributarias de aquello que pasa en la esfera económica y en la esfera política. También hay que tener en cuenta la evolución de las costumbres de unos y otros" en "Histoire Vagabonde", en *Ethnologie et politique dans la France Contemporaine*, Gallimard, Paris, 1988, I pp. 95-96. Por su parte SYLOS LABINI, basándose fundamentalmente al caso italiano, hace hincapié en la distancia que puede haber entre el desarrollo económico y el cívico, siendo dos variables que no siempre caminan unidas. En *Ensayo sobre las clases sociales....,* pág. 114,

[636] SOLA, P.: "Acerca de un modelo asociativo de culturización popular de la Restauración", en *Clases populares, cultura y educación* .....pág. 397

componentes arcaicos". Por su parte las clases populares llegan a cobrar una aparente "consistencia política"-encubierta con referencias a la democracia, la igualdad, el establecimiento de un nuevo orden social- integrando las filas de la Milicia Nacional y en el caso que nos ocupa, manifestando su rechazo a la Iglesia, símbolo de las viejas estructuras opuestas al cambio. La desarticulación de los trabajadores favorece esta situación. La política absorbe una conflictividad social en la cual "las formas de acción sugieren antes que nada un mundo de pobres y ricos, no un cuadro de confrontación clasista"[637]. En este contexto los elementos simbólicos cobran especial importancia como fundamento movilizador. El impacto lingüístico con una retórica llena de alusiones a la igualdad social, junto la atracción que suscitaban sociedades y grupos interclasistas con un hipotético objetivo reformista enmascaran unas diferencias económicas y sociales muy marcadas. La religión entra en los discursos para llenar los huecos que abre la indeterminación del proyecto racionalizador del poder. Desde el punto de vista de la funcionalidad hay que suponer que la vía emocional y una retórica ético-mítica, idealizadora de lo popular era la más directa para traducir las exigencias de cambio político, modernizador y participativo a términos comprensibles por los estratos de menor nivel cultural. La falta de referentes claros o mejor dicho la gran cantidad de referentes utilizados para construir el mensaje republicano denota un interés populista encaminado hacia la captación del mayor numero de adeptos posibles. El propio léxico evidencia la falta de recursos para construir una alternativa laica propia. La utilización de un vocabulario religioso tendrá por tanto, como veremos posteriormente, un doble significado: proselitista y legitimador, al reclamar para si una tradición cristiana y ética que quiere aparecer claramente diferenciada del caduco y corrompido catolicismo institucional, aunque envuelta en las mismas imágenes.

La amalgama de elementos que integran el pensamiento progresista se proyectará en múltiples facetas de la vida en la ciudad. A priori subyace una idea de cambio cuyo principal artífice será el republicanismo, pero su

[637]ELORZA, *Op. Cit.* pág. 132-133. Sobre la visión de la desigualdad social y su evolución desde una sociedad estructurada en ricos y pobres a una sociedad de clases vid. JOVER, J.M.: "Situación social y poder político en la España de Isabel II", en *Política, diplomacia y humanismo popular,* Turner, Madrid, 1976, pp. 229-344. También MURILLO FERROL, "Las clases medias españolas", en *Ensayos sobre sociedad y política,* Península, Barcelona, 1988, Vol. I, pp. 256-257

traducción en la realidad es compleja. Sus efectos se dejarán notar en campos tan diversos como las fiestas, los procesos asociativos, las referencias a la moral pública y los valores vigentes o los discursos y comportamientos políticos. Todos ellas merecen un análisis detenido que permita contrastar en el plano local la intensidad y percepción de los cambios acometidos en pos de la secularización y la modernización social.

I. FIESTAS Y MANIFESTACIONES POPULARES

"La fiesta para el pueblo, al movilizar a una vasta audiencia, puede ser utilizada, desviada al servicio de una acción social o política, para afirmar prestigios y, por consiguiente, mantener un orden establecido". Con estas palabras Jaques Heers afirma la importancia de un objeto de estudio aparentemente intrascendente que sin embargo constituye el "reflejo de una sociedad, de unas intenciones políticas" y también de unas "relaciones de fuerza" [638]. Igualmente Maurice Agulhon, citando a Portalis, ministro de cultos con Napoleón I y refiriéndose concretamente a las ceremonias religiosas, discierne en ellas un doble carácter: "acto de creencia" y "deber de sociabilidad"[639]. Estas definiciones proponen un análisis de la fiesta que sin renunciar a las aportaciones de la antropología histórica, tengan muy en cuenta el contexto sociopolítico que las encuadra.

En el caso que nos ocupa hay que partir del hecho de que el calendario festivo español en el último tercio del siglo XIX estaba pautado por la Iglesia. Excepto el Carnaval, todas las fiestas y conmemoraciones populares incluían varios actos en los que intervenía el clero. Tras la Revolución, esta faceta fue objeto de controversia pública. Frente a los argumentos que tendían a considerar las fiestas religiosas simplemente como parte de la tradición y expresión de la identidad popular, aparecían comentarios que planteaban la cuestión desde otro prisma: la consecución de un Estado laico indiferente a la religión. Para los revolucionarios las festividades y concretamente su vinculación al culto católico, no se le limitaban a una simple manifestación

[638] HEERS, J.: *Carnavales y Fiestas de locos,* Península, Barcelona, 1988, pág. 7, 19 y 260

[639] AGULHON, M. : « Introduction. La sociabilité est-elle objet d' histoire? » en FRANÇOIS, E. : *Sociabilité et Societé Bourgeoise en France, en Alemagne, et en Suisse, 1750-1850*, Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986, pág. 20

popular, sino que constituían la expresión del poder vivo de la Iglesia. La mayoría de ellos y especialmente los republicanos compartían las ideas que Quinet pronunció sobre el tema ya en 1855. No se puede esperar que "el pensamiento de vuestros libros y de vuestros sistemas penetre en el alma del pueblo" si la Iglesia lo sigue teniendo "esclavizado a través de su culto, su liturgia, sus fiestas y sus terrores"[640].

También en el plano local se plantearon polémicas en torno a las festividades católicas centradas en la falta de autenticidad religiosa por parte de los concurrentes a los actos litúrgicos y la conveniencia o no de que los supuestos representantes del pueblo estuvieran presentes en ellos. Como veremos posteriormente en el caso del Ayuntamiento alicantino, se establecería un tira y afloja relacionado con la decisión de no acudir como ente institucional a ningún acto organizado por la Iglesia.

Un elemento crucial a la hora de considerar los cambios proyectados y acometidos por los revolucionarios fue el mito de la Revolución francesa. Muchos de los manifiestos y proclamas publicados en el Sexenio la utilizaron como referencia obligada a la hora de justificar el inexorable avance del progreso y de la modernidad. En casos concretos como el Centro Republicano de Alcoi se llegó a vincular directamente a la revolución con el cristianismo, en una especie de determinismo implícito al avance de los tiempos:

> "A la caída del imperio romano, el cristianismo nació como venganza envuelta en el manto de resignación, proclamando las palabras de *libertad, igualdad y fraternidad,* entre los hombres que yacían encadenados a la esclavitud más odiosa (...) Dos mil años después, en que la nueva savia hizo brotar las instituciones democráticas, aquella doctrina se escapó del templo y entró en los consejos de la naciones. La Revolución francesa, su consecuencia, renovó el mundo social"[641]

Su inercia se dejaría notar también en la cuestión de las festividades. María Cruz Romeo habla en este sentido de "tradición, herencia, teoría y leyenda", como componentes de una "herencia cultural", que influirá sobre una cultura política de prácticas simbólicas que no se limitarán simplemente a ser

[640] QUINET, E.: *La Rivoluzione religiosa nel sécolo XIX,* Milano, 1950, pág. 35
[641] Manifiesto dirigido "A los Republicanos de Alcoi", firmado el 15 de Agosto e incluido por *La Revolución* en el número del 19 de septiembre de 1869

su reflejo, sino que se plasmarán en acción y producción de relaciones sociales[642]. Sin la contundencia del conflicto religioso suscitado durante la dictadura jacobina de "Salud Pública", caracterizada por una agudización del proceso de descristianización, en el caso español se perciben indicios, que aunque no pueden ser considerados como una ruptura, sí apuntan hacia un intento de crear símbolos alternativos a la tradición católica.

Si analizamos a grandes rasgos cómo se produjo esa transferencia de valores y símbolos en Francia[643] se observa que a pesar del radicalismo posterior, durante los primeros momentos de la revolución, la Iglesia católica siguió manteniendo un gran protagonismo a través de las ceremonias de bendición y acción de gracias de inspiración patriótica, bendición de estandartes, misas fúnebres, Te Deums y alguna procesión. La evolución política traería consigo propuestas más radicales en materia religiosa. Así, de forma paralela a las celebraciones católicas surgieron otros ceremoniales de carácter laico que, sin vaciarse del contenido religioso, intentaron abastecer al pueblo de sus necesidades rituales[644]. Se trata de ritos civiles cuyo objetivo era desprenderse de cualquier vínculo con la sacralidad tradicional, configurándose a modo de una nueva religión. Con ese mismo fin fueron acometidas otras medidas por las autoridades revolucionarias. Entre ellas destaca la drástica secularización del tiempo y del espacio, con la creación de un nuevo calendario revolucionario y la intervención en la "toponomástica" tradicional[645] como primer paso para descristianizar la vida cotidiana. Además se prohibió celebrar ceremonias religiosas fuera de las Iglesias e incluso se ordenó el cierre de muchas de ellas, instituyéndose paralelamente el culto a los "mártires de la

---

[642] ROMEO MATEO, Mª. C.: "La sombra del pasado y la expectativa de futuro", en ROURA, L. y CASTELLS, I.: *Revolución y Democracia. El jacobinismo europeo,* Orto, Madrid, 1995, pág. 111

[643]Entre otros han tratado esta cuestión ampliamente VOVELLE, en *La Révolution contre l'Eglise : de la raison à l'etre suprême,* Bruselas, Complexe, 1988 y también en *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, 1989 ; SOBOUL, A.: "Sentimiento religioso y cultos populares: Santas Patriotas y Mártires de la libertad", en *Comprender la Revolución Francesa,* Crítica, Barcelona, 1983; PRIETO, F. : *La Revolución Francesa,* Madrid, 1989

[644] SOBOUL señala que a pesar de las rupturas, la revolución no pudo "destruir en el alma popular la religión tradicional" y apunta a que se produjo un cierto sincretismo que provocaría "aspectos evolutivos del catolicismo hacia una nueva religión popular". En *Comprender la Revolución Francesa* . pp. 195-196. HODGEN explica ese arraigo y la conservación de los ritos religiosos, a pesar de su irracionalidad, en sociedades civilizadas a una serie de componentes que van más allá de lo puramente religioso. Elementos como la apelación a la emotividad, folklore, capacidad de congregación etc. explican su pervivencia y su enraizamiento popular. En *The Doctrine of Survivals,* citado por DELGADO, M.: *La ira sagrada.....*, pág. 130

[645] TORTAROLO, E.: *Il laicismo,* pág. 42

libertad", que nació de la devoción popular a Marat y que en cierto modo quería sustituir al culto tradicional católico (que seguía practicándose, aunque cada vez más vigilado, confinado a las Iglesias y posteriormente incluso prohibido). Esta especie de transferencia de sacralidad inherente al culto a los mártires de la libertad fue una de las más vivaces manifestaciones de la nueva religiosidad. Sin embargo, aunque "parece marcar el término de una evolución del sentimiento religioso revolucionario a partir del culto tradicional" todavía perviven en él algunas "formas antiguas del culto católico"[646].

Este es un elemento muy a tener en cuenta a la hora de centrar nuestro análisis en la realidad local. Las procesiones cívicas organizadas en Alicante para conmemorar la muerte de varios liberales en 1844 a manos de la "reacción", salvando las distancias espaciales y cronológicas, tenían objetivos similares y adolecieron durante todo el periodo objeto de estudio de la misma relación con el culto católico. No es posible establecer parangón, sin embargo, con la institución del "Culto a la Razón" entre 1793-74, cuya materialización más palpable fue la apertura de templos y las celebraciones dedicadas a la fiesta de la Razón, con diosas personificadas incluidas[647]. La percepción del pueblo francés en torno a este culto incluye un amplio abanico de actitudes y evidencia la complejidad implícita a un proceso de trasferencia religiosa de esa magnitud. Por una parte se encuentran quienes sustituyeron el culto a la Virgen por una imagen de carne y hueso, pasando por aquellos que lo asimilaron en clave anticlerical y como forma de expresar el rechazo a la Iglesia, hasta algunos individuos que lo utilizaron para fundamentar su ateísmo. La apelación de Robespierre al Ser Supremo cerraría este proceso. Tampoco este acontecimiento permite hacer paralelismos respecto a la situación religiosa tras el estallido de la "Gloriosa". A pesar de todo, en los tres cultos aludidos

[646] SOBOUL, A., señala el hecho de que la mayor parte del pueblo, incluidos los mismos *sans-culottes,* habían sido educados en el catolicismo, lo cual será evidente en el propio ceremonial, donde se combinaban elementos tomados del culto católico o de la antiguedad y elementos revolucionarios destinados a exaltar el sentimiento cívico. *Comprender la Revolución Francesa* pp. 198-201

[647] Vid. VOVELLE, M.: *La Révolution contre l'Eglise...,* pág. 157. Con estas representaciones se pretendió "deshabituar a los espíritus de toda especie de idolatría (...) ya no se precisan más supersticiones para los hombres: si abatimos los cultos engañosos, no es para seguir engañando con otros, para seguir presentando nuevos objetos que puedan extraviar la imaginación y el corazón. Esta mujer viva a pesar de todos los encantos que la embellecían, no podía ser deificada por los ignorantes, tal como hubiera sucedido con una estatua de piedra (...). La libertad, la razón y la verdad, no son más que seres abstractos. Pero eso no quiere decir que sean dioses, ya que hablando correctamente, son partes de nosotros mismos", en TERRADAS, I.: *Revolución y religiosidad,* Edicións Alfons el Magnamim, Valencia, 1990, pág. 122

subyace una conclusión clara y en cierta forma extrapolable al caso español: los dirigentes revolucionarios seguían considerando a la religión, de una u otra forma, como una necesidad moral para el pueblo. Pero además Soboul explica el aparente carácter efímero de los cultos populares instaurados en la Francia revolucionaria considerando el peso de la educación clerical en los revolucionarios y su incapacidad para formular una nueva teología de los cultos nuevos[648]. En España, donde la inercia revolucionaria del 68 no era tan potente y sobre todo, donde el peso del catolicismo prácticamente sólo había sido cuestionado en el plano oficial desde el punto de vista económico, el peso de esas razones sería aplastante.

Uno de los aspectos más importantes a destacar del legado francés es su concepción de la revolución como superación social. Desde esta perspectiva las transformaciones inherentes al proceso debían manifestarse desde los primeros momentos. Era necesario que el pueblo percibiera la inmediatez de los cambios prometidos en las proclamas revolucionarias. Se acelera así el triunfo de la revolución inventando una nueva simbología que se expresará a través de rupturas y novedades que se hicieran sentir paralelas a las acontecidas en lo social. Existía pues un "elenco de actuaciones" a disposición de los revolucionarios, que conformaban la "imaginería convencional y aún tópica de la praxis revolucionaria y de la acción colectiva contemporáneas"[649]. Algunas de ellas serían incorporadas durante la "Gloriosa", aunque sin la diversidad y contundencia del proceso francés[650].

En el caso español esta voluntad de reafirmar nuevas ideas y proyectos se observa tras el alzamiento gaditano de 1868. La destrucción de los símbolos que representaban a la exreina y su dinastía fueron sus manifestaciones más tempranas. La "fiesta" revolucionaria tenía un elenco propio de actos para expresar la contundencia respecto a un pasado que se deseaba erradicar. La sustitución de las lápidas de las calles que "aludían a la realeza o que tenían nombres políticamente insípidos", por nombres de

---

[648] SOBOUL, A.: *Comprender la Revolución Francesa,* pág. 211

[649] CASTRO ALFÍN, D.: "Agitación y orden en la Restauración. ¿Fin del ciclo revolucionario?", en *Historia Social,* Centro de la U.N.E.D., Valencia, 1988, pág. 37

[650] CASTRO ALFÍN, D.: afirma que el proceso de "descristianización" en España "no tendría más que ocasionalmente (1868,1936) la característica esencial del caso francés, su impulso desde instancias de poder y como parte del programa revolucionario", En "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en CRUZ, R. y PÉREZ LEDESMA, M.: *Cultura y Movilización en la España*

caudillos y lemas de la revolución fue uno de los primeros que se puso en práctica. Alicante, como otras tantas ciudades españolas, también cumpliría con este "protocolo" revolucionario. La "plaza de Isabel II" y el "paseo de la Reina" fueron sustituidos por "plaza de la libertad" y "paseo de Méndez Nuñez", mientras que la "Explanada" fue designada por "el pueblo" como "paseo de los mártires", para recordar "el día del glorioso alzamiento"[651]. Como señala Gregorio de la Fuente todos estos actos "cumplían una función integradora" y permitían aparentar dar participación política a la ciudadanía, a través de una "retórica populista-legitimista que presentaba el acto emancipador como único"[652].

La imagen de la revolución se percibe así como el único mecanismo capaz de transformar la sociedad rápida y contundentemente, aunque sus efectos tampoco podían presentarse como fugaces. No se trataba de un simple acontecimiento, sino de un proceso[653]. Así pues puede hablarse de una dicotomía en la praxis revolucionaria. Toda revolución y toda lucha política es en teoría "una aspiración a mejorar las cosas y el malestar acumulado", pero no puede pensarse que "un cambio de reglas, de postura o de hombres (de nombres podríamos decir mejor) lo arreglará todo"[654].

La religión y especialmente la cuestión de las festividades expresa perfectamente esa doble cara de la revolución. Junto al deseo de erradicar la exclusividad de la Iglesia en el orden social, planteado en términos de ruptura total, surgen planteamientos que contemplan esa idea como parte de un proceso. Los proyectos de secularizar la sociedad y su manifestación inmediata en un cambio en la forma de concebir las fiestas populares para forjar una conciencia alternativa arrastrarían durante todo el período objeto de estudio el lastre de la herencia y la costumbre, pero sobre todo, el de la indecisión y la incapacidad a la hora de reemplazar los métodos utilizados durante siglos por el catolicismo tradicional. Los revolucionarios no tendrían ningún reparo en

---

Contemporánea, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 81

[651] AMA. Sesión ordinaria de Cabildo celebrada el 12 de octubre. En una carta que aparece también en la documentación municipal se especifica que esta decisión ha sido una iniciativa conjunta del ayuntamiento y de la Junta revolucionaria

[652] DE LA FUENTE, G. añade en este sentido la importancia de experiencias políticas anteriores, lo cual explica que en 1868 "las autoridades revolucionarias supieran como institucionalizar, fomentar y reconducir la fiesta popular a partir de algunas reglas de orden público ensayadas y perfeccionadas desde el Trienio Liberal". *Elites y poder....,* pp. 98-107

[653] HOBSBAWM, E.J.: *Los Ecos de la Marsellesa,* Crítica, Barcelona, 1992, pp. 25 y 96

imitar o rehacer procedimientos típicos del catolicismo para cumplir sus objetivos. Incluso alternar conductas aparentemente contradictorias. En el caso que nos ocupa será especialmente llamativa la ambigüedad de las autoridades municipales a la hora de afirmar unos valores definitivamente laicos.

I.1. Las fiestas y la Iglesia

La importancia que para la Iglesia tenía la exteriorización del culto católico iba más allá de lo meramente festivo. Las procesiones, misas, peregrinaciones constituían uno de sus canales de ideologización social más efectivos y además contribuían a realzar el poder de la Iglesia sobre la sociedad. El impacto entre los asistentes venía determinado por la solemnidad de estos actos, el carácter dramático de las imágenes (especialmente en Semana Santa) y el deseo de que dichas manifestaciones aparecieran caracterizadas como de multitudinarias. Este último aspecto reafirmaba la supuesta esencialidad del catolicismo español practicado por la mayoría de la población. Uno de los autores alicantinos de la época entre los que se observa una actitud más conservadora en este sentido, que incluso podría considerarse propagandística con respecto a la asistencia y el fervor del pueblo en torno a los ceremoniales religiosos, fue Juan Vila y Blanco[655]. En una de sus obras describe la conmemoración de un acontecimiento milagroso en la localidad de Tibi resaltando en numerosos pasajes la cantidad y la calidad del público asistente "en estos días de impiedad y ateísmo":

"Ah! Una concurrencia numerosísima de hombres y mujeres, de jóvenes y ancianos, de gentes en fin de todo sexo, edad y condición que sin conocerse en hora tan intempestiva permanecen quietos, alegres, sin que haya el motivo más ligero de disgusto que interrumpa un momento los actos más fervorosos de piedad (...). Innumerable gentío (...) ¡cuántos y cuántos son los que se juzgan favorecidos por los ruegos que para con Dios interpone la Santa! (...). La espontaneidad con que acudieron a la Pedrera en cada uno de aquellos tres días sobre unas 1.500 personas (...). Bien se puede afirmar que algún atractivo ha puesto la providencia en el

---

[654] ALTAMIRA, R.: *Ideario Político,* pág. 80

[655] Vid. Notas biográficas en la obra de MILEGO, J.M. y GALDÓ LÓPEZ A.: *Alicantinos Ilustres. Apuntes biográficos,* Imprenta de *El Graduador*, Alicante, 1907, pp. 189-198. Este escritor, periodista y funcionario fue nombrado Cronista de la Provincia en 1867, "en cuyo cargo le sorprendió la revolución septembrina de 1868 que trajo la cesantía de Vila y Blanco, y con ella la época más aciaga y triste de su vida (...) Y gracias a que, pasado el periodo revolucionario, Vila consiguió verse repuesto en 1875, en su cargo de Cronista"

Santuario de la Pedrera, pues se la visita, no solo en estación ingrata, sino también amenazando las agresiones de la discordia civil que desgraciadamente es hoy la gran perturbación de España"[656]

Antes de la Revolución existía, al menos aparentemente, perfecta sincronía entre los poderes municipales y los eclesiásticos en la organización y participación de actos religiosos. La sumisión y el control del pueblo eran una constante en el ideario conservador y por supuesto en el de la Iglesia, atenta a cualquier indicio de descristianización por parte de población. Los domingos constituían una referencia muy importante en la praxis católica. Los fieles no debían trabajar ese día. En pleno proceso revolucionario este aspecto sería fundamental a la hora de reforzar la imagen de la autoridad eclesiástica y evitar fisuras. Así lo pone de manifiesto un periódico alicantino cuando alude a la circular enviada por un sacerdote a "los maestros carpinteros, herreros, pintores, etc. para que no abran sus talleres en los días festivos". La réplica del diario es contundente:

"Cuando el pueblo carece de lo necesario y se ve obligado a pedir a la caridad lo que debe y quiere buscar en el trabajo, tal pretensión es un insulto a su desgracia. ¿Acaso halagarán más el oído del que tal pretende los lamentos de los más necesitados reunidos en el pórtico de la Iglesia, que el ruido alegre de talleres lleno de esperanza y de vida? ¿Con que derecho dispone aquel sacerdote del único capital del pueblo, de su trabajo? El trabajo es una oración. El hombre trabajando reza, y cumple la ley que Dios le impuso, puesto que contribuye a la regeneración social, al dominio del espíritu sobre la materia. El pueblo no quiere la limosna que envilece; quiere el trabajo que eleva. Además, el hombre que en los días destinados a descanso trabaja para llenar los deberes de sus estado, es digno de admiración y respeto. El que no comprende el valor del sacrificio, porque vive la vida del egoísmo, no debe juzgar ciertas acciones"[657].

La indiferencia religiosa constituía para la Iglesia el umbral de la temida descristanización que era necesario evitar. Las festividades religiosas eran un instrumento más eficaz y dinámico de movilización que los preceptos dominicales. Cubrían prácticamente todas las épocas del año. Cuando no había alguna procesión o ceremonia cercana preestablecida en el calendario,

[656] VILA Y BLANCO: *La Ermita del Santísimo Sacramento y de Nuestra Señora del Rosario en la Pedrera*, José Marcili Oliver, Alicante, 1873, pp. 36,99, 205

la Iglesia tenía sus propios recursos para inventarla. ¿Qué mejor excusa que la sequía para demostrar al pueblo las perniciosas consecuencias de su incredulidad?. En febrero de 1867 el obispo de Orihuela, a raíz de una petición del Ayuntamiento de San Juan para que la Iglesia hiciera un rogativa que propiciase la lluvia, ordenó en una carta dirigida a todos los sacerdotes de dicho arciprestazgo que llevaran a cabo una oración "ad praetendam pluviam", justificándolo en los siguientes términos:

"En este concepto Sr. Arcipreste, aunque no dudamos de la religiosidad de nuestros muy amados diocesanos de la que tantas pruebas recibimos cada día , sin embargo, teniendo en cuenta la fragilidad del corazón humano que tanto propende a la tibieza y al olvido de las verdades que pudieran servirle de norma y de lenitivo en sus penas y considerando los males que la falta de lluvia puede ocasionar a los pueblos de este arciprestazgo, a cuyas penas nos asociamos y cuyas amarguras sentimos profundamente no hemos vacilado un momento en dirigir nuestra voz paternal por medio de V. a nuestros queridos hijos exhortándoles vivamente a que en la prolongada sequía que les aflige reconozcan la mano bondadosa de Dios que por este medio quiere atraerles y hacerles comprender la necesidad que tienen de recurrir a Él llenos de confianza, contritos y humillados"[658]

Tras el estallido de la "Septembrina" la preocupación de la Iglesia para que las principales festividades religiosas alcanzasen el máximo esplendor adquiría una motivación adicional: contrarrestar los efectos del discurso revolucionario sobre el pueblo. Así pues, en algunas ocasiones se recurrió a la feligresía, exhortándola a la participación e incluso a la asociación. Este el es caso de la *Asociación del Santísimo Sacramento*[659]. Los puntos que integran su reglamento tienen como objetivo fundamental dotar de mayor solemnidad a la procesión del *Corpus Christi*, que "por circunstancias que no han podido preveerse ni evitarse por nadie, y principalmente por la penuria de los tiempos" ha venido reduciéndose. Según éste documento la "procesión pública y demás actos que en aquel día y su octava tienen lugar" han llegado "a un estado tan pobre" que "puede decirse así que no se aviene con el espíritu religioso de esta

[657] *La Revolución,* 21 de marzo de 1870
[658] Sección Fiestas. 1863-1870. Caja 6
[659] *Establecida desde el año 1841 en la parroquia de la Insigne Colegial de San Nicolás.* Con un *reglamento aprobado en Junta General de Socios en sesión de 5 de marzo de 187.* Imprenta. José Gossart, Alicante, 1871. El punto 5º del Reglamento establecía que podían ser socios "todas las personas de ambos sexos que profesen Nuestra Santa Religión y sean feligreses de la Colegiata de San Nicolás. Contribuirán cada uno con 12 reales anuales"

ciudad, en ninguna ocasión desmentido ni con el rango que ocupa en el orden social". Por consiguiente, la citada Asociación desea "la ampliación de los estatutos de la sociedad, con el objeto de aumentar el número de socios que proporcionen mayores recursos", para poder "auxiliar a la Iglesia colegial con algunas cantidades en el caso que las necesite, para que se celebren con toda pompa las funciones en se exponga el Santísimo Sacramento y particularmente los del día del *Corpus* y su octava, contribuyendo además los socios con su asistencia a dar todo el lucimiento y esplendor a estos actos". Las ceremonias previstas en este reglamento eran muy suntuosas: "Su divina Majestad saldrá bajo palio llevando las varas y el farol cinco sacristanes, y las dos linternas, estandarte y campanilla los cuatro infantillos, todos vestidos con ropa de coro". Cuando saliese el viático y este fuera para un socio entonces iría "delante del palio el estandarte de la sociedad llevado por un socio y otros dos las borlas. Detrás del palio irán los individuos de la Junta directiva".

Los veinticinco años de pontificado de Pio IX fueron un nuevo motivo para intentar elevar el sentimiento católico en la sociedad en una época especialmente conflictiva. Pero la carga política del evento, teniendo en cuenta la actitud combativa de este papa frente a la modernidad, podía convertirse en objeto de controversia religiosa y también política. La Iglesia y la prensa católica en general difundían la imagen de un "padre y pastor, víctima de la Revolución liberal" con "hondas repercusiones en la espiritualidad de la época". La devoción al pontífice fue fomentada por el propio Pio IX, que deseaba difundir la imagen de una relación "directa, afectiva y personal entre los clérigos y creyentes con el buen pastor que cuida de sus ovejas". Esa devoción puede considerarse como la característica principal del ultramontanismo decimonónico y sería utilizada como elemento de propaganda político-religiosa. Además de padre y pastor, Pio IX es el *Papa Rey,* el *Papa pobre,* prisionero del Vaticano, para quien había que organizar colectas[660].

La exaltación de la figura de Pio IX como un *Ecce Homo* fue utilizada por el obispo de Orihuela, Pedro Mª. Cubero, en una circular dirigida a los sacerdotes de la diócesis, donde calificaba los veinticinco años de pontificado como un acontecimiento "grandioso y extraordinario". En ella les informaba

[660] MOLINER PRADA, A.: *Feliz Sardà i Salvany y el Integrismo en la Restauración,* Universitat Autónoma de Barcelona, Bellaterra 2000, pág.130-132

sobre los actos programados para conmemorar el evento y sobre todo, daba instrucciones para conseguir una gran afluencia de fieles, evitando en lo posible cualquier tipo de altercado. Los objetivos de la celebración deberían cumplir los siguientes requisitos para añadir:

".....un nuevo brillo y esplendor a la diadema que embellece las sienes de nuestro Pontífice Augusto, compensará las amarguras de tan venerable anciano, llenará de júbilo santo a la Iglesia Universal, y será una prenda más del especialísimo cuidado con que el señor vela sobre su Vicario en la tierra, y de que por su medio quiere consolar a la inmensa grey que hoy sufre y llora sumida en amarga pena, viendo sufrir y llorar a su querido Pastor" (...). Menester es por tanto, que nos preparemos a celebrar con marcadas muestras de puro regocijo tan fausto suceso y a manifestar a la luz del mundo que si nos contristan profundamente las aflicciones de nuestro Padre, también sabemos tomar toda la parte que debemos en sus alegrías, concurriendo siempre, según los diversos motivos y circunstancias, o a realzar sus triunfos y sus glorias, aumentando con esto sus dulces satisfacciones. (...) Acaso en la época a que nos referimos, se reúnan los motivos para estas dos clases de manifestaciones, por hallarse nuestro Santo Padre a un mismo tiempo en la aflicción y en el gozo, en el abatimiento y en la gloria. (...) Venimos en disponer que en todas las Iglesias parroquiales, en las de los conventos de religiosas de nuestra diócesis, el día 16 de junio se celebre *con la mayor solemnidad posible*, una función religiosa en acción de gracias a Dios Nuestro Señor (...). Formará parte de esta función un solemne Te-Deum, quedando al arbitrio y prudencia de los párrocos (...) añadir lo que su devoción le inspire, atendidas la circunstancias de la localidad, y decimos que debe tener presente , en la inteligencia de que todos los cultos religiosos habrán de practicarse dentro de las Iglesias y de que si se esperase con fundamento que el concurso de fieles haya de ser numeroso y ha de celebrarse Misa Cantada, concedemos nuestro permiso para que durante ella se pueda exponer el Santísimo Sacramento, y, últimamente, si se predica algún Breve sermón o plática como sería de desear, se sujete enteramente al objeto de la fiesta excluyendo cualquier otro. (...). A este fin de que los fieles concurran en gran número, procurarán los párrocos de antemano excitar el ánimo de aquellos, inspirándoles el deseo de asistir a estas funciones cual si fuera un día festivo de precepto, pero declarándoles muy bien que ha de ser por pura devoción y no por obligación alguna de precepto que no existe. Por eso (si) creyesen más oportuno la celebración de esta fiesta en el domingo 18 de junio, les autorizamos para ello. Pero cualquiera que sea el día que se celebre, ordenamos que durante la misa se pongan en la puertas de las Iglesias mesas petitorias, y en cada una de ellas uno o dos eclesiásticos con hábitos corales que reciban limosnas u ofrendas que los fieles quieran voluntariamente depositar para el socorro de las necesidades tan grandes y apremiantes de nuestro Santísimo Padre"[661].

[661] *Circular,* del obispo Cubero, 1871, en VIDAL TUR, G.: *Un obispado español. El de Orihuela-Alicante,* Diputación provincial de Alicante, 1961, T. I, pág. 443-445

El tono de la circular, a pesar de algunos calificativos grandilocuentes, resulta mesurado. Sobre todo si se compara con las exhortaciones realizadas por algunos diarios católicos que indican que la celebración ha de hacerse "¡Por el papa-rey y por la fe y por la honra de España!, con el fin de "influir con todo y en todas partes para que el testimonio de nuestra fe sea aterrador para nuestro enemigos y sea completa su ignominia"[662]. Desde la perspectiva revolucionaria, el contenido político del aniversario estaba claro. Así fue interpretado por la prensa local de este signo. *El Eco de Alicante,* para fortalecer su postura, aludió a otros diarios nacionales que consideraron el hecho como una provocación y una muestra de la adscripción del clero a la causa carlista:

"*La Independencia,* periódico republicano federal de Barcelona, dice que cuantas personas han presenciado las procesiones del Corpus y la que el sábado 16, se hizo para conmemorar el 25 aniversario del Papa, aseguran que fue mayor la concurrencia de eclesiásticos a ésta que aquella, a pesar de que la del 8 era en obsequio del Sacramento, y la del 16 en obsequio del papa (...) ¿Por qué esta diferencia eclesiástica a favor de la procesión del viernes? ¿Por qué la del Corpus es sencillamente una procesión, un acto religioso neutral, digámoslo así, en el campo político, y ajeno por lo secular, a la agitación de los actuales partidos, al paso que la procesión del viernes participaba de manifestación política, y tenía sus ribetes de carlista o absolutista? Todo podría ser, que la generalidad del clero está afiliada a determinados bandos políticos y las cuestiones del catolicismo y del papa, en España como en Francia, han bajado a la candente arena de las cuestiones de partido"[663]

Sin ser tan explícito sobre la adscripción política del acontecimiento, *El Eco* insiste en varios de sus números en el interés del clero y del propio Vaticano por dotar a esta conmemoración de mayor esplendor frente a otras celebraciones del calendario católico[664]. En la diócesis de Orihuela la indicación del obispo a su clero de que los actos dedicados al aniversario pontificio

[662] "¡Por el Papa-rey!", en *Propaga Católica*, citado por MOLINER PRADA, *Felix Sardà....,* pág. 132
[663] *El Eco de Alicante,* 21 de junio de 1871.
[664] " Debemos recordarles, aunque sea de paso, que el viernes Santo solo tuvo el monumento en la catedral basílica de Cuenca 18 luces, por falta de fondos: que en Sevilla, Valencia y otros puntos no podían celebrarse las procesiones por la misma causa, y el hijo y la nuera del *excomulgado* tuvieron que subvenir a los gastos; en una palabra, ayer no había cera para alumbrar el Santísimo Sacramento, y hoy sobra dinero en todas las Iglesias de España, después de los cuantiosos donativos enviados continuamente desde Roma". *El Eco de Alicante,* 20 de junio de 1871

tuvieran lugar en el interior de la Iglesia denota que existía cierta preocupación a que la conmemoración fuera interpretada como una provocación contrarrevolucionaria. Así ocurrió en otros puntos del país como pone de manifiesto nuevamente *El Eco de Alicante* al comentar algunos altercados, con un claro matiz político, ocurridos en algunas capitales españolas. En Valencia, "aunque la inmensa mayoría del vecindario no quiso dar a esta popular manifestación más que un significado religioso, no faltó quien pretendió otra cosa. Cerca de la calle de Cuarte vimos en un balcón un precioso paño en el que destacaban, bordadas en plata la cifra de Pio IX y la de Carlos VII. En la calle Alta otro vecino mezcló en la decoración de sus balcones la margaritas; pero con mal resultado, pues los cohetes le obligaron a retirar estos emblemas políticos, que la generalidad del público veía con desagrado"[665]. Sin embargo parece que el Cónsul pontificio en Valencia, Francisco Ferrer, no vio o no quiso ver estos acontecimientos. La carta enviada al nuncio "noticiándole el entusiasmo con que este vecindario celebra el 25 aniversario del Pontificado de Pio IX", describía un ambiente tranquilo, en el cual el único hecho más remarcable fue la gran adhesión popular al homenaje al Sumo Pontífice:

"Anoche la iluminación en las casas particulares era casi general y hoy la mayor parte han aparecido adornadas de colgaduras y algunas con emblemas alusivos a este acontecimiento. La concurrencia a la función religiosa celebrada en la catedral ha sido numerosísima, hasta el punto de llenarse el templo por completo. Esta demostración manifiesta cuan arraigado está en este país el sentimiento religioso y la veneración que en su gran parte profesa a su querido y atribulado Pontífice. (...). El domingo se volvieron a adornar las fachadas de la casas y la iluminación se repitió por la noche. Estos festejos se reproducirán mañana, último de los tres días designados por el Excmo. Sr. Arzobispo para esta manifestación religiosa. También para mañana se prepara una solemnísima función religiosa por la Asociación de Católicos y la Juventud Católica reunidas. Como usted podrá suponer he procurado asociarme a estas demostraciones de la población adornando e iluminando estos días los balcones de esta casa e izando el Pabellón Pontificio"[666].

En Madrid los disturbios tuvieron una orientación política distinta. El periódico alicantino informa sobre unos actos "protagonizados por grupos incontrolados que atentaron contra la iluminación conmemorativa bajo el grito

[665] *Eco de Alicante*, el 20 de junio de 1871.
[666] ASV. FANM, Caja 469, f. 797 y 808, (16 y 20 de junio de 1871)

de *¡mueran los carlistas!*"[667]. Las noticias sobre la conmemoración en Alicante no destacan ningún acontecimiento significativo. La organización de una romería a la Santa Faz, garantizaba en cierta forma el éxito de la celebración, dada la gran tradición y arraigo de la reliquia entre la población. Así lo constata este mismo diario al hacer hincapié en que el evento transcurrió con la mayor tranquilidad y que la romería se desarrolló "en medio del orden más completo y con gran concurrencia de todas las clases del pueblo, que siempre que se le proporciona ocasión va a aquel santuario a rendir culto a su predilecta reliquia". Allí se oficiaría solemnemente una misa y *Te Deum* con música a cargo del abad de San Nicolás, Francisco Penalva. Este eclesiástico tuvo especial cuidado en erradicar de "su brillante discurso" cualquier elemento que pudiera ser interpretado como una provocación política, limitándose "con su reconocida ilustración a manifestar el respeto y veneración que debe el mundo católico al padre común de los fieles en su 25º año de Pontificado". El carácter festivo que se quiso otorgar a la conmemoración queda constatado con la asistencia de una banda de música "de un pueblo vecino", fuegos artificiales y "la histórica dulzaina y tamboril". *El Eco de Alicante* al describir detalladamente estos actos quiso poner de relieve la excepcionalidad de Alicante frente a otras capitales que si la hubieran imitado en la organización del evento "de seguro no hubieran tenido que lamentar ningún disgusto"[668].

[667] *El Eco de Alicante,* el 21 de junio de 1871

[668] *El Eco de Alicante,* 24 de junio de 1871. En otros puntos de la provincia parece que tampoco hubo altercados. En Alcoi parece que se siguió el mismo ejemplo que la capital al unir la figura de Pio IX al de un culto muy venerado en la ciudad: "Las fachadas y torres de los templos estarán adornadas con vistosas colgaduras, y profusamente alumbradas por las noches. En el Santo Sepulcro se colocará un retrato de Su

I.2. Manifestaciones religiosas y secularización. Opinión pública y autoridad municipal.

La actitud de la Iglesia y de los sectores más tradicionalistas y conservadores era lógica. Deseaban presentar un frente unido ante el peligro de descatolización inherente a la revolución. Aunque como veremos posteriormente la aparente unidad de acción de la Iglesia también tenía sus fisuras en torno a la posición que debía mantener frente a las propuestas de secularización, su imagen era muy homogénea. En cambio los revolucionarios, tras los primeros momentos del alzamiento gaditano, comenzaron ya a evidenciar su heterogeneidad ideológica. La cuestión religiosa fue un campo idóneo para que aflorasen debates es incoherencias, pero especialmente las fiestas fueron objeto de discrepancia, por el alcance popular que poseían, .

Como ya vimos en el capítulo introductorio, una de las primeras medidas aprobadas por la Junta revolucionaria de Alicante fue la declaración de libertad de cultos. Sus consecuencias se dejarían notar en cuestiones como la secularización del cementerio o el matrimonio civil, pero también en las festividades. Este aspecto ha de analizarse desde una doble perspectiva. Por una parte, es necesario considerar la herencia revolucionaria francesa y la voluntad de presentar la revolución como un cambio profundo pero sobre todo visible ante la sociedad. En este sentido las alteraciones en el modo de concebir la fiesta, ligada a la tradición católica, constituían un excelente canal para poner en práctica el lema revolucionario septembrino, "¡abajo lo existente!". Por otra, la libertad de cultos considerada como el principio a partir del cual adquieren relevancia todas las propuestas encaminadas a emancipar el orden civil respecto al eclesiástico y su crítica implícita al carácter confesional del Estado[669]. El Ayuntamiento se convierte en este caso en portavoz social respecto a la necesaria neutralidad estatal hacia cualquier confesión religiosa, por tanto sus miembros no debían representar al pueblo en

---

Santidad obra del célebre pintor alcoyano don Antonio Gisbert"

[669] SUAREZ CORTINA, M. encuadra esta frase en el contexto del Krausoinstitucionismo restauracionista, muchos de cuyos planteamientos proceden del Sexenio revolucionario. Afirma este autor la existencia de una especie de "laicismo suave" ya que quienes defendieron este ideario no trataban de evidenciar su "militancia laica" sino de expresar "su respeto a la religión, a todas las religiones, y por ello, la necesaria eliminación de los privilegios y la oficialidad de cualquiera de ellas en detrimento de las demás (...). La neutralidad del Estado, sin embargo, no representa abandono de los ideales religiosos por parte de la sociedad, esta es libre de adoptar un credo u otro, o bien expresarse a través de posiciones agnósticas o ateas. El Estado, en definitiva, es neutro, laico, secularizado, pero no ateo". "El

ningún acto público de carácter religioso, en su caso, sólo podían estar presentes a título personal. Pero las líneas de actuación en este sentido no aparecen claramente perfiladas. Bajo el manto de las tradiciones aparecerán las incoherencias. Muchos revolucionarios, conscientes de que su actitud era interpretada como un ataque frontal a la Iglesia y un síntoma de ateísmo, intentarán delimitar el ámbito de la religión privada -para muchos más auténtica- de aquella que busca en su exteriorización la adhesión necesaria para mantener su credibilidad y en cierta forma asegurar su supervivencia. Siguiendo los postulados de movimientos aparentemente tan dispares como el espiritismo, krausismo o de quienes defendían la vía representada por el catolicismo liberal, afirmaban que la religión "no precisa ningún refrendo exterior ni sanción pública más allá de la dimensión subjetiva, de la convicción racional o de conciencia"[670]. Pero en esta delimitación el principio de aconfesonalidad será interpretado con excesiva holgura y su naturaleza neutral desvirtuada en relación a la posición que debían mantener las autoridades respecto a las confesiones religiosas, siendo la católica una más confesión más. Sin tener en cuenta que ese principio no se fundamentaba en argumentos cuantitativos sino que estaba inscrito en el ámbito de las libertades individuales, surgirá el viejo argumento relacionado con el hecho de que una mayoría de ciudadanos eran católicos y por tanto las autoridades que los representaban constataban con su asistencia a actos religiosos los deseos y sentimientos de la mayoría.

I.2.1. Fiestas religiosas

Antes de entrar en las discusiones que mantuvieron los miembros del consistorio alicantino en torno a su participación en las fiestas religiosas, conviene introducir algunas de las opiniones que en su momento suscitaría esta cuestión en la opinión pública de carácter progresista. Uno de los argumentos mas utilizados fue la ya mencionada inautenticidad religiosa por parte de quienes acudían a este tipo de actos. La idea de que el verdadero sentimiento religioso sólo podía manifestarse en el ámbito privado, sin

---

republicanismo institucionista en la Restauración", en *Ayer,* nº 39, 2000, pág. 78.

[670] CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: "El problema religioso en España Contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal", en *Ayer,* nº 39, 2000, pág. 209

necesidad de mostrar una pública adhesión al aparato católico, prevalece en muchos escritos de la época y puede ayudar a comprender la percepción que algunos sectores de la sociedad tenían sobre tales eventos. En el plano nacional algunos de los prohombres de la revolución hicieron hincapié en este aspecto. Roque Barcia, en su habitual tono apocalíptico alude a la hipocresía por parte de quienes acatan los símbolos de adhesión que establece el dogma católico: "Vosotros rezáis, es verdad, os dais golpes en el pecho, es verdad; mojáis los dedos en agua bendita, es verdad; os confesáis, es verdad; tomáis la ostia, hacéis grandes genuflexiones, os hincáis de rodilla, os persignáis, habláis de Cristo y de la Virgen, es verdad; pero el infeliz muere en la miseria, mientras que el poderoso nada en el fausto". También "guardáis las vigilias, ayunáis y cantáis maitines, es verdad; pero respondedme, cristianos: ¿en donde tenéis vuestra ley cristiana?"[671]. Asimismo, Fernando Garrido aborda esta cuestión en varias de sus obras. Las valoraciones que hace sobre la participación popular en los ritos católicos parten de la idea de que "la indiferencia religiosa es el carácter distintivo de la sociedad española en nuestros días", lo cual "no impide que la mayoría siga creyéndose católico, aunque en realidad tenga más de deísta y algo de supersticiosa, en medio del indiferentismo". Todo esto se explica porque "el catolicismo tiene hondas raíces en la costumbres, que sobreviven largo tiempo en decaimiento de la fe". En muchos casos el culto no es más que "un pretexto para divertirse, gozar y satisfacer toda suerte de intereses mundanos. En las manifestaciones católicas siempre hay algo de fiesta gentilicia, ¿qué aniversario, que función religiosa no sirve de pretexto para comer y beber, para satisfacer los sentidos y halagar los más sensuales apetitos, para dar vuelo a la vanidad y al orgullo y ocasión de lucro a los intereses mundanos más reprobados por el evangelio?". No hay más que recorrer "pueblos y lugares" para darse cuenta que "la celebración del culto religioso, de las conmemoraciones y aniversarios de vírgenes y de santos se resumen en jolgorios, gaudeamus, partidas de juegos prohibidos, bailes, novilladas y festejos que nada tienen de religiosos y en los que rara vez las pasiones sensuales, sobreexcitadas y desenfrenadas, dejan de producir atentados contra la moral y no pocos crímenes horrendos". En la mayor parte de las solemnidades religiosas, lo mundano, lo sensual es para (sus

[671] BARCIA, R.: *Confesiones,* Madrid, 1872, pág. 18-19

participantes) lo esencial mientras que lo religioso es accesorio. Garrido también incide en las incoherencias del pensamiento progresista en estos temas. Se refiere concretamente a algunas "logias masónicas compuestas de librepensadores influyentes", en las que se llegó a discutir "si se harían o no las procesiones de Semana Santa y se acordó que sí", aduciendo que "si dejaran de hacerse no acudirían miles de forasteros que viniendo a divertirse so pretexto de ver las procesiones, gastan centenares de duros. ¿Qué extranjero viendo tan brillantes espectáculos religiosos no volverá a su país convencido del fanatismo de los españoles?". En realidad "si se rascara un poco la corteza pronto se encontraría el mundo y la carne bajo la capa de aquella aparente religiosidad" [672]. En la supuesta visita de un chino a nuestro país, el mismo autor recrea un hipotético choque de culturas entre un pueblo "verdaderamente civilizado como China" que "no tuvo jamás religión o culto de Estado" y España "donde el catolicismo parece ahora tan predominante" y que sin embargo no es más que una "fantasmagoría". Advierte al chino Dagar que a pesar de haber oído hablar del arraigo del catolicismo español y aunque "vea a mucha gente en las Iglesias, no se deje engañar: la mayor parte van porque los vean y por ver a los otros y las otras. La Iglesia es para ellos un espectáculo y un mercado". ¿Quiénes concurren a los actos religiosos?. Garrido presenta al chino varios estereotipos: "las muchachas que no encuentran ocasión de ver al novio, van con la esperanza de meter mano en agua bendita y sacar de ella el marido que les falta. ¡Cuantos hijos que no creen en nada van a misa por no disgustar a sus devotas madres!. Médico librepensador conozco que en busca de clientela va todos los domingos a misa muy vestido de negro y ostentando un libro de oraciones . Otros van a la Iglesia por captarse la simpatías de la vieja hipócrita a quien desean tener por suegra. Van los osureros para engañar a los incautos sobre la rectitud de su conciencia. Muchos van atraídos la música y el canto" que agregan muchos sacerdotes a "sus monótonas salmodias para llenar los templos". De todos los que asisten a las ceremonias "¿cuántos irían a las Iglesias si supieran que de nadie serían vistos, ni ellos verían más que al sacerdote que dice el oficio?"[673]

---

[672] GARRIDO, F.: *La Restauración teocrática,* Imp. De Salvador Manero, Barcelona, 1879, pág. 212 y 235-239

[673] GARRIDO, F.: *Viajes del chino Dagar-li-kao por los países bárbaros de Europa, España, Francia, Inglaterra y otros. Traducido del chino al castellano por el ermitaño de las Peñuelas*, Imp. Juan Ingesta,

También los periódicos locales progresistas se pronunciarían en estas cuestiones, vinculándolas con la inautenticidad religiosa. Dos artículos, uno publicado antes del estallido revolucionario por *El Comercio* y otro del *Eco de Alicante* aluden a la festividad del *Corpus* resaltando la faceta más superficial de estas festividades. El primero, vigente todavía una férrea censura, describe los actos desarrollados en mayo de 1868 con motivo de esta "solemnidad tradicional", como un elemento de españolidad frente "a la ponzoña de la extranjera corrupción". El autor -suponemos que Nicasio Camilo Jover- exhorta a gozar de las animadas fiestas, cuyo esplendor y "deslumbrante grandeza" venía dado por "los uniformes, las bandas, las cruces y las distinciones (...), las armonías de las flores, los elegantes prendidos de las damas y todo ese conjunto de riqueza, de animación y de alegría, manifestación viva de la abundancia y la dicha que brota en torrentes a la superficie en las solemnidades del *Corpus*" y que en ningún momento ponen de relieve su fundamento religioso. Esta crónica resulta especialmente interesante ya que a pesar de su aparente superficialidad encubre una crítica velada hacia la importancia otorgada en España a este tipo de manifestaciones frente a otros países más preocupados por no perder el carro del progreso[674]. El comentario que Jover introduce al final es bastante explícito en este sentido. La descripción de la procesión constituye un retrato frívolo de la sociedad sin aludir en ningún momento a su verdadero sentido religioso:

"Bien quisiera poder dejaros entrever siquiera los risueños tintes de tan brillante cuadro; pero para esto se necesita chispa y yo no la tengo. Por eso mi buen amigo el fiscal, que así lo comprende sin duda, suele infundirme esa chispa con algunos chispazos de su chispeante tintero, que convierten mis elucubraciones deletéreas por lo insulsas, en el anuncio de la saludable, inofensiva y emoliente *Revalenta Arábiga"*

Madrid, 1883, pp. 92, 136-137

[674] El autor de la crónica que firma con la inicial "C", afirma irónicamente: "la febril, inquietud de otros pueblos, cuando me ponderan sus conquistas y sus adelantos, cuando esos eternos encomiadores de lo extranjero me vienen hablando de las libertades de Inglaterra, de los adelantos del Austria y de los progresos de Prusia, no puedo menos de sonreírme tristemente. Pobres espíritus extraviados y seducidos por el engañador brillo de un esplendor comprado a costa de tan dolorosos sacrificios. Acaso será verdad, lo cual, no está bien averiguado, que los extranjeros nos aventajan en alguna fruslería, en alguna de esas máquinas de muy dudosa utilidad, en ese baño de dorada superficie, pero si eso fuera cierto diría yo como dice Saint Pierre: Y que vale el falso brillo exterior, comparado con la dicha positiva del hogar doméstico? (...) Aquí cada cual reposa tranquilo ante el horizonte de un porvenir previsto de antemano. La virtud, la honradez y el trabajo están seguros de conquistarlo todo en la esfera que elijamos para desenvolver nuestras facultades y nuestros esfuerzos". *El Comercio,* 15 de mayo de 1868

La significación religiosa también queda relegada frente al carácter festivo y frugal que desencadena la exposición del "Sagrado Sacramento", según pone de manifiesto Blas de Loma y Corradi en la sección "Variedades" del *Eco.* A modo de crónica de sociedad este autor escribe en tono poético como "bajo sus alas perfumadas vinieron las clásicas festividades del *Corpus* y con ellas lo que hasta hace poco llamaban procesiones y que ahora con el tecnicismo dominante importando allende el Pirineo, se conocen con el nombre de manifestaciones pacíficas o como si dijéramos *des manifestations pacifiques*, pero que de cualquier modo y aun consideradas como solemnidades populares no dejan de tener sus escándalos. La flor del granado que se prepara ritualmente para destacar su encendida púrpura sobre la negra cabellera de la joven, el traje vaporoso que realza su belleza, las matizadas sedas que cubren los balcones, la música, las flores, las campanas (...) se liga al recuerdo de nuestras primeras impresiones, de los alegres días de la infancia (...). He aquí porque las fiestas del Corpus atraen irresistiblemente". Asumiendo en un mismo concepto autenticidad religiosa, tradición y participación de la población en estas festividades, Blas de Loma afirma que cuando le "dicen que los dioses se van, digo que será posible pero que todavía tardarán algunos años en los preparativos del viaje". Justifica su previsión en que "los que pretenden arrancar de cuajo cuanto se relaciona con nuestro pasado (...) se van a crear una existencia de realidad tan cruda y tan indigesta que va a tener poco de divertida". Pero no sería precisamente el fervor religioso el que explicaría la "animadísima" procesión del *Corpus* de 1869, sino que más bien esa animación se debió a la presencia de "escuadra española". "La brillante oficialidad de los buques realzó" la fiesta, "mientras que las expediciones a los buques de guerra, en que tomó parte activa el bello sexo, fueron la novedad de moda", aunque en ellas participaron "bateles expedicionarios llenos de curiosos de todas las jerarquías sociales". Este interés por parte de las mujeres en visitar los barcos estaría relacionado más que con el "continente", con el "contenido", ya que el marino era considerado por las féminas "un ser especial". Cuando "uno ve a esos hombres, flexibles, galantes, perfumados" se entiende la actitud de las mujeres hacia ellos. "Son

una necesidad de su naturaleza débil y amante del valor y la cortesía". Junto a la marina, también contribuyeron a dotar de mayor brillo a la festividad "las reuniones de confianza y las soirees literarias y musicales". Y para completar el panorama festivo, evidencia de la "profunda religiosidad popular", también hubo "corridas de novillos" que al igual que la procesión son consideradas por el articulista como una "fiesta clásica y tradicional que ha cruzado incólume y sagrada el tempestuoso oleaje de nuestra regeneración política"[675] .

De las crónicas de sociedad a la crítica directa. *El Comercio,* sugiere que las procesiones debieran suprimirse "por el brillo mismo de la religión", arguyendo que en vez de ser edificantes para los fieles constituyen muchas veces "motivo de escarnio y ocasión frecuente de escándalo que deploran incesantemente los católicos de convicción". Justifica el periódico la existencia de las procesiones en otros tiempos pero en esos momentos carecían ya de objeto, considerándose sinónimo de "fanatismo que nuestras costumbres rechazan abiertamente"[676]. Por su parte *El Municipio,* se sirve de un altercado en un barrio Alicantino relacionado con el paso de una procesión para insistir en la necesaria coherencia con el principio de libertad de cultos:

"La otra noche hubo un ligero altercado en el Arrabal Roig, por que un hombre no quiso descubrirse ante un comulgar. He aquí los efectos de hacer las cosas a medias. Si estuviese prohibido todo culto externo público no se ofenderían los católicos de que un individuo cualquiera hiciese, en uso de su derecho, lo que le diera la gana. Las procesiones no son más que manifestaciones religiosas, y si quieren los católicos salir a la vía pública han de respetar a los que no crean en sus grandes actos y que estén cubiertos y risueños cuando ellos pasan baja la cerviz y casi con ganas de flagelarse. Si no quieren encontrar este desencanto, quédense en los claustros, que allí nadie les molestará si no ofenden a nadie. Cuando lleven a *Dios*, guárdenselo en el bolsillo y sin llamar la atención, pueden satisfacer el pedido o la demanda que les hagan sus feligreses moribundos" (*El Municipio,* 29 de marzo de 1873)

---

[675] *El Eco de Alicante* , 5 de junio de 1869. *La Revolución,* del 28 de junio de 1870, incidiendo claramente en la inautenticidad religiosa inherente a este tipo de manifestaciones describe en los siguientes términos, la procesión y los espectáculos consiguientes: "Desapareció el humo de la pólvora, la tranquilidad vino otra vez en nuestro auxilio; cesaron los comentarios, pasó la procesión y el indispensable piquete de soldados. (...) Fuimos sorprendidos por el disparo de un castillo de fuegos artificiales de varios colores, que iba en la procesión. Y no crean nuestro lectores que pretendemos burlarnos la decir esto, no. Uno de los santos, creemos que San Antonio, iba colocado en un buque de pequeñas dimensiones armado de pailebot y por su alrededor, y en forma de baterías, llevaba dos hileras de cohetes que fueron los que se quemaron excitando la alegría de unos, la risa de muchos, la admiración de varios como el extranjero y el disgusto de quienes amando la religión católica verdadera, reprueban tales espectáculos"

[676] *El Comercio,* del 24 de marzo de 1869

En este caso el talante secularizador es evidente e incluso va más allá del respeto requerido a los cultos religiosos en virtud de la libertad vigente. Se demanda que éstos se desarrollen como actos privados. La contundencia que manifiesta el diario republicano evidencia que la cuestión iba más lejos que la mera tolerancia religiosa. En el número siguiente se muestra igualmente convencido de la necesaria puesta en práctica de la aconfensionalidad oficial. Ninguna confesión religiosa debía tener privilegios y por tanto, ni siquiera la tradición era un argumento suficiente para justificar la injerencia del catolicismo en la vida civil. La religión, desde esta perspectiva, pasaba a convertirse en una cuestión de preferencia personal:

> "las manifestaciones religiosas permanecieran en el templo y únicamente en el. Ni aspiramos a romper lanzas a favor del catolicismo ni en contra de el; nuestro fin es más alto, defender y practicar la libertad de cultos cuidando de que ninguno se sobreponga y de que todos los derechos estén reconocidos y no puedan ser lastimados por nadie (...) la enseñanza oficial del dogma católico y las manifestaciones de su culto en las calles es contrario a la libertad y expuesto a colisiones sangrientas desde el instante que haya –como hay-diferentes sectas religiosas" (*El Municipio,* 1 de abril de 1873)

Al igual que la Iglesia, aunque en sentido contrario, quienes abogaban por la erradicación de los actos religiosos públicos utilizaban la escasa cantidad de concurrentes para hacer hincapié en la falta de adhesión popular y su inutilidad en los tiempos modernos. Además de la posibilidad de que las procesiones desencadenasen altercados por quienes las concebían como una provocación al clima de libertad imperante, *La Revolución* hacía hincapié en su carácter de espectáculo y foco de atracción "turística". La festividad del *Corpus Christi* de 1870 fue objeto de comentario en este sentido. El citado diario comenta que se "se trata de una procesión que ha quedado reducida a bien poca cosa" e incluso puede que ese año llegara a salir "a palo seco sin música"[677]. En este caso parece que la descripción del diario republicano no era un intento de propaganda anticatólico, ya que antes del estallido revolucionario *El Comercio* describe la festividad de junio de 1868 como "más

[677] *La Revolución* 28 de junio de 1870

desanimada que de costumbre, a pesar de que aquí lo está siempre bastante"[678].

Tras la aprobación de la libertad de cultos la opinión pública dispondría de nuevos argumentos a la hora calibrar si debían o no celebrarse públicamente las festividades religiosas. Las diversas "intensidades" revolucionarias son evidentes en las reseñas realizadas por *El Eco de Alicante* y *La Revolución* en torno a la procesión del *Corpus* de 1869. El primero señalaba que la procesión del Santísimo Sacramento había estado "concurrida como ningún año, reinando el mayor orden y compostura como requería el solemne acto". Aunque el diario muestra su sorpresa ante la decisión del municipio de no enviar representación -estuvieron presentes el gobernador civil y el militar- interpreta la numerosa asistencia como un triunfo del catolicismo a pesar de haberse establecido la libertad de cultos. La idea que intenta transmitir el periódico es en este caso conciliatoria. La gran cantidad de asistentes constituía una prueba precisamente para aquellos que se opusieron a su aprobación:

"....enemigos de la libertad de cultos y beatos hipócritas y timoratos: ahora más que nunca resaltará la bondad de nuestra religión, desterrando la parte fanática y ridícula con que la han revestido y perjudicado sus exagerados y fanáticos enemigos y no otra cosa, pues los amigos verdaderos de una idea son los que de buena fe practican sus bondades y excelencias"

Para *El Eco,* la libertad de cultos más que un principio de aconfesionalidad institucional, se limitaba a un asunto de conciencia personal. Era entendida como tolerancia religiosa. En este sentido el diario no considera que el Consistorio represente a la totalidad de los ciudadanos y por consiguiente deba mantenerse ajeno a cualquier matiz confesional, sino que más bien sitúa sus obligaciones en función de una mayoría, supuestamente católica, en detrimento de una minoría sin ningún peso en la comunidad. De este modo se entiende su extrañeza ante la decisión del Ayuntamiento de no acudir al evento[679]. En cambio *La Revolución* opina, si aludir directamente a la decisión del ayuntamiento, que las procesiones no son más que

[678] *El Comercio,* 12 de junio de 1868

[679] El Ayuntamiento no asistió y tampoco costeó "los gastos de estas funciones" como pone de manifiesto este diario en su número del 29 de mayo de 1869. Antes de la Revolución la Corporación Municipal

“manifestaciones pacíficas a favor de las ideas católicas”, señalando su deseo de no “contrariarlas en lo más mínimo”. Sin embargo, una vez establecida la libertad de cultos no se puede obligar a asistir a esas manifestaciones a quienes no las crean convenientes. “Que todo el mundo vaya si quiere, pero si hay quien no quiere ir déjesele libertad (...). La voz de la autoridad no puede imponerse sobre la voz de la razón, la del capricho sobre la de la injusticia, la del despotismo sobre la de la libertad ¿hasta cuando?”[680].

Pero las procesiones no eran las únicas formas de hacer pública manifestación de fe. La gran mayoría de la prensa del período podía convertirse en plataforma religiosa en sí misma. Incluso los periódicos más progresistas hicieron gala de un fervoroso cristianismo al elogiar en sus escritos la figura de Jesucristo durante las señaladas fechas de Semana Santa. En una especie de discurso alternativo al de la religión oficial, intentaron construir en torno a su nombre un conglomerado moral que evidencia la imposibilidad de concebir la sociedad sin un referente religioso. La libertad de cultos tantas veces esgrimida para realzar los logros revolucionarios no traspasaba la esfera del cristianismo. El principio de aconfesionalidad defendido por muchos republicanos para la vida pública adoptaba entonces un papel difuso y contradictorio, difícil de definir. Son muchos los ejemplos con los que contamos en este sentido pero quizás uno de los más significativos lo proporciona *El Municipio*, autodenominado “Órgano del partido Republicano federal de la Provincia de Alicante”. Sin ninguna traba a la hora de demandar la prohibición de cualquier culto externo público, como hemos visto anteriormente, el diario presta su portada a dos extensos artículos en los que se ensalza a Cristo, precisamente en Semana Santa. En “La muerte del Justo”, el espiritista y republicano Antonio del Espino se refiere a “nuestro redentor moral” que “santificó con su muerte el testamento que dejaba y que nos sirve hoy de enseñanza para nuestra salvación”. Su ideario religioso circunscrito a la esfera del cristianismo queda perfectamente constatado en su petición de que se adore a Dios en espíritu y verdad y no en materia y en mentira, con ídolos y con formas paganas que secan el corazón y hablan a los sentidos. No hay judío ni gentil, no hay griego ni persa; fórmula digna de su elevación de miras,

---

sufragaba todos los costes la cera de las procesiones (AMA, Fiestas 1863-1870, Caja 6., mayo de 1867)

[680] *La Revolución,* 29 de mayo de 1869

en que borraba las fronteras, el enojo de las nacionalidades, y en que predicaba la igualdad ante Dios, pues todos eran sus hijos (...). ¡Sociedad cristiana!, que sea tu ejemplo el fundador de la moral"[681]. Además este periódico anuncia a sus lectores que "con motivo de la solemnidad del día, y siguiendo la costumbre establecida, no se publicará mañana ni pasado". La tantas veces criticada costumbre y tradición constituyen en este caso una prueba evidente de que pese a los discursos que aluden al progreso y la modernización sigue vigente el pautado católico[682]. Del cambio de calendario francés o el intento por erradicar las pautas cotidianas establecidas por el catolicismo queda muy poco. La "Revolución de revoluciones" dejó su impronta en algunos aspectos del ámbito festivo o conmemorativo limitándose, en la mayoría de los casos, a críticas a la ostentosidad católica.

Aunque los cambios en el campo de las festividades no fueron radicales, surgieron críticas muy duras hacia la presencia de autoridades civiles en las festividades de carácter religioso. La asistencia del Ayuntamiento a este tipo de actos fue puesta varias veces en tela de juicio, apareciendo discusiones en este sentido ante la primera conmemoración de la Semana Santa posrevolucionaria. Las actas municipales indican que se leyó un oficio del clero de la Parroquia de Santa María en el que se preguntaba si el Ayuntamiento presidiría *según costumbre* la Procesión religiosa de Viernes Santo[683]. El cabildo acordó contestar haciendo presente que la corporación municipal "no podía hacer ostentación ninguna con carácter oficial de las creencias religiosas de sus individuos, por que establecida de hecho la libertad de cultos debe ser

[681] *El Municipio,* 10 de abril de 1873. En el mismo número aparecen un extenso poema escrito por Antonio Fernández Grilo con el título "La muerte de Jesús". *El Eco de Alicante, El Comercio* o *La Tertulia*, son otros diarios que durante el Sexenio publicaron artículos relacionados con la Semana Santa.

[682] *La Unión Democrática,* dirigida por uno de los adalides del progreso durante la revolución como Rafael Sevila, seguía aludiendo en abril de 1881 a la costumbre pero en este caso para hacer hincapié en una vertiente más interiorizada de la religión que incitaría "desde niños a respetar y sentir la actitud universal de contemplación y recogimiento que observa en estos días solemnes la cristiandad del mundo. (...) Sí, la educación, el hábito,, la convicción que arraiga y consolida la costumbre, y aún más que todo esto, un sentimiento espontáneo que nace del alma, no conduce en estos días, que la cristiandad ha llamado siempre *días Santos*, a la contemplación y al recogimiento que abstrae nuestro espíritu"

[683] La carta fue suscrita por los curas de Santa María Ramón Samper y Joaquín García, fechada el 12 de marzo de 1869. En ella se hace hincapié en la tradición como argumento que justifica la presencia del cabildo. Reza lo siguiente: Según costumbre de todos los años, el viernes Santo por la tarde sale de cada parroquia la procesión del Sto. Entierro a la que Uds. ha tenido el bien de asistir presidiéndola y prestándole el auxilio de su autoridad para que se celebre con el orden y el cumplimiento debidos. Aproximándose el día en que corresponde tener lugar dicha función no habrá pasado el caso, como curas de esta Iglesia, ponerlo en el superior conocimiento usted como tenemos el honor de hacerlo; a fin de que se sirva significarnos lo que mejor estime sobre este particular para poder en consecuencia disponer lo

indiferente para todos". El concejal Ausó fue más lejos al pedir que se prohibiera la "susodicha manifestación exterior de un culto", una proposición que fue desechada. Asimismo el concejal Vicent apoyó dicha propuesta lo cual promovió un "ligero debate", tras el que la mayoría de los concejales presentes manifestaron "su conformidad con las ideas emitidas por el Sr. Ausó", aunque el propio Vicent expresó que debía tenerse en cuenta que la "libertad de cultos no está establecida en España"[684]. La contestación del Ayuntamiento a la Iglesia, basada en el principio librecultista y en la consideración de la religión como una opción personal, fue clara: "la corporación no puede asistir *oficialmente* (el subrayado es suyo) a ningún acto religioso aceptada como está de hecho la libertad de cultos por el gobierno de la nación"[685]. Según el diario alicantino *El Comercio*, la Iglesia resolvió ante el ultimátum consistorial que "dicha procesión no tenga efecto en público, verificándose en el interior de la Iglesia parroquial de Santa María, alrededor de cuyo templo circulará procesionalmente el Santo Sepulcro y algunas de las imágenes que constituían aquella. También se cantará el miserere de los días anteriores". Para que no se produjesen falsas interpretaciones sobre este hecho se advierte al público que "en estas determinaciones no entra para nada la cuestión de recursos porque el ayuntamiento no subvencionaba con cantidad alguna la procesión del Viernes Santo, cuyos gastos sufragaba la Iglesia"[686]. ¿Respondía entonces esta actitud a una especie de protesta ante las autoridades municipales?, ¿quizás se temía la aparición de desórdenes públicos si la mencionada procesión se desarrollaba cumpliendo su recorrido habitual?. A nuestro juicio la Iglesia al resaltar la ausencia de dinero público estaba intentando llamar la atención de la feligresía adoptando el papel de víctima ante la intransigencia municipal.

También otros periódicos comentaron los debates municipales en este sentido. *El Eco de Alicante* reproduce la sesión del cabildo añadiendo respecto a la propuesta de Ausó y la posibilidad de prohibir las procesiones religiosas que estos actos fueron considerados como puras manifestaciones de carácter

---

conveniente al efecto".(AMA Sección Fiestas. Caja 6, Leg. 23).

[684] AMA. Cabildos. Actas Municipales. Sesión ordinaria del 15 de marzo de 1869

[685] AMA. Fiestas. Legajo Caja 6, Leg. 23

[686] *El Comercio,* 25 de marzo de 1869

no político y por tanto las autoridades no podían impedir que se verifiquen[687]. El mismo periódico extracta un comentario que sobre el tema hizo *El Universal,* un diario nacional que elogia la decisión del cabildo alicantino en los siguientes términos:

> "Otra sería la suerte de España si todos sus ayuntamientos, si todas sus corporaciones populares tuvieran el sentimiento y la idea de libertad en el grado que el municipio de Alicante (...).¡ Honor al Ayuntamiento de Alicante![688]

Si algunos medios observaban este hecho como un elemento excepcional y un avance secularizador en el sentido de desvincular el poder civil del eclesiástico, otros en cambio le quitaban importancia resaltando la normalidad con que se desarrollaron estas primeras fiestas después de la Revolución. Así por ejemplo, el moderado *Comercio*, voz de la burguesía comercial alicantina, señala que exceptuando la procesión del Santo entierro, que no salió, las celebraciones y ritos "se han verificado *como siempre*, notándose *igual animación* en las calles y los templos". Añade que las autoridades militares: "oficialidad y tropas de la guarnición visitaron el jueves *oficialmente* los sagrarios *como de costumbre*, cantándose en las parroquias de San Nicolás y de Santa María magníficos misereres perfectamente ejecutados y asistiendo *como siempre* una *concurrencia numerosísima*"[689]. La continúa alusión a la tradición, a la costumbre y al orden con que se desarrollaron los actos delata la ideología del citado diario y el mensaje que desea hacer llegar: el pueblo sigue siendo eminentemente católico y ajeno a los vaivenes políticos de las autoridades municipales.

Al igual que en el caso del matrimonio civil, las actuaciones de otras corporaciones españolas fueron objeto de atención, teniendo en cuenta que con la libertad de cultos los ayuntamientos poseían cierta autonomía en sus decisiones de asistir o no a los cultos católicos. Por tanto, los acuerdos en este sentido dependían del cariz político del cabildo y también del arraigo de las festividades. Así por ejemplo se señala que "el Ayuntamiento de Madrid ha

---

[687] *El Eco de Alicante* 17 de marzo de 1869
[688] *El Eco de Alicante,* 20 de marzo de 1869
[689] *El Comercio,* 27 de marzo de 1869

acordado no subvencionar este año ninguna función religiosa"[690] o la decisión más radical del Ayuntamiento de Palma que determinó "suprimir las fiestas religiosas costeadas por los fondos municipales y no asistir jamás a ningún acto de culto público"[691], frente al acuerdo del Ayuntamiento de Sevilla, que decidió participar y costear la procesión del viernes Santo. Los concejales sevillanos que votaron dicho acuerdo pertenecían "a las fracciones unionista, democrática y republicana", por tanto fundamentaron su decisión en "la costumbre establecida desde tiempo inmemorial, no interrumpida por ninguna disposición oficial y en que nada han resuelto las Cortes Constituyentes respecto a las relaciones de la Iglesia y el Estado"[692]. La polémica en torno a esta primera Semana Santa posrevolucionaria alcanzaría incluso a los propios ministros del Gobierno provisional y servirá a *El Eco de Alicante* para reflejar las distintas posiciones que existían en el ideario republicano frente a esta cuestión. La profesión de fe republicana no estaba reñida con la profesión de fe católica y menos cuando esta se ejercía a título personal:

"*La Igualdad* que es un periódico republicano intransigente como no lo ha sido hoy ninguna publicación republicana en España ni en el extranjero, se atreve a decir que es un ultraje a la "voluntad del pueblo" que el Jueves Santo visitarán los soldados los templos, y en son de burla añade que los individuos del Poder ejecutivo han recorrido estos días, a pié los templos y consagrándose exclusivamente a las prácticas religiosas. No sabemos comprender a ciertos hombres, ni sabemos que es lo que quieren y lo que defienden. Pues ¿y la libertad? ¿En nombre de que principio liberal puede criticarse que los ciudadanos practiquen los actos religiosos que tengan por conveniente?. Con el mismo derecho que *La Igualdad* ha dejado de ir a las Iglesias, y lo deducimos de su crítica, pues no lo sabemos, con ese mismo han ido los ministros y hemos ido cuantos de católicos nos preciamos. El sistema republicano de *La Igualdad* es el sistema más tiránico de cuantos es posible concebir, y cuando menos, tan intolerante como el de los neos y los absolutistas"[693]

---

[690] *El Comercio,* 21 de marzo de 1869
[691] *El Eco de Alicante,* 23 de julio de 1869
[692] La noticia es comentada por *El Imparcial* en los siguientes términos: Y a propósito de procesiones, nosotros creemos que por el brillo mismo de la religión debieran suprimirse por los que para ello tienen autoridad, porque en vez de ser una edificación para los fieles son ordinariamente un motivo de escarnio y ocasión frecuente de escándalos que deploran incesantemente los católicos de convicción. Si las procesiones públicas tuviesen razón de ser en otros tiempos, hoy carecen de objeto despertando por el contrario recuerdos de un fanatismo que nuestras costumbres rechazan abiertamente", en *El Comercio* del 24 de marzo de 1869
[693] *El Eco de Alicante,* 30 de marzo de 1869

Ante la disyuntiva abierta por la revolución de asistir o no a actos religiosos muchos ayuntamientos optaron por llevar la libertad de cultos hasta sus últimas consecuencias. Como representantes del pueblo, la presencia de los ediles en estos actos sólo era posible a título personal. Sin embargo, en las corporaciones municipales pronto se abrirían las primeras brechas y aparecerían las incoherencias. La alicantina no fue una excepción. En este sentido hay que tener en cuenta varias interpretaciones. Por una parte la dinámica del propio proceso revolucionario desde el punto de vista político. A lo largo de los seis años que duró la experiencia revolucionaria encontraremos cambios de actitud en virtud de la preeminencia en el poder de individuos adscritos, dentro incluso del mismo espectro político, a posiciones más o menos moderadas. Por otro podría constatarse, desde el punto de vista antropológico y social, la imposibilidad en muchos casos de concebir la heterodoxia en otros cauces que los religiosos[694]. En general se observa una cierta resistencia, consciente o inconsciente, a abandonar la solemnidad que proporcionaban los ceremoniales y pláticas del catolicismo.

Una prueba evidente del cambio de actitud respecto a la participación de la autoridades en ritos religiosos en función de un viraje político dentro de la propia concepción revolucionaria, nos la ofrece nuevamente *El Eco de Alicante* al informar sobre la asistencia del Concejo Municipal a la misa solemne en honor a la patrona de la ciudad[695]. El comentario del diario al respecto resulta muy significativo si se compara con las noticias relacionadas con la Semana Santa:

"Ayer vimos con gusto que el Excelentísimo Ayuntamiento de esta ciudad, presidido por el señor gobernador civil de la provincia, asistió a la misa solemne que celebró la Iglesia en honra de su patrón. También tenemos entendido que la municipalidad ha resuelto asistir a los divinos oficios que deben celebrarse en la parroquia de Santa María, en conmemoración del misterio de la concepción de la Virgen. La asistencia de la municipalidad de Alicante a las funciones religiosas con que conmemora la Iglesia a los santos y augustos misterios del

[694] Vid. JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española,* Taurus, Madrid, 1978, pág. 71

[695] *El Eco de Alicante,* 7 de diciembre de 1869. Cfr. La carta del Gobernador Civil al Ayuntamiento confirmando que presidirá la solemnidad religiosa que ha de celebrarse en la Colegiata con motivo de la festividad del Santo Tutelar. También la carta del Ayuntamiento dirigida a la Colegial de San Nicolás por idéntico motivo. Además hay una tercera carta invita al gobernador civil para asistir ambas instituciones a la celebración de la Inmaculada. (AMA. Sección Fiestas, Leg. Caja 6, Leg.23. Las cartas están fechadas el

catolicismo es un deber que las corporaciones populares vienen obligadas a cumplir, si han de responder fielmente a las creencias de la inmensa mayoría del pueblo que representan, y cuyos intereses administran. Los que creen incompatibles por lo que tienen de exageradas sus opiniones políticas con la práctica de la fe religiosa en que han nacido, y en que suponemos que viven, mientras no hagan una declaración en contrario sentido, obran muy mal a nuestro juicio haciendo alardes de personas descreídas cuando tal vez sienten en su alma los efectos de una superstición mal comprimida"

El fundamento político es en este caso claro. Las insurrecciones federales que tuvieron lugar a finales de verano de 1869 supusieron un cambio de estrategia política. La frustración de muchos republicanos ante la hegemonización del poder por parte de los partidos monárquicos desencadenó la insurrección armada. La represión subsiguiente al alzamiento fue muy dura culminando incluso con la ejecución en Ibi de Froilán Carvajal, un destacado miembro del republicanismo local. Las autoridades militares no esperaron a la llegada del indulto solicitado por diversos organismos y entidades locales[696]. Además dicha represión no alcanzó sólo a los insurrectos sino que afectaría a todo el movimiento republicano. El cabildo en pleno, con Eleuterio Maisonnave a la cabeza, presentó su dimisión ante la Diputación Provincial[697]. Sería sustituido por un ayuntamiento integrado por progresistas adictos al gobierno, adoptándose algunas medidas contra los republicanos que se materializarían

---

5 y 9 de diciembre)

[696] "Pensador y activista que contribuyó eficazmente, subvencionada su partida con el dinero que le hizo llegar el joven Eleuterio Maisonnave, al triunfo de la revolución de septiembre en varios pueblos de la provincia de Alicante ". Fue "redactor-jefe del diario *La Revolución* y presidente del *Club Republicano Federal de Alicante* y del *Club Republicano Federalista de los Radicales".* Junto con José Marcili Oliver simpatizaría con las "ideas socialistas de impronta bakuninista de Roque Barcia", en FERNÁNDEZ-CORDERO AZORÍN, C.: "El anticlericalismo de los republicanos federales de Alicante (1868-1869), en LA PARRA, E. y PRADELLS, J.: *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX),* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1992, pág. 514

[697] RICO GARCÍA, describe en su biografía sobre Maisonnave los acontecimientos de la forma siguiente: "Alicante presenció el 8 de octubre de 1869, el hecho más escandaloso que registran los anales de su historia: "el ejército apoderado por sorpresa del Palacio del Ayuntamiento; la guardia que en él se constituyó impidiendo la entrada a los mismos Concejales y Alcaldes; la autoridad militar procediendo al desarme de los voluntarios de la libertad, que estaban protegidos por una ley y amparados por un derecho; un soldado admitiendo la dimisión del Ayuntamiento y nombrando otro con menosprecio de la Diputación provincial, que era la única autoridad con atribuciones restringidas para ello; un nombramiento de alcaldes hecho de ese mismo soldado. De este modo se destituyó a aquel Ayuntamiento, y de cuyo acto protestaron todas las personas independientes y de recto criterio, así como también protestó su Alcalde Presidente, del siguiente modo, en una hoja repartida al pueblo" en la que afirma que "si el derecho y la ley han sido violados, yo os prometo pedir en las Cortes Constituyentes de la nación, una reparación cumplida". Hace un último ruego: "hasta ahora habéis conservado el orden público; haced esfuerzos por no alterarlo y no deis lugar a que una perturbación funesta y traiga lágrimas y luto a nuestra querida Alicante", en *Ensayo biográfico y bibliográfico...,* pp. 297-298, T. II

en la censura sobre la prensa y la prohibición de manifestaciones y reuniones[698]. Estos acontecimientos explicarían la distancia ideológica existente en los comentarios del citado periódico en cuestión de meses. El cambio de actitud en este asunto no fue exclusivo del Concejo alicantino. *La Revolución,* portavoz del republicanismo federal, partidario de la táctica insurreccional en la consecución de sus objetivos políticos y por tanto representante de los sectores más activos y radicales del republicanismo alicantino[699], daba a conocer "una noticia, sin la que se podría pasar perfectamente: la función religiosa del último día de la octava de la virgen de la Almudena, de Madrid, ha sido costeada por el Ayuntamiento popular, el cual asistió en corporación al templo". Aplaude en tono irónico la decisión de la Corporación de Madrid que de esta forma "manifiesta que está muy por encima de ella la del último lugar de España"[700]

La posición del Ayuntamiento alicantino respecto a su presencia en actos religiosos se mantuvo más o menos firme durante todo el período objeto de estudio, aunque igualmente persistieron los debates y las incoherencias. En la Semana Santa de 1871 el clero de Santa María siguió informando sobre la procesión del Santo Entierro al Consistorio. En este caso la invitación es mucho más escueta, lo cual evidencia que la Iglesia ha aceptado de hecho la nueva situación respecto a la presencia de autoridades en los actos religiosos. El Alcalde respondía a la misiva eclesiástica agradeciendo "vivamente la atención que se han servido ustedes dispensarme y para corresponder a ella, ya que no asistiendo la Corporación a tan solemne acto, porque así lo tiene acordado, prevengo a los dependientes de la municipalidad encargados de conservar el orden que vigilen y cuiden de hacer guardar la compostura que de todos reclama la solemne procesión"[701].

---

[698] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: *Republicanos y Federales.....,* pág. 104-106. Afirma además respecto a la sublevación federal de 1869 que fue "el inicio del distanciamiento entre dos corrientes republicanas que presentan ya diferencias ideológicas y políticas. Está el sector moderado que, encabezado por Maisonnave, quien en esos días había ofrecido al Gobernador su "eficaz" apoyo y el de los voluntarios para defender la libertad y el orden, trataba de restablecer la tranquilidad en las filas republicanas y pedía castigo para los sublevados, y unos grupos más radicales que, partidarios de la lucha armada (....) solicitaban el indulto para los dieciséis presos federalistas" presos en el Castillo de Santa Bárbara"

[699] MORENO SÁEZ, F.: *La prensa.....,* pág. 175

[700] *La Revolución,* 3 de septiembre de 1869

[701] AMA. Caja 7, Fiestas 1871-1877, Leg. 1. La misiva de los curas de Santa María reza lo siguiente: "Debiendo salir el viernes próximo a las seis de la tarde de esta Iglesia Parroquial según costumbre la procesión del Santo entierro de Nuestro Redentor Jesús, tenemos la grata satisfacción de ponerla en su conocimiento de Usted a los efectos consiguientes". La actitud de la Iglesia se observa igualmente

En 1872 surgieron nuevamente los debates. Una serie de concejales propusieron al cabildo "se sirva acordar la asistencia del Ayuntamiento o de una comisión que nombre de su seno a la función del Domingo de Ramos en la Iglesia Colegial de San Nicolás y a la procesión del entierro del Señor en la noche del viernes Santo". Esta propuesta abrió la discusión. El concejal Santandreu la combatió y Eleuterio Maisonnave manifestó que no debía tomarse en cuenta la proposición porque ya existía un acuerdo sobre el particular. Las incoherencias de la Corporación alicantina al respecto fueron puestas de manifiesto por el concejal Berges para apoyar la mencionada propuesta. Señaló que si el Ayuntamiento había acordado no asistir como corporación a actos religiosos, que ya se había faltado al acuerdo porque en corporación asistió al *Tedeum* y a la función del 8 de marzo (conmemoración de los mártires de la libertad). Tras un agitado debate, los Concejales partidarios de mantener la aconfesionalidad municipal se limitaron a señalar que la propuesta estaba fuera de la Constitución del Estado y la Ley Municipal" y que por tanto no era objeto de discusión[702]. Las incongruencias municipales resurgieron en 1873. El concejal Senante, ante el acuerdo municipal de celebrar el aniversario de Quijano encargando una oración fúnebre al presbítero José Baeza, pidió que constara en acta que en "su sentir debía el Ayuntamiento ser lógico y de celebrar este aniversario, conmemorar también el que la Iglesia dedica a Jesucristo"[703].

Como hemos visto pese a la intencionalidad secularizadora inherente a la libertad de cultos en ningún momento se intentó lesionar la imagen de la Iglesia. Incluso las sucesivas negativas de la alcaldía alicantina a participar en las procesiones fueron sumamente respetuosas con el clero. La cortesía hacia los eclesiásticos fue un elemento cuidado al máximo, al menos desde el punto de vista oficial. Dos textos servirían en este caso para comprobar que a

---

reflejada en la festividad del Corpus de ese mismo año. José Martínez, cura de San Nicolás, no invita sal Ayuntamiento sino que se limita a preguntar si la procesión puede tener efecto el domingo por la tarde. En 1872 la carta del clero de Santa María se limita a "participar a usted a los efectos que procedan que el viernes 29 de los corrientes a las seis de la tarde deberá salir de esta parroquia la procesión del Santo Entierro, según costumbre". Idéntica situación se repite en 1873 (*Ibidem,* Leg. 10, 25 de marzo de 1872 y Leg. 11, 11 de abril de 1873)

[702] AMA. Cabildos. Actas Municipales. Sesión ordinaria del 22 de marzo de 1872. Los concejales firmantes de la propuesta fueron Berges, Jornet, Senante, Campos, Mingot y Celdrán. Se manifestaron en contra Rodríguez, Carratalá Cernuda, Morante, Estévez, Maisonnave, Samper, Gomis, Carratalá Jaen, Dols, Chápuli, Santandreu, Carreras, y Ramón Laigier

[703] AMA. Cabildos. Actas Municipales. Sesión extraordinaria del 5 de septiembre de 1873

pesar de la imagen anticlerical que la Iglesia quería ofrecer de los revolucionarios, el ayuntamiento en ningún momento abandonaría una actitud deferente hacia la institución. El edicto publicado por el entonces alcalde Tomás España exponía entre otras órdenes que durante el carnaval "tanto en las calles como en los bailes quedase prohibido el uso de vestiduras de los ministros de la religión o de las extinguidas órdenes religiosas"[704]. En idénticos términos se expresa Eleuterio Maisonnave en 1870, al referirse al carnaval de ese año. Ni siquiera *La Revolución,* diario que publica el citado anuncio, critica la medida[705]. A pesar de la frase tantas veces exaltada por muchos de sus articulistas y colaboradores, "abajo lo existente", el Ayuntamiento no cuestionaría directamente la presencia de la Iglesia en la sociedad. Lo cual no significa, que algunos de los individuos que lo integraron, a título personal, fueran muy críticos con la institución y sobre todo con el clero.

Si bien la Corporación Municipal siguió una misma línea a la hora de suprimir la costumbre de representar a la ciudad en las principales fechas del calendario religioso no ocurrió lo mismo con otras efemérides ajenas al pautado establecido oficialmente por la Iglesia Católica, más vinculadas por tanto a la vida local. Dentro de éstas cabría distinguir a su vez entre las festividades con un componente religioso importante y los actos con una motivación esencialmente cívica. En el primer grupo son muy significativas la asistencia del Consistorio a la Iglesia en agradecimiento por la erradicación de la epidemia de fiebre amarilla que tuvo lugar en 1870 o su presencia en el Convento de las Capuchinas para conmemorar el primer centenario de su fundación, mientras que en el segundo destaca especialmente la conmemoración de los Mártires de la libertad y el aniversario de la muerte del Gobernador Quijano, a las que dedicaremos una especial en el siguiente punto.

Al *Te-Deum* cantado en la Colegial de San Nicolás para agradecer la desaparición de la fiebre amarilla que asoló a la ciudad en 1870 asistió una

[704] AMA. Fiestas, 1863-1870, Caja 6, (edicto municipal fechado en enero de 1863). HEERS, J. Afirma el carácter excepcional de esta fiesta como elemento trasgresor del orden social: "la mascarada y el disfraz no son desde ahora solamente gratuitos, cosa de pura invención o imaginada para recreo, inspirada en algún folklore ancestral (...). La mascarada se convierte en pretexto para jocosas agudezas más o menos directas, a veces centradas en un determinado personaje y comprendidas entonces por los iniciados del momento, a veces llegando hasta el tipo social mismo a través de un esquema más sintético de las ridiculeces y abusos de poder", en *Carnavales y fiestas...,* pág. 21

comisión del Ayuntamiento integrada por los republicanos Gaspar Beltrán, Rafael Teigeiro y Raimundo Sebastiá[706]. Este acontecimiento no fue objeto de ningún comentario que evidenciara la discordancia ideológica que suponía la representación consistorial en un acto religioso. Antes bien el acto fue elogiado por *La Revolución* que resalta la actitud de "nuestro digno Ayuntamiento" que organizó la ceremonia en acción de gracias por haber cesado las invasiones de fiebre amarilla, siguiendo la opinión de los facultativos. El diario reitera en varias ocasiones la pompa con que tuvo lugar "tan solemne acto", al que acudió presuroso "todo el pueblo de Alicante". Las críticas a la exteriorización y las exageraciones del culto católico que aparecen en muchos de los números del periódico republicano brillan por su ausencia en la descripción que hace de un "templo profusamente iluminado, con todas sus paredes cubiertas de ricas colgaduras; la reliquia de la Santa Faz, de manifiesto, y miles de personas allí reunidas" todo lo cual contribuyó a "que el acto fuese solemnísimo"[707].

Tampoco tuvo reparos la corporación municipal en ocupar un lugar preeminente junto a las autoridades eclesiásticas en las funciones religiosas organizadas al cumplirse el primer centenario de la fundación de convento de monjas capuchinas en Alicante. En la documentación analizada se alude a las funciones en un tono algo exagerado. La ausencia de una firma o sello que constate su origen impide una conclusión clara en este sentido, pero las continúas alusiones al orden, la armonía y la religiosidad de las autoridades lo vinculan a un ideario muy cercano al catolicismo de corte más oficialista:

(Las funciones religiosas fueron) "brillantísimas y gracias a Dios sin la menor inquietud, sin desorden, antes por el contrario todo fue gozo y alegría, dando todos satisfechos de la armonía que reinó en todas las clases del pueblo y del celo y religiosidad de las autoridades que con su asistencia diaria a las funciones de los cuatro días dio también esplendor a los mismos y ejemplo a sus subordinados"[708]

El "patriotismo" suscitado a raíz del ataque de fragatas cartageneras a la ciudad, en el contexto de la insurrección cantonal de 1873, unió nuevamente a ambos cabildos en los funerales por el eterno descanso de los que

[705] *La Revolución,* 19 de febrero de 1870
[706] AMA. Sección Fiestas, Caja 6, Leg. 30 (12 de diciembre de 1870)
[707] *La Revolución,* 14 de diciembre de 1870

sucumbieron a causa del bombardeo. La actitud del clero de la Colegial al oficiar gratuitamente los oficios fue elogiada en una carta del alcalde que afirma así su agradecimiento al abad Penalva y su "más distinguida consideración personal". El eclesiástico también expresó su satisfacción por haber complacido al Consistorio con el mencionado "servicio piadoso"[709].

I.2.2. Fiestas Cívicas

Ligadas igualmente al ámbito local, pero ajenas a una motivación religiosa, también fueron muy importantes en el periodo que nos ocupa las conmemoraciones cívicas. En este sentido es interesante detenernos en la definición de fiesta civil que nos propone Mauricio Ridolfi que la considera como un rito colectivo, no parangonable con otras grandes reuniones centradas en la fe religiosa y que está relacionado con la politización de la vida pública. En este tipo de eventos, a pesar del esfuerzo por presentar un mensaje ético-moral propio, puede producirse una convivencia entre los referentes puramente civiles y la imitación de rituales y liturgias procedentes de las fiestas tradicionales religiosas[710]. María Carlos incide especialmente en las conmemoraciones de las fechas revolucionarias, a través de las cuales los liberales podían demostrar su fuerza, movilizar apoyos y fomentar un tipo de convivencia que actuara sobre el espíritu público y eventualmente fortalecer una memoria colectiva de acontecimientos recientes. En estas conmemoraciones solía invitarse a autoridades militares, civiles y eclesiásticas para que integrasen el cortejo[711]. Antonio Elorza afirma en este sentido que las manifestaciones festivas se convierten en "piezas del ritual" revolucionario[712]

---

[708] AMA. Sección Fiestas, Caja 7 Leg. 10 (febrero de 1872)

[709] AMA. Sección Fiestas, Caja 7, Leg. 11 (9 de octubre de 1873). NICASIO CAMILO JOVER, en su obra *Las fragatas insurrectas y el bombardeo de Alicante*, también elogia la actuación del clero alicantino en este trance: "Los templos de San Nicolás y de Santa María se abrieron desde el amanecer y en ellos se hallaban el abad D. Francisco Penalva, el canónico D. Ángelo Borja, los tenientes curas Srs. Oliver, Carratalá, Morell, y los curas Ramón Samper y Joaquín García, dispuestos a prestar auxilios espirituales a quien pudiese necesitarlos (....) teniendo que cumplir la triste misión de auxiliar en el último trance a dos de los carabineros y al artillero que murieron a resultas de las heridas que habían recibido en el castillo y en la batería a nivel", pág. 135

[710] RIDOLFI, M.: "Tempo libero, asociacionismo e cultura di massa", en *Il PSI e la nasita del Partito di massa,* Laterza, Roma-Bari, 1992, pág. 255

[711] CARLOS RADICH, Mª,: "Formas de organizaçao politica: sociedades patrióticas e clubes políticos. 1820-1836, en HALPERN M.; FÁTIMA, M.; FERREIRA, M.; SERRA J. (coords.): O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX, T. I, 1981, pág. 130

[712] ELORZA, A.: "La cultura de la revuelta en el siglo XIX....", en *Pueblo, Movimiento obrero....,* pág. 131

Desde la perspectiva local el aniversario de la muerte del Gobernador Trino González de Quijano, el homenaje a los Mártires de la libertad, fusilados en marzo de 1844, y las festividades organizadas para celebrar la promulgación de la Constitución de 1869 constituirían las fechas más señaladas de un segundo grupo de eventos con una motivación esencialmente cívica e igualmente susceptibles de presentar incoherencias relacionadas con la representación municipal en actos religiosos. Concretamente las dos primeras contaban con una gran carga simbólica y estaban muy arraigadas en Alicante.

La documentación municipal indica que en los sucesivos aniversarios para honrar la memoria de Quijano que tuvieron lugar durante el Sexenio, el Ayuntamiento acudió y participó activamente en los actos religiosos organizados para tal fin. En este caso las buenas relaciones con la Iglesia son evidentes. En el decimoquinto aniversario el Concejo pidió al clero de San Nicolás que permitiera la colocación de un catafalco en la nave de la Iglesia Colegial y dispusiera lo necesario para la celebración de un funeral, "esperando de su amabilidad se servirá oficiar en la misa aniversario que por el eterno descanso del alma del finado se ha de celebrar y esperando su cooperación en tan laudable objeto". El ayuntamiento se ofreció a pagar los gastos derivados de la celebración entre halagos mutuos y agradecimientos por parte de ambos cabildos"[713]. En los años siguientes se reprodujo la misma situación, en la seguridad de que el abad de la Colegial "accederá gustoso" a la petición del alcalde para conmemorar el aniversario del "mártir de la caridad"[714]. En una de las sesiones ordinarias celebradas por el cabildo en 1872 se propuso que "siendo el Ayuntamiento quien invita al pueblo para este acto religioso debe asistir a presidirlo". Esta propuesta derivó en acuerdo municipal respecto a la presencia y sufragio del coste del evento pero también suscitó protestas. Manuel Chápuli expresó su disconformidad ante el acuerdo relativo a celebrar con fondos municipales una función religiosa en la Iglesia católica por

[713] AMA. Sección Fiestas. Caja 6, Leg. 26. Varios documentos fechados el 9 de septiembre de 1869

[714] AMA. Sección Fiestas. Caja 6, Leg. 26. Carta fechada el 14 de septiembre de 1869. También Fiestas (1871-1877) Leg. 7/3. En el leg. 31 de la misma caja la colaboración entre las autoridades municipales y las eclesiásticas sigue intacta en este asunto. La corporación municipal pide al abad de San Nicolás su colaboración "esperando se servirá disponer lo necesario para la ejecución de las exequias, en la seguridad de que Vs. Accederá gustoso he dispuesto que el portero de este ayuntamiento forme el túmulo que ha de colocarse en dicha Iglesia" (14 de septiembre de 1870)

considerarlo atentatorio a la Constitución del Estado que proclama la libertad de cultos y también contrario "al dogma democrático de la inviolabilidad de la conciencia humana. El cabildo no la tomó en consideración[715]. Al año siguiente, la intervención de la corporación municipal fue más allá. A los tradicionales actos en la Iglesia se unió una petición del Ayuntamiento al obispo[716] para que permitiera pronunciar la oración fúnebre al presbítero José Baeza Blanch. Este es un hecho que puede resultar muy significativo para distinguir corrientes más tolerantes en el seno de la Iglesia alicantina. Hay que tener en cuenta que no todo el clero era afín al carlismo o a posiciones conservadoras. Existían incluso sacerdotes republicanos. Así por ejemplo *La Revolución* expresa en una de sus crónicas sus condolencias por la muerte de "nuestro querido amigo el ilustrado sacerdote Norberto García Roco, esperanza del gran partido republicano que acaba de fallecer", calificándole de "virtuoso sacerdote, honrado ciudadano e infatigable propagandista", lo cual resalta más si cabe su militancia republicana"[717].

La intromisión del cabildo municipal en este tipo de asuntos no era nueva. Existía ya un antecedente en diciembre de 1869, fecha en la que a través de una carta dirigida al canónigo Benito Isbert y Cuyás se le encomendó que "predicara el sermón en la función religiosa que en honor al Sagrado Misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima ha de celebrarse en la Iglesia parroquia, de Santa María de esta ciudad el día 8 del corriente". Un encargo que aceptó el canónigo[718]. La pista sobre una posible afinidad de algunos individuos del clero alicantino hacia posiciones más tolerantes nos la

[715] AMA. Cabildos, Sesión ordinaria del 13 y 20 de septiembre de 1872. Los concejales Santandreu y Heredia propusieron respectivamente que se "invitara a los concejales a la función de la Iglesia " y que, más allá de las invitaciones, el Ayuntamiento debería asistir al acto para presidirlo. El diario "Republicano Federal", *El Municipio* (17 de septiembre de 1872) constata efectivamente la representación municipal en los actos religiosos previstos: "Invadido el espacioso templo de San Nicolás, por un inmenso concurso, y ocupados los bancos del presbiterio por el Ayuntamiento popular presidido por el Gobernador de la provincia, a las diez de la mañana se dio principio a una solemne misa de réquiem, con acompañamiento de gran orquesta...."

[716] Esta fue la contestación del obispo: "He recibido con especial gusto la atenta comunicación de Ud. En la que manifiesta haber acordado ese Exmo. Ayuntamiento de su digna presidencia celebrar con la solemnidad que otros años el aniversario del Exmo. Sr. Trino González de Quijano. En su visita, pues, y convencido de la religiosidad de esa misma corporación, no tengo inconveniente alguno, antes por el contrario con nuestra satisfacción (para que el presbítero José Baeza) pronuncie la oración fúnebre del mismo como Ud. Me pide, pagando de este mod el justo a los relevantes actos de caridad de tan ilustre finado". AMA. Sección Fiestas, Caja 7 Leg. 11. Fechada el 13 de junio de 1873

[717] En su número del 19 de septiembre de 1869. La citada crónica añade que mas de cinco mil personas acompañaron al cadáver

[718] AMA. Sección Fiestas. Caja 6, Leg. 23. Fecha 12 de diciembre de 1872

proporciona el diario republicano *La Revolución* que relaciona precisamente la figura de Isbert con uno de los representantes más significativos del catolicismo liberal francés. Elogia este diario un sermón suyo, esperando "fundadamente que con el tiempo nos hará recordar en alguna de nuestras hermosas basílicas las inspiradas conferencias del padre Lacordaire[719], cuyas huellas desearíamos siguieran las inteligencias que brillan en las filas del clero español"[720]. El autor alicantino Pastor de la Roca en su obra sobre el viaje de Amadeo I a Alicante, alude también a este eclesiástico con motivo de la misa oficiada en honor al nuevo rey en el monasterio de la Santa Faz. Lo califica como "ese genio infatigable y caritativo, modelo de sacerdotes ilustrados y virtuosos, al cual Alicante, nunca podrá pagar la gran deuda que con el mismo tiene contraída por razón de sus virtudes y de su ministerio"[721]. No hemos encontrado valoraciones periodísticas similares referidas a José Baeza Blanch, que permitan adscribirlo a dicha corriente pero el mero hecho de que al igual que Isbert fueran elegidos por el ayuntamiento para oficiar misas es bastante significativo en dos sentidos: por una lado el talante abierto de algunos clérigos frente a la uniformidad e intransigencia del catolicismo oficial y por otro, la actitud de muchos revolucionarios que veían con buenos ojos la implantación de una especie de vía intermedia en la que fueran compatibles religión, fe y revolución. Las notas biográficas que apunta Rico García en su elenco de autores alicantinos tampoco indican nada concreto al respecto. Al describir a Baeza este autor lo presenta como un "sacerdote ejemplar, orador sagrado, profesor bondadoso, escritor amable, poeta espontáneo y amigo afectuoso". Sin embargo hay en estas notas una serie de detalles que pueden aportarnos algún indicio sobre el talante abierto y tolerante de este sacerdote. Cursó estudios en el Instituto de segunda enseñanza de la ciudad, hospedándose en la casa-pensión anexa al establecimiento que regentaba el presbítero D. Pedro

[719] "convertido al catolicismo en su juventud, sacerdote, buen orador, atraído por la personalidad de Lamennais, aunque dudó en alguna ocasión de su ortodoxia, conservó toda su vida el amor por la libertad, su talante liberal", en LABOA, J.M.: *La Iglesia en el siglo XIX,* pág. 96

[720] *La Revolución,* 2 de junio de 1870

[721] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Viaje a Alicante de SS.MM. Amadeo I y Mª de la Victoria en Marzo de 1871,* Imprenta de la viuda de Juan J. Carratalá, Alicante, 1871, pág. 27-28. Parece que las relaciones de este eclesiástico con la municipalidad alicantina fueron inmejorables. Así en una sesión de cabildos celebrada el 15 de marzo de 1872 "se dio cuenta de que el Ilustre canónigo Don Benito Isbert había remitido al Ayuntamiento un ejemplar de la oración que había pronunciado en memoria del Excmo. Juan Prim y Prats en la Basílica de Atocha. Se acordó manifestar al Sr. Isbert el agrado con que el Ayuntamiento había recibido el ejemplar que le dedica y que se guarde este en el Archivo Municipal".

Montero, de quien "fue discípulo aventajado en gimnasia". Después pasaría al Seminario Conciliar de Orihuela, estudió teología y se graduó de Bachiller en aquella facultad. Sin embargo parece que su vocación sacerdotal tardó en manifestarse. Rico afirma que realizó dichos estudios por indicación de su padre y que durante su juventud "su espíritu no se había fijado y vagaba inquieto". Una prueba muy significativa de esa incertidumbre sería un poema titulado "Crisis de los veinte años en un seminario". Además de esta afición a la poesía también escribió una comedia de costumbres "para lo que se sentía muy inclinado", actividad que alternaría con el estudio del francés, lo cual le permitiría ser el confesor de muchos extranjeros establecidos en la ciudad que no hablaban español. Tras bienio progresista, "continuando con la misma indecisión, volvió nuevamente al Seminario donde se decidió por fin a seguir la carrera eclesiástica[722].

Tras la experiencia revolucionaria, 1874 implicaría un viraje ideológico desde el punto de vista religioso, constatable en la existencia de "talantes" diversos en el seno de la propia Iglesia y también en las relaciones Iglesia / Ayuntamiento. Ese año la petición hecha a Juan Chaumel por parte de la

---

[722] Algunas de las estrofas de la citada poesía evidencian esa indecisión vocacional:

"Ni dudar
Tampoco puede en su fe,
Que muy lejos de este suelo
La prepara Dios un cielo
Más bello que cuanto ve
Ya lo sé
Pero la senda al tomar
De esa mansión elevada,
Triste, lánguida y pesada
Tan solo suspirar,
Y dudar
Si me faltará el vigor
Si al paso me derrumbará
O si Satanás lanzará
Algún lazo arrollador.
El temor
De que Dios airado está
Con quien le ofendiera loco
También me asegura poco
De aquella lumbre de allá".

RICO GARCÍA también apunta sutilmente alguna posible discrepancia de criterios respecto al Abad Penalva al señalar que "habiendo obtenido desde bastante tiempo hacía las Cátedras de Religión e Historia Sagrada de las escuelas de maestros y maestras de esta capital, tenía el propósito de escribir una obrita que sirviera de texto para esta asignatura; pero el respeto a la memoria del señor Abad Penalva, cuya era la obrita que había adoptado para esta clase, le impidió hacerlo; y cuando muerto aquél y agotados los ejemplares quiso poner en práctica su pensamiento, su ya muy quebrantada salud, apenas le permitía dictar el Programa que anda impreso", en *Ensayo biográfico y bibliográfico.....,* T. I, pp. 488-492

corporación, para que se encargara de oficiar el sermón del *Corpus*[723] resulta muy significativa, en comparación con las anteriores, teniendo en cuenta la adscripción ideológica del sacerdote. Dos años antes, el diario *La Tertulia* ya llamaba la atención sobre este aspecto al comentar los sermones del joven presbítero Chaumel. Según el periódico los fieles no acuden a escuchar la palabra divina sino "un curso de política reaccionaria de lo más violento e intransigente posible"[724]. Estos fueron algunos de los contenidos transcritos por la publicación del primer sermón que el presbítero predicó en la Iglesia de Santa María:

"(A la Iglesia) la habían abandonado muchos y especialmente el gobierno, que parecía tener el propósito de ahuyentar a los fieles del catolicismo puesto a que esto conducen las disposiciones que dicta, encaminadas a separar a la Iglesias de las esferas oficiales, arrebatándole el derecho de instruir a la sociedad que es exclusivamente suyo. Dijo que el gobierno lastima a la Iglesia en sus derechos y en su honor. Dijo que no se debían obedecer los acuerdos de los cuerpos colegisladores. Dijo que esas asambleas, que no tienen nada de común con las antiguas asambleas de los prelados, son campos de batalla y usando de una metáfora no muy bella por cierto, calificó los escaños del Congreso de cureñas de los cañones y las palabras de los diputados de expresión fiel de puntas de bayonetas y cargas de caballería. Dijo que los propietarios no debían abandonar a la Iglesia Católica porque esa Iglesia era la única que condenaba el robo y defendía el derecho a la propiedad. Dijo que estos tiempos no eran de libertad sino de licencia y desorden; que era lo que reinaba en nuestra nación, regida por gobiernos ineptos que por debilidad se ven precisados a tolerar predicaciones socialistas. Dijo que los hombres debían arrojar el yugo extranjero y defender a la Iglesia..."[725].

Las notas biográficas que realizó Rico García sobre este sacerdote también apuntan en el mismo sentido y contrastan con las referidas a José Baeza Blanch. De ellas se desprende que ambos eclesiásticos tenían una actitud muy distinta ante la cuestión religiosa. Chaumel de familia medianamente acomodada, recibió una "esmeradísima educación", y "previa incorporación de probo y en calidad de interno entró en el Seminario Conciliar de San Fulgencio de la ciudad de Murcia". Desde su juventud mostraría un

[723] AMA. Fiestas. Caja 7 Leg. 15. (4 de mayo de 1874)
[724] *La Tertulia,* 28 de febrero de 1872
[725] *La Tertulia,* 1 de marzo de 1872. Sigue la polémica relacionada con Chaumel en los número del 3 y del 5 de marzo

talante contrarrevolucionario muy marcado, especialmente evidente "durante las angustiosas circunstancias que en todo el interregno de la revolución llevada a cabo el 29 de septiembre de 1869 afligieron a la Iglesia de España; en todo este tiempo el Sr. Chaumel trabajó con suma actividad, con verdadera fe y entusiasmo, pues incansable en el trabajo cuando se trata del bien de la Iglesia, no se dio un momento de reposo a fin de contrarrestar el diluvio de grandes y trascendentales errores que acudían por todas partes y de fomentar las virtudes y máximas cristianas". Rico enumera las actividades en las que participó y que promovió este sacerdote vindicando "victoriosamente los sagrados misterios de la religión". Pone de relieve su posición intransigente al indicar que sostuvo "con verdadero entusiasmo muchas y difíciles campañas en Alcoy, Valencia, Madrid y Murcia, contra el protestantismo y las preocupaciones antirreligiosas, contra el libre examen, la tolerancia de cultos y el llamado matrimonio civil, valiéndose para todo eso de su gran elocuencia, pues posee una palabra fácil, correcta y llena de bellísimas imágenes". Durante 1872 y 1873 "dio en Alcoy muestras clarísimas de su celo verdaderamente apostólico y de un heroísmo que tenía mucho de los primitivos defensores de la fe". Según el arcipreste de aquella ciudad "mientras la Internacional estaba establecida en aquella industrial población, y uno de sus centros le preparaba por este medio días de amarga consternación" el exhortaba a los alcoyanos a "que se unieran para conjurar la espantosa catástrofe que se estaba elaborando y que en efecto vino, reproduciéndose en aquella localidad los horrores de la Commune". De sus discursos y conferencias afirma el biógrafo que Chaumel no solo tenía conocimientos teológicos "sino también políticos y sociales", algo que de alguna forma el constata el mencionado artículo de la *Tertulia*[726].

Las referencias a estos sacerdotes resultan concluyentes desde varias perspectivas. En primer lugar verifican la existencia de talantes diversos en una Iglesia que oficialmente se muestra inamovible en torno a las libertades revolucionarias, una tendencia que veremos constatada en otros puntos de este trabajo. En segundo lugar esta diversidad se reflejará en las relaciones entre el consistorio y la Iglesia local. A pesar del clima anticlerical dominante,

[726] RICO GARCIA, *Ensayo biográfico y bibliográfico.....,* T. II, pp. 372-4; T. X pág. 628 y T. XIII, pp. 680-81

especialmente evidente en la prensa revolucionaria, y de las medidas acometidas por el ayuntamiento para implantar el matrimonio civil o secularizar el cementerio, se observa un deseo conciliador, al menos de carácter formal, con el clero local. Durante el Sexenio la elección de sacerdotes más tolerantes para oficiar las ceremonias religiosas en las que también participaba la autoridad municipal puede interpretarse como un intento de situar el avance secularizador en unas coordenadas religiosas.

Normalmente los aniversarios de la muerte de Quijano fueron calificados en las fuentes analizadas como conmemoraciones cívicas. Como ya vimos en las referencias a la Revolución francesa el adjetivo "cívico" aludía a todo aquello que compete al apartado civil y en el capítulo de las festividades expresaba una voluntad secularizadora en su organización, con la intención de crear una alternativa laica a las celebraciones católicas. En el caso del aniversario de Quijano aunque no subyacía una motivación religiosa es evidente que la intervención de la Iglesia no fue prácticamente discutida. Por tanto la utilización de ese adjetivo quedaría en cierta forma algo desvirtuada. La calificación del aniversario como de "acto cívico" no se contraponía a la posibilidad de celebrar otras ceremonias adicionales con un carácter eminentemente religioso. Así ocurrió en 1873, en plena República, cuando se llevaron a cabo las honras fúnebres en la Colegial de San Nicolás, junto a una procesión cívica acompañada de música, que salió del Ayuntamiento hacia el panteón.

En cambio la celebración en memoria de los Mártires de la libertad sí se ajustaba mejor a ese ideal cívico[727] y secularizador del pensamiento republicano. Un ideal comprensible desde la perspectiva de la "religión civil" entendida en un sentido rousseuniano que concebía la patria como objeto de adoración ciudadana y en la que servir al Estado era servir al dios tutelar.

[727] Gudin de la Brenellerie al referirse a la panteonización de Voltaire definía cual era la verdadera esencia de un culto cívico, especialmente relacionado con el homenaje dispensado por la ciudadanía a grandes hombres de la "patria": "Este triunfo de los grandes hombres no es en efecto ni un convoy fúnebre que no puede rehusarse a nadie, ni una fiesta religiosa, sagrada a los ojos de una secta, y profana para todas demás. Es una pompa cívica; es un homenaje solemne libremente ofrecido por ciudadanos libres, por corazones generosos, inflamados del amor de la gloria, sensibles a las grandes cosas y que quieren inspirar a la juventud el deseo de merecer estos homenajes; es la mejor educación que se pueda dar a los jóvenes"; es la que recibían en Grecia" citado por TERRADAS, *Revolución y religiosidad..,* pp. 161-162

Salvador Giner atribuye a este tipo de actos un carácter eminentemente político, lo cual no se contradice con el hecho de que en muchos casos existan "invocaciones sobrenaturales o iglesias y fuerzas religiosas organizadas colaboren en la legitimación religioso-civil del orden político". Los ceremoniales se presentan como fundamentos de sociabilidad y aparecen estrategias encaminadas a consolidarlos. Se apela a la movilización directa del pueblo dirigida a definir y cohesionar la comunidad mediante la atribución de cierta carga épica a algunos acontecimientos de su historia[728].

Estos rasgos definitorios se observan en la conmemoración alicantina, cuyo acto fundamental era una procesión cívica organizada en honor de los veinticuatro liberales progresistas fieles a Pantaleón Boné, fusilados el 8 de marzo de 1844 por el general Roncali. El acontecimiento dejaría su impronta en la "memoria histórica colectiva de la ciudad de Alicante durante casi un siglo, llegando a convertirse en seña de identidad de una urbe que subrayaba así su filiación liberal". El entorno más liberal y democrático que creó el Sexenio revolucionario propiciaría que los actos conmemorativos alcanzaran gran relevancia[729]. Sin embargo, el carácter simbólico de esta efeméride la convertiría en un elemento susceptible a los vaivenes políticos, siendo evidente el interés de las diversas tendencias políticas por acotarla como referente propio. Además, en torno a ella también surgieron actos paralelos en el plano civil y en el religioso. Así pues a pesar de su fundamento esencialmente cívico fue objeto de contradicciones e incoherencias derivadas de la libertad de cultos vigente y del principio de aconfesionalidad municipal. Durante el período que nos ocupa no llegaría a desvincularse totalmente del ropaje religioso que cubría la mayor parte de actos públicos y festividades de la época.

Tras el estallido revolucionario, las primeras iniciativas conmemorativas surgieron ya en noviembre de 1868, cinco meses antes de que tuviese lugar el aniversario, lo cual evidencia la importancia que los revolucionarios otorgaban al acontecimiento. El Ayuntamiento de Alicante invitó a todos los demás de la provincia para que abrieran en sus respectivas localidades una suscripción con

---

[728] GINER, S.: "La religión civil", en DÍAZ SALAZAR, R. y VELASCO, F.: *Formas modernas...,* pp. 138,139, 147-151

[729] DÍAZ, P.: "Los mártires de la libertad", en "El siglo XIX en Alicante". *Canelobre,* nº43, 2000-2001 Instituto Juan Gil Albert, Alicante, pág. 37. Vid. FERNÁNDEZ CABELLO y DÍAZ, P.: *Los mártires de la libertad. La Revolución de 1844 en Alicante.* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1992

objeto de arbitrar recursos para la construcción de un monumento en esta ciudad "en memoria de las víctimas sacrificadas por la tiranía de 1844". En el comunicado el consistorio expresaba su confianza en la buena voluntad de "todos los pueblos de esta liberal provincia, que secundarán los nobles y patrióticos deseos del Ayuntamiento de la capital", haciendo hincapié en la necesidad de consagrar un recuerdo a los mártires de la libertad como "un deber de conciencia y un estímulo para que en aras de la gloria y el agradecimiento estemos siempre dispuestos a sacrificar nuestras vidas"[730]. Además también se abrió una lista de suscripción, publicada por *El Comercio,* para costear un monumento en el Paseo de los Mártires de la libertad. En ella aparecen las instituciones más representativas de la ciudad, detallándose el nombre de cada uno de los suscriptores junto a la cantidad aportada. Entre otros la secundarían el Casino, la Dirección de Sanidad marítima o la Escuela Normal de Maestros[731].

En marzo de 1869 un edicto del Ayuntamiento popular de Alicante "deseoso de honrar la memoria de los mártires de la libertad fusilados en 1844" acordó declarar "fiesta cívica en esta localidad para lo sucesivo", siendo enviada una invitación para acudir al evento a las principales autoridades civiles y militares de la provincia. En una reunión celebrada en el Ayuntamiento con los diversos clubes existentes en la ciudad se trató qué debía hacerse para conmemorarlo[732]. La Comisión encargada de organizar los actos que integraron esta primera celebración tras el alzamiento septembrino comenzó por preocuparse de la asistencia. Suplicó la presencia de "todos los clubes, sociedades políticas, corporaciones y demás a quienes particular y colectivamente deban hacerlo".

Algunas agrupaciones republicanas también emprendieron por su cuenta diversas iniciativas para recaudar fondos. La celebración de bailes, cuyos beneficios se destinaban a la función cívica del 8 de marzo, fue una de ellas. El espiritista Antonio del Espino, en nombre de la Junta directiva del *Círculo Republicano*, invitaba a la Corporación, recordándole que "el objeto a que se dedican sus productos hace confiadamente esperar, teniendo en cuenta el

[730] *La Revolución,* 5 de noviembre de 1868
[731] *El Comercio,* 30 y 31 de diciembre de 1868
[732] AMA. Fiestas. Caja 6, Leg. 26 (Marzo de 1869)

patriotismo de que se hallan animados todos los ciudadanos concejales, que honrarán con su presencia los salones de este círculo"[733]. También la *Sociedad Propagandista*, recurrió a este tipo de eventos, "dignos de aplauso", para "contribuir al esplendor de la función cívica del 8 de marzo" que recoge *El Comercio* en algunos de sus números:

"La sociedad propagandística dio anteanoche su primer baile de máscaras, el cual estuvo en extremo animado, pues sus salones perfectamente decorados apenas podían contener la numerosa concurrencia que los llenaba. Esto no es de extrañar, porque destinaba sus productos a la función cívica del 8 de marzo. Alicante no puede menos que contribuir a la realización de tan patriótico pensamiento. Esperamos que el baile del sábado estará también concurridísimo"[734]

BIBLIOTECA VIRTUAL

Aunque los actos programados giraban especialmente en torno a la conmemoración cívica, la religión no quedó excluida de las ceremonias[735]. Los actos cívicos se centraron en la colocación en el Malecón de un monumento donde "fueron sacrificados aquellos" liberales. Una procesión saldría desde el consistorio, presidida por la Corporación en pleno, mientras que ciudadanos particulares, grupos y sociedades la secundarían en el recorrido. Estos últimos debían recoger previamente banderas y coronas que se depositarían en el monumento[736]. La ejecución de una serie de piezas musicales y la iluminación

[733] AMA. Fiestas, Caja, 6, Leg. 29 (4 de marzo de 1870)

[734] *El Comercio,* 17 y 19 de febrero de 1869. Según parece, esta modalidad de proselitismo político tuvo su continuidad más allá de la citada fecha. En el número correspondiente al 25 de marzo de 1869, el mismo diario publica un "Aviso" por el que la "Sociedad propagandista Federal republicana"acordó dar dos bailes estableciendo los precios de las entradas: "Socios.- Abono para dos bailes, 3 rs.; Idem.-Para un baile, 2 rs; No socios.- Abono para dos bailes, 5rs.; Idem.- Para un baile, 3 rs."

[735] LECUYER, M.C. basándose en la información que proporciona *El Corresponsal* de Vinaroz en 1840 afirma que en estas ceremonias no solía faltar "el *Te-Deum* solemne en la Iglesia", sin embargo "la procesión de imágenes santas se ve reemplazada por un desfile laico mientras redoblan las campanas y tocan las bandas. A ellos se añade la lectura de discursos y de poemas y, si la circunstancia es propicia, diversiones que pueden durar una semana". En "Algunos aspectos de la sociabilidad en España hacia 1840", en *Estudios de Historia Social. La Sociabilidad en la España Contemporánea,* num. 50-51, 1984, pág. 155

[736] Este acto aparece perfectamente detallado en la prensa y tenía su propia simbología como describe *La Revolución* del 5 de marzo de 1869: "Cada grupo o sociedad que asista a la función, recogerá de las Casas Consistoriales las banderas y coronas que para este acto hayan depositado allí con antelación, y con ellas, llevando además cada asistente una pequeña corona de laurel en la mano para colocarla al pié del mausoleo, se recorrerá la carrera hasta el paseo de los mártires (...) Las banderas que se lleven para esta solemnidad, deberán ser blancas con lazos negros sin ninguna inscripción". Asimismo *El Comercio*, del 8 de marzo de 1869 comenta también los detalles y preparativos del acontecimiento. Señala que "entre las iluminaciones y adornos de clubes y edificios públicos que se preparan, parece que figuraran dignamente las del casino, que especialmente en iluminaciones dispone de juegos de luces de gas muy notables". También da cuenta del ambiente festivo vivido en la ciudad al señalar la existencia de "un verdadero

del mausoleo completaban los actos cívicos. Por su parte la conmemoración religiosa tendría lugar en San Nicolás, donde elevaría un suntuoso catafalco adornado con coronas fúnebres y con medallones en los que aparecían inscritos los nombres de los mártires y posteriormente se cantaría "a toda orquesta una solemne misa de *réquiem*". En todos estos preparativos también tuvo cabida la caridad. Inspirándose en su significado como virtud teologal[737] se practicó de forma pública y ostentosa, siguiendo el modelo católico, intentando dar un tono más humanitario al evento y una imagen más cercana al pueblo. Así, *El Comercio* informa de que el "Comité republicano ha dispuesto con motivo de la solemnidad del día se reparta en todos los clubes republicanos a todos los pobres que se presenten, un pan y cincuenta céntimos de real"[738].

Tras los preparativos tuvieron lugar las ceremonias. Al igual que la Iglesia católica y su interés por reflejar el arraigo del catolicismo entre el pueblo, también en este caso era necesario resaltar la gran cantidad de asistentes y partidarios del ideario progresista y republicano, dado el peso de asociaciones y clubes republicanos en la organización y participación en la conmemoración. El resultado por tanto, fue calificado de "magnífico espectáculo" de un "inmenso pueblo" que "llenaba las calles desde las primeras horas de la mañana". La "explanada del Malecón" se encontraba "llena literalmente de apiñados grupos que a pesar de no poderse mover guardaban un orden y una circunspección admirables" [739].

---

convoy formado por multitud de carros que venían cargados de mirto, laurel, tosas y otras plantas aromáticas, destinadas a obeliscos, ramilletes y adornos, para la festividad de hoy, en la que las calles que recorra la procesión serán tapizadas de flores. La animación que producían ayer todos esos preparativos de un género especial para una solemnidad que en su forma no tiene precedente, daban a la población una fisonomía tan nueva como agradable"

[737] Vid. MORALES, M.: «La sociabilidad popular en Málaga, 1840-1874: de la tutela burguesa a la afirmación de una identidad diferenciada", en *Estudios de Historia Social. La Socibilidad en la España Contemporánea,* pág. 259. Hace referencia a este término para hablar de la práctica de la caridad por parte de Sociedades benéficas ajenas al ámbito eclesiástico.

[738]" He aquí los nombres y señas de los clubes: Círculo republicano (...), Juventud republicana (...), Club marítimo (...), La propaganda republicana", en *El Comercio,* 8 de marzo, de 1869

[739] *El Comercio*, del 10 de marzo de 1869, en la descripción de los hechos hace referencia a todas las asociaciones y clubes que asistieron al acto, la mayor parte de las cuales eran republicanas: El Casino, Tertulia del progreso democrático, Sociedad del Ocho de marzo, Club republicano de Arrabal, Sociedad propagandista de la república federal, La Juventud republicana, La Juventud estudiosa, los republicanos de Santa Pola, *La Revolución,* los republicanos de Elche y su Ayuntamiento, la sociedad El Estudio, El Círculo republicano, El Comité republicano, los republicanos de San Juan y Muchamiel, El club republicano federal de la calle del Bale, los republicanos de San Vicente y de Villafranqueza". LECUYER, en su estudio sobre la sociabilidad destaca la función propagandística de la prensa en función de un determinado ideario político. Así, frente a la actitud de la prensa progresista que destaca la

La contradicción implícita a la asistencia de las autoridades civiles al acto religioso, programado de forma paralela, no fue puesta de manifiesto en ningún momento, pese a la patente incoherencia respecto a otras celebraciones como la Semana Santa. Los furibundos ataques al catolicismo y la aparatosidad externa de sus ceremonias podían convivir con su utilización como instrumento de solemnidad. Esta inconsecuencia no sólo se hace evidente con la asistencia oficial de las instituciones al mencionado acto religioso en San Nicolás sino también en los discursos y peroratas escritas para ensalzar el evento. Éstas estaban llenas de referencias ético-cristianas. Desde el punto de vista de la funcionalidad cabe suponer que la vía emocional, a través de esta retórica, sería la más directa para traducir las exigencias del cambio político, modernizador y participativo a términos comprensibles por los estratos de menor nivel cultural[740]. El interés por convertir el evento en un hito revolucionario explicaría la utilización de moldes e imágenes religiosas, más cercanas al pueblo y por tanto idóneas para exaltar el ideario septembrino. Como señala Gregorio de la Fuente el "nuevo poder estaba necesitado de símbolos propios"[741] pero no los tenía, de modo que el proyecto de configurar una identidad social alternativa a la vigente, vinculada casi exclusivamente al catolicismo, quedaba en parte desvirtuada por la necesidad de recurrir a referentes y valores sobreentendidos que tradicionalmente habían constituido monopolio de la Iglesia para hacer valer su presencia en la sociedad. Era necesario ofrecer la imagen de cambio, pero no era fácil que el pueblo otorgase importancia a un evento cuya conmemoración se desarrollaba a espaldas de los rituales católicos. Así por ejemplo el republicano radical Froilán Carvajal y Rueda ensalza a "las ilustres víctimas del 8 de marzo" utilizando términos tan vinculados a la religión como "sacrificio", "martirio" o "testimonio del religioso respeto y santa veneración que nos merecen". La "santa idea" que guió el alzamiento de los veinticuatro liberales sólo constituyó el precedente de la necesaria "redención política y social". Carvajal no vinculaba estos conceptos

---

asistencia masiva del pueblo a este tipo de actos contrasta los comentarios de la prensa de oposición que resalta en cambio la indiferencia del escaso público asistente. En "Algunos aspectos de la sociabilidad....", pág. 155

[740] ÁLVAREZ JUNCO, *Cultura Popular...,* pág. 165

[741] DE LA FUENTE, G.: *Los revolucionarios de 1868...,* pág. 103

al catolicismo sino a la "verdadera religión"[742], una especie de conglomerado indeterminado de civilización, razón y justicia cuya manifestación social era bastante difusa, pero que sin embargo no tenía ningún inconveniente en seguir sirviéndose de los tradicionales símbolos de la "vieja" religión.

Otros escritos se inscriben en la misma línea. Para el escritor alicantino Llofriu y Sagrera la intervención de la "providencia" en el triunfo revolucionario es clara. En realidad la festividad del 8 de marzo constituye el colofón de un proceso, la expiación de los pecados cometidos por Isabel II: "la maldición de Dios cayó sobre ti desde la primera gota de sangre que hiciste derramar con irascible encono". La mano de Dios se encuentra detrás de la "lección elocuente que enseña a los tiranos el camino que les traza el mismo pueblo a quines esclavizan". Así el recuerdo de estos "mártires del patriotismo" se convierte en el "vínculo sagrado que a todos nos aúna para terminar la grande obra de la revolución de septiembre"[743]. La religión envuelve una vez más a los símbolos de la revolución. Pero quizás el entronque más curioso de este ocho de marzo con la idea religiosa nos la proporciona *El Comercio*, que integra en el concepto de "progreso" una serie de alusiones religiosas igualmente ambiguas:

"El hombre primitivo fue idólatra: las sociedades en la debilidad de su infancia rindieron culto a todo lo que les infundía miedo, y de ahí esa multitud de dioses a quienes los pueblos antiguos adoraron. Pero la razón que como facultad del alma, tiende desde el origen de la humanidad a su perfeccionamiento, no tardó en rechazar esos ídolos tan pequeños como las pasiones que les dieron ser, y la idea de un Dios único y omnipotente vino a ser enunciada por un hombre a quien adornaban todas las virtudes (....). Sócrates fue el primer mártir de la verdad (....), cuatrocientos años después predicó Jesucristo la emancipación del hombre (....). La palabra de Dios ha necesitado de muchos siglos para ser interpretada con arreglo a su verdadero espíritu justicia (...). Generaciones ha costado a la humanidad el triunfo de una doctrina que tuvo por cátedra la cruz: y a pesar de que el martirio primero y la fuerza del raciocinio después han hecho prevalecer esta doctrina en todos los pueblos cultos de Europa y del Nuevo mundo, en España han existido hasta nuestros días hombres bastante ciegos o bastante malvados para protestar de una manera tenaz y sanguinaria contra el principio de libertad, que es sin disputa el más sublime de los principios. Por eso Alicante conmemora hoy

[742] *La Revolución,* 8 de marzo de 1869. Términos similares utilizan Primitivo Carreras y Pastor de la Roca al referirse a los "redentores de la santa causa de la libertad", la "Providencia" o la "sangre purísima de los mártires".
[743] *El Eco de Alicante*, 12 de marzo de 1869

después de veinticinco años (la muerte de esos héroes) ¡Dichosos ellos que dieron su vida por la más noble de las causas"[744].

Como se ha visto en la festividad de Semana Santa, la figura de Jesucristo se convierte en pivote y apoyo de la revolución. Desde Sócrates hasta los mártires de la libertad todo aparece entrelazado y ordenado en un sentido ascendente. El cristianismo primitivo es el referente de un progreso que mira hacia una hipotética edad pura para proyectar su idea de futuro. Desde esta óptica los revolucionarios no pretendían alcanzar el poder sino regenerar al país. Pero esta regeneración no implicaba una ruptura absoluta con el pasado, sino una depuración basada en la eliminación de todo aquello considerado como una rémora para alcanzar la modernización. La figura de Cristo permite que amplios sectores de la sociedad asimilen la idea de transformación social. Por otro lado, quienes impulsaron el movimiento revolucionario fueron educados en unas coordenadas religiosas, que a pesar de los proyectos de cambio, dejarán su impronta en su visión de una sociedad secularizada. Así pues, "inventarán" una alternativa laica dentro unos cauces religiosos sumamente desdibujados. En ellos la crítica anticlerical y antieclesial es contrarrestada con el asidero del cristianismo para no caer en el vacío del peligroso ateísmo.

Parece que en la conmemoración del año siguiente se mantuvo la coherencia respecto a la concurrencia del Corporación Municipal a actos religiosos. Sin embargo desconocemos si esa actitud obedece a un deseo de mantener los acuerdos en la materia o está vinculada a la mala situación económica de la Corporación Municipal. En sesión de cabildos sólo se alude a una procesión cívica a la que asistirían el Ayuntamiento, las autoridades, corporaciones y vecinos. En este caso se decidió no repartir socorro alguno en atención a la escasez de fondos de la Corporación[745]. La comisión encargada de las festividades determinó para conmemorar dignamente el vigésimo sexto aniversario organizar una procesión cívica presidida por el Ayuntamiento popular que depositaría una corona en el mausoleo levantado al efecto[746]. Estos actos pretendían afirmar los valores revolucionarios. Al igual que ocurrió

[744] *El Comercio,* 8 de marzo de 1869
[745] AMA, Cabildos, 3 de marzo de 1870

casi cien años antes en Francia, existía una "clara intención pedagógica de los líderes ideológicos de la Revolución, intención centrada sobre todo en la nueva noción de patria y ciudadanía"[747].

Tampoco la prensa detalla los actos que integraron este homenaje, aunque igualmente aparecen discursos que hacen referencia a la "justicia divina" que "dará su merecido a que se hayan hecho acreedores arreglado a las acciones en la tierra". Se critica en cambio la superficialidad de un baile organizado por la *Tertulia del Progreso Democrático* para celebrar "la víspera de la horrorosa hecatombe del 8 de marzo de 1844", frente a una "brillante conferencia conmemorativa" organizada por el *Círculo republicano* en la que "tantos jóvenes nos dieron prueba de su indisputable disposición"[748].

Las elecciones de marzo 1871 impidieron que la solemnidad se celebrase en la fecha establecida. *El Eco de Alicante* reiteró en varias ocasiones su deseo de que la misma tuviera lugar, aunque fuera con posterioridad[749]. También algunos miembros del Comité, subcomités, Círculo y Clubes republicanos pedían al Ayuntamiento que no dejase pasar el mes de marzo sin que tuviera efecto la función cívica. Se sugirió el día veintiséis para que la Corporación popular presidiera "como de costumbre" el acto y lograr así que tuviera "toda la solemnidad que requiere su importancia"[750]. En este caso lo importante es resaltar la petición de una procesión cívica por parte del republicanismo alicantino frente a una "función cívico-religiosa" que demandaba *El Eco de Alicante*[751], lo cual evidencia la existencia de diversas corrientes

---

[746] AMA., Fiestas, Caja 6, Leg. 31.

[747] TERRADAS, I.: *Revolución y religión,* pág. 159. Este mismo autor transcribe el discurso pronunciado en la celebrado de Rousseau, Franklin, Voltaire y Mirabeau por los jacobinos en 1792 relacionado con la ofrenda de una corona cívica: "Recibid la corona cívica. Sentid vuestra inmortalidad al son de las aclamaciones y de los sufragios de un pueblo libre. ¡Qué el ejemplo de vuestra reputación haga surgir a émulos de vuestros talentos! Quizá nuestras esposas, madres y ciudadanas llevan en su seno a un Franklin, a un Rousseau a un Voltaire. ¡Que la razón sobrepase a su edad, que el patriotismo desarrolle sus talentos, la tribuna su elocuencia , y el amor a la patria, este germen fecundo de todas las virtudes: la humanidad, la beneficencia, el coraje, la tolerancia, y todo lo que compone el preciado tesoro de un héroe en patriotismo!", en pág. 160

[748] *La Revolución ,* 10 de marzo de 1870

[749] El 3 de marzo de 1871 el mencionado periódico decía no saber "cuando tendrá efecto este año el 8 de marzo en conmemoración de las víctimas inmoladas en 1844, pues como es sabido lo impedirá las elecciones próximas. Aunque sea algunos días después , desearemos tenga efecto como en los años anteriores tan justo y merecido recuerdo".

[750] AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 3, (1871-1877)

[751] En su número del 5 de marzo exhortaba "celo y el patriotismo de la Junta directiva de la Tertulia y de todo el partido liberal de Alicante, para que no deje de celebrarse este año la función cívico-religiosa, en conmemoración de las ilustres víctimas".

ideológicas dentro del panorama político septembrino. El cabildo decidiría finalmente conmemorar el aniversario limitándose a organizar un acto cívico.

Como puede observarse en la evolución de una efeméride tan simbólica para el ámbito alicantino, los actos religiosos sólo se mantuvieron en 1869, fecha a partir de la cual se optó en el plano oficial por la opción cívica. Pero la disyuntiva se mantuvo en los años siguientes, especialmente en 1872, año en que nuevamente aparecen distintas posiciones en este sentido. En una carta del Ayuntamiento a la asociación *Tertulia del Progreso*, la Corporación pedía información sobre la función religiosa promovida por sus miembros. *La Tertulia* respondía a la misiva consistorial constatando que efectivamente había acordado celebrar unas honras fúnebres en sufragio por el alma de los liberales fusilados en 1844, que tendrían lugar en la Iglesia Colegial de San Nicolás y a las cuales el cabildo municipal estaba invitado[752]. Sin embargo, la documentación municipal evidencia que el Ayuntamiento optó exclusivamente por el acto cívico[753], lo cual demuestra el deseo de ser coherente respecto a la aconfesionalidad municipal vigente tras el estallido revolucionario y de alguna forma, forjar una identidad propia ajena a las solemnidades religiosas[754]. Las escasas referencias al acto de 1873 reiteran esta tendencia, aunque el diario republicano *El Municipio,* constata nuevamente la existencia de dos celebraciones paralelas en virtud de la opción política representada. El periódico informa que la "*La Tertulia,* siguiendo la costumbre de todos los años, ha dispuesto que el 8 de marzo, en la Colegial de San Nicolás, se celebre una misa en sufragio de los mártires de la libertad. Lo que se pone en conocimiento

[752] AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 8. *La Tertulia,* diario portavoz de la mencionada asociación, inserta en su número del 7 de marzo de 1872 la invitación de la "comisión encargada de dirigir la solemnidad conmemorativa de la víctimas del 8 de marzo de 1844, suplicando a todas las personas que gusten tomar parte en este tributo consagrado a la memoria de aquellas, se sirvan asistir a los funerales que tendrán efecto en la Iglesia Colegial de San Nicolás (....) y después a la procesión cívica dispuesta por el Ayuntamiento. La comitiva saldrá de *La Tertulia".* Firman esta invitación Miguel Colomer, Cristóbal Pacheco, Nereo Albert, Manuel Fernández, Antonio Mora, José Alemán, Francisco Aznar, Francisco García Reiner y José Gómez.

[753] Una prueba más de la desvinculación del Ayuntamiento respecto a la ceremonia religiosa lo constituye el hecho de que se detalla exclusivamente el coste de la función cívica: 151 pts. con 86cts. AMA, Cabildos, 22 de marzo de 1872

[754] La descripción de los actos del 8 de marzo que nos ofrece *El Municipio* en su número del 3 de marzo de 1872 así lo constata: "Concurrieron varias comisiones de los pueblos liberales de la provincia , otras de las diferentes sociedades políticas de la capital, con sus coronas, sus banderas asociativas, las autoridades, empleados y demás personas invitadas por la municipalidad para ofrecer esta cariñosa muestra de gratitud que los hijos de Alicante tributan todos los años a los veinticuatro valientes sacrificados por un gobierno que quiso ahogar con sangre los sentimientos liberales de este heroico país. Llegada la comitiva al punto donde se había levantado un suntuoso mausoleo fue depositando las coronas y banderas indicadas hasta

de los buenos liberales que deseen asistir a dicho acto". Finalizado el acto religioso sus socios anuncian que "pasarán en corporación a las casas consistoriales para concurrir a la procesión cívica que tendrá lugar en el indicado día"[755].

Junto a la organización de actos religiosos y cívicos, dos elementos relacionados con esta conmemoración llaman especialmente la atención en el año en que se proclamó la I República. Ambos responden al progresivo arraigo de la celebración y a ese objetivo pedagógico y propagandístico en torno a los valores de la revolución aludido anteriormente. El primero evidencia el deseo de exaltar los acontecimientos extendiendo la participación a otros pueblos de la provincia. En este caso se trata de la Corporación ilicitana, que envió cinco representantes y regaló cien palmas para adornar el mausoleo[756]. El segundo constituye una muestra de las variantes y las diversas formas de expresión que podía adoptar el mensaje progresista. El movimiento espiritista, también participaría a su modo en esa exaltación de la revolución implícita en el aniversario de los Mártires de la libertad. Aunque los espiritistas reiteraron su apoliticismo disponían del "testimonio"del propio Pantaleón Boné que desde "el más allá" agradecía el homenaje a sus heroicos actos, exponiendo su ideal de progreso y de regeneración social:

"Aquí estoy amigos míos: gracias, mil gracias os doy y miles de gracias os dan todos los que fueron sacrificados en tan memorable día por la libertad de la patria (...). Estamos pagados, inmensamente pagados por tanta ovación, y tanta memoria!. Sois dignos de mil vidas y somos inmensamente dichosos al ser, pobres espíritus, en este solemne día el blanco de vuestros generosos sentimientos y de vuestra hidalguía sin comparación (...). Los mártires de ayer serán los que mañana encarnados de nuevo servirán de poderosas palancas para empujar a esa nave de la humanidad al puerto de sus constantes aspiraciones (...) La buena nueva se acerca, el mal comienza a debilitarse, el bien asoma púdicamente por el corazón de la humanidad. Para las próximas generaciones, lo primero será una utopía y lo segundo una realidad. El problema se resolverá pronto; trabajad sin descanso, ¿pero de qué manera?.

---

adornar profusa y majestuosamente el sitio de tan triste hecatombe"

[755] *El Municipio,* 6 de marzo de 1873

[756] Así consta en el Archivo Municipal de Elche en el *Indice de Remisiones* (marzo de 1873) elaborado por Pedro Ibarra. Se señala aquí el esfuerzo económico para la corporación ilicitana que por las "circunstancias excepcionales del levantamiento carlista", había tenido que "hechar mano del capítulo de imprevistos". También aparece esta información en el AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 14 y en la sección Cabildos donde se indica que los gastos que supone para el Municipio alicantino la conmemoración de estos actos debe cargarse también al capítulo de imprevistos" (sesión ordinaria del 21 de febrero de 1873)

Haced el sacrificio de vuestra vida defendiendo el porvenir. (...) República mañana. Deicracia después, esto es, la perfección de los seres y la anulación de toda autoridad que no está en la conciencia del hombre. Trabajad sin tregua ni descanso por este divino lema; pues los que vendrán o han de venir, os contemplan, y nosotros os esperamos con la sonrisa de amor y fraternidad en los labios .- Adios

Pantaleón Boné[757].

Anteriormente nos referíamos al año 1874 como un punto de inflexión en la actitud del Ayuntamiento alicantino hacia la cuestión religiosa. Los contactos del consistorio con el presbítero Juan Chaumel para oficiar el sermón de *Corpus* de ese año representan algo más que un simple cambio personal. Evidencian que el ciclo revolucionario se ha cerrado en pos de actitudes más conservadoras. La conmemoración del 8 de marzo también acusaría cambios en este sentido. En una carta remitida por el alcalde a la Casa de Beneficencia, se requería la asistencia de la banda de música de esta institución para amenizar la celebración calificada nuevamente como "función cívico-religiosa"[758]. Durante los años siguientes se siguió la misma tónica, de lo cual se deduce que el apoyo y la asistencia a los actos religiosos no se reducía a una mera cuestión formal sino que dependía del contexto político vigente. Si bien es cierto que existían dos concepciones contrapuestas en este sentido, el marco en el que podían expresarse era fundamental. Las posiciones más conservadoras consideraban necesaria la imbricación de las instituciones civiles en el aparato de una religión oficialmente reconocida basándose en que esa estrecha relación expresaba la mentalidad de un pueblo esencial y totalmente católico. La segunda, representada por el ideario republicano, defendía, a pesar de las ambigüedades inherentes a muchos de sus planteamientos, la necesidad de que las instituciones civiles fueran totalmente independientes respecto a la religión. Dentro de esta consideración, la forma de concebir esa independencia variaba en función de la situación

[757] "Reunión alicantina de estudios espiritistas. Evocado el espíritu de uno de lo Mártires de la Libertad, sacrificados en este día del año 1844", en *La Revelación,* 20 de marzo de 1873

[758] AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 18. Igualmente, *La Revelación*, muestra su preocupación sobre como ha de celebrarse el 8 de marzo de 1874. A través de una de sus comunicaciones se habla de la necesidad de realizar un homenaje a las víctimas pero sin exterioridades, mientras que en otras se alude a "sacerdotes de la religión única" y de la asistencia a una procesión cívica llevando una corona tejida con "la buena voluntad de los agradecidos", en el número, del 20 de enero de 1874.

política, lo cual queda constatado cuando se analiza la documentación posrevolucionaria.

En el breve intervalo de cuatro años, dos invitaciones de la Corporación municipal alicantina permiten constatar un cambio radical y por tanto el peso de los vaivenes políticos en materia de secularización. La primera corresponde a 1872 y exhorta "al vecindario de esta capital (....) para que honre con su asistencia la procesión cívica que saldrá a las 11'30 de la mañana de esta Casa Consistorial dirigiéndose por la Plaza del mar, calle de Prim y de la Victoria al Paseo de los Mártires de Alicante". La segunda es del año 1876. En ella el alcalde invita a los vecinos a acudir a la Iglesia de San Nicolás donde se celebrarán las honras fúnebres en conmemoración de las víctimas del 8 de marzo[759].

Con una perspectiva temporal mayor se observa que la nueva situación política también determinaría cambios en la propia mentalidad republicana. Cuando *La Unión Democrática* exalta el 8 de marzo de 1880, invita sin reparos a la población a que concurra al "funeral por el eterno descanso de los que, en igual día del año 1844 fueron fusilados en el Malecón de esta ciudad" y a "todos los partidos y todas las clases de la sociedad, sin faltar tampoco dignísimos individuos del seno de la Corporación municipal"[760] al templo de San Nicolás. Las posibilidades que ofrecía el marco político restauracionista respecto al período revolucionario anterior son determinantes para entender este cambio de actitud. En un Estado oficialmente católico, que había dado un paso atrás al pasar de la libertad a la tolerancia de cultos, no tenía objeto utilizar la naturaleza cívica de esta conmemoración para vindicar la aconfesionalidad del poder. Seguía siendo un referente en el ideario progresista y democrático pero dada la realidad política del momento no cabía presentar el acontecimiento como un símbolo de la disidencia anticatólica.

Finalmente dentro de lo podemos considerar como conmemoraciones ajenas al calendario católico habría que hacer referencia a los actos organizados para celebrar la Constitución, el aniversario del alzamiento revolucionario de septiembre y la proclamación de la I República. En el primer

[759] AMA, Fiestas, Caja 7 Leg. 14 y 25
[760] *La Unión Democrática,* 7 y 9 de marzo de 1880

caso el interés del gobierno para que el 6 de junio de 1869 resultara una fecha marcada por la solemnidad queda perfectamente constatado tanto por los documentos oficiales como por algunos periódicos. Las órdenes del Gobierno civil de la provincia enviadas al Ayuntamiento le exhortan para que realce un "acto de tamaña trascendencia", el cual debería tener efecto "no meramente con un aparato ruidoso sino con la elevada dignidad que siempre merecen la manifestaciones de la voluntad nacional". Sin embargo, no explicita como debería tener lugar la celebración, limitándose a señalar la necesidad de que haya un entendimiento entre las corporaciones populares y demás para "determinar las ceremonias de la promulgación con arreglo a lo que tal solemnidad requiere, a lo que en casos análogos se ha practicado y a lo que según las costumbres y circunstancias de la localidad sea oportuno y acomodado a la gravedad del acto". Añade el Gobernador que el Gobierno tampoco no detalla más instrucciones por tanto apela a "la ilustración de las autoridades y corporaciones con quienes haya de entenderse y al entusiasmo patriótico que no puede menos de despertarse en el ánimo de todos los buenos españoles", siendo estas "las mejores reglas a que debe sujetarse". A tal efecto, debería nombrarse una comisión que de acuerdo con la Diputación provincial y con el propio Gobernador determinase la forma en que había de celebrarse la promulgación. En otro comunicado del Gobernador, actuando en este caso como portavoz del Ministro de la Gobernación, se indica al Ayuntamiento alicantino que nombre otra comisión para que asista las festividades en representación del municipio al "acto solemne de la promulgación del código fundamental" organizado en la capital. El cabildo alicantino sólo accedió a formar una comisión de festejos. Los concejales monárquicos Francisco García Reiner y Nereo Albert, fueron elegidos para organizarlos. Sin embargo la invitación para asistir a Madrid en representación de Alicante fue declinada por unanimidad. En un escrito remitido al Gobernador se agradecía al Ministro de la Gobernación "la atenta invitación" aduciendo que las circunstancias en que se encuentra la Corporación se lo impiden absolutamente[761]. El carácter difuso de estas circunstancias citadas en el comunicado están muy claras para *La Revolución,* que por esta causa polemiza con *El Eco de Alicante.* Atribuye el diario republicano razones de

[761] AMA, Cabildos, sesión celebrada el 2 de junio de 1869

carácter político para fundamentar la decisión municipal al afirmar que el hecho de que Alicante "tenga o no representación oficial, no significa en la esencia absolutamente nada que a Alicante perjudique, y si algo que la favorezca, siquiera sea en el concepto que goza de ciudad eminentemente liberal e independiente". El Ayuntamiento evidencia con este gesto que es "dueño de su voluntad y hace lo que cree oportuno con arreglo a su conciencia. Cada cual que obre conforme a la suya"[762].

Pero más allá de las disposiciones y las sucesivas invitaciones que partieron del Gobierno civil para que la promulgación alcanzara la mayor resonancia popular posible[763] nos interesa la relación existente con el aparato religioso y las incoherencias suscitadas al respecto. La asistencia del clero a las festividades programadas evidencia una vez más el carácter insustituible de la Iglesia en todos los actos en los que se requería solemnidad. Pero también pone de relieve el gran interés por parte de las autoridades para que dicha institución estuviera representada en los festejos. Su presencia podía ser interpreta da como un acto de pública adhesión a la Constitución y a la monarquía, a pesar de que el principio de libertad de cultos, explícito en ella, resultaba atentatorio a la hasta el momento indiscutida hegemonía del catolicismo. Hay que tener en cuenta la tradición liberal española de tratar de implicar a la Iglesia (al clero) en la difusión de la Constitución. El apoyo eclesiástico fue vital para consolidar la Constitución de 1812, por ejemplo. Además con esa asistencia también se buscaba lógicamente el apoyo popular.

Para la Iglesia la obligada aceptación del texto constitucional expresada a través de su presencia en las fiestas de promulgación suponía un problema de coherencia respecto a su habitual línea ideológica y argumental. Aunque oficialmente mostraba cierta cautela, rechazaba de plano la revolución. Muchos eclesiásticos, entre los que se encontraba Mariano Barrio, arzobispo de Valencia, expresarían una singular aversión hacia ella. El tono empleado en

[762] *La Revolución,* 5 de junio de 1869

[763] Las invitaciones fueron varias. En primer lugar al vecindario "para que se adornen las fachadas durante el día y se iluminen por la noche". Al propio Ayuntamiento "para que se sirva asistir a ese solemne acto que como ya también sabe usted se ha de verificar a las doce en la casa Consistorial, según lo acordado por las autoridades de la provincia, Diputación y comisión de su municipio. También se requirió la asistencia de los voluntarios de la libertad para que concurrieran al acto "en unión con las fuerzas del ejército". AMA, Cabildos, sesión extraordinaria del 2 de junio de 1869 y Sección Fiestas, Caja 6, Leg. 22 de 1869. *La Revolución,* el 5 de junio de 1869, comenta al respecto el carácter de estas invitaciones: "Mañana es el día designado para promulgar la Constitución, al acto asistirán en mayor o

una circular enviada a todo el clero de su diócesis y sufragáneos no dejaba lugar a duda. El motivo era denunciar el mal estado económico derivado del arreglo de culto y clero que afectaba a muchos de sus miembros "privados injustamente de las asignaciones que por tantos títulos le pertenecen". Por ello calificaba la revolución como "la mano visible de todos estos trabajos y persecuciones", que se reviste "con el disfraz de la libertad y de un aparato de palabras hinchadas pero desnudas de significado" y que por tanto se " convierte en tiranía". La revolución "no tiene fe, carece de conciencia, de corazón, de entrañas, de consecuencia, sólo la tiene para hacer la guerra a la verdadera Iglesia de Cristo, es enemiga declarada del catolicismo y aborrece el sacerdocio". Según Barrio, el clero estaba siendo sometido al "martirio del hambre", aunque sus miembros "inalterables, arrodillados con lágrimas ante la cruz y fieles a los deberes de su ministerios, pedían a Dios su Divina Gracia para seguir siendo fieles hasta la muerte"[764].

Desde esta perspectiva lógicamente era muy difícil que el clero prestase su imagen gustosamente en un acto que simbolizaba la aceptación de todo aquello que la Iglesia consideraba atentatorio para su integridad. Las cartas que envió el mismo prelado al representante de la Santa Sede, Bianchi, en su nombre y en el de sus sufragáneos, entre los que se encontraba el obispo de Orihuela, así lo manifiestan. Mariano Barrio expresa en una primera misiva su preocupación, tras la lectura de la prensa, sobre los actos programados para los tres días de la fiesta de promulgación. Afirma que no tendría ningún problema si esos actos fueran meramente cívicos, sin embargo muestra su inquietud ante la decisión del gobierno de que también hubiera fiestas religiosas y que se cantara un *Te Deum*. En este sentido el arzobispo expresa su "repugnancia" y la imposibilidad de conciliar su conciencia si se prestara a celebrar religiosa y solemnemente aquello mismo que entraña perjuicio grave a la religión. Sin embargo considera que se trata de un asunto muy delicado y por ello desea ser prudente en sus decisiones. Una prudencia que el prelado no confunde con el temor a las consecuencias de una decisión equivocada, incluso si se tratase del destierro. A pesar de todo Barrio no quiere obrar bajo su única responsabilidad. Afirma que acatará los dictámenes de Roma aunque

menor número dos clases de personas. Los voluntarios y los obligados".

[764] ASV. FANM, Caja 467, Tit. VII, Rub. 43 (20 de diciembre de1872)

"prestarse a fiestas religiosas con tal objeto no será edificante", sin embargo sugiere a Bianchi como "mejor medio para salir del paso" que "gestione para que no se preceptúen fiestas religiosas[765]. Parece ser que el nuncio consiguió finalmente convencer al gobierno y especialmente al ministro de Gracia y Justicia para que no se cursaran las invitaciones dirigidas a los obispos y para que fuese suprimida cualquier celebración de tipo religioso[766]. Finalmente el arzobispo de Valencia narra al nuncio los acontecimientos del 6 de junio, refiriéndose también a sus sufragáneos:

"Se nos pidió asistencia a la publicación de la nueva constitución y cantar un *Te Deum.* Se contestó urbana y cortésmente que no era posible y no se hizo ni uno ni otro. Pidieron y ordenaron toque de campanas y hubo necesidad de que se tocaran y se tocaron"[767]

La información municipal no alude directamente a la presencia del clero en la conmemoración que tuvo lugar en Alicante. En la descripción de los actos programados, *La Revolución* se limita a señalar que la promulgación se celebraría en las Casas Consistoriales, asistiendo las corporaciones civiles, militares de todas clases[768]. Tampoco la relación de despachos telegráficos que desde varias capitales remitieron a Madrid los gobernadores de provincia, publicadas por el mismo periódico, aclara mucho la cuestión. La escueta nota que alude a Alicante indica que la Constitución fue promulgada "con asistencia de todas las corporaciones. Las fuerzas del ejército y escuadra han formado en la parada dispuesta por las autoridades militares para dar solemnidad al acto". Precisamente el contraste de esta información con la que proporcionan otras capitales, en cuanto a la negativa del clero a concurrir a los festejos, permite constatar que el clero alicantino no opuso resistencia al requerimiento oficial. En cambio, hubo tensiones en ciudades como Barcelona o Badajoz donde los

[765] ASV. FANM, Caja 465, Tit. IV, Rub. 35, f. 766 (28 de mayo de 1869) y Rub. 35, f. 764 (31 de mayo de 1869). Mariano Barrio consideraba determinante también la posición del cardenal arzobispo de Madrid. Si éste decidía acatar los deseos gubernamentales no quedaría más remedio que transigir

[766] CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y revolución...,* pág. 199

[767] ASV. FANM, Caja 465, Tit. IV, Rub. 35, f. 769 (14 de junio de 1869)

[768] Sólo se alude a la intervención de la Iglesia en un acto de "caridad institucional", dentro del programa conmemorativo. Se trata de la distribución "a los pobres por medio de los curas párrocos y alcaldes de barrio 800 limosnas que consistirán en una libra de pan, media de arroz y dos reales en efectivo (...) socorro extraordinario a los presos de la cárcel y comida también extraordinaria a los acogidos en los establecimientos de beneficencia..." *La Revolución,* 6 de junio de 1869. La información municipal sólo alude a la intervención de los alcaldes de barrio para socorrer a las familias más necesitadas y los "pobres vergonzantes", en AMA, Fiestas, Caja 6 Leg. 22

despachos constatan explícitamente la asistencia de todas las corporaciones excepto la eclesiástica[769]. También en Ávila y en Burgos existieron enfrentamientos por la negativa del clero a que se cantara el *Te Deum* repicaran las campanas para exaltar los actos previstos por la autoridad civil. En cambio en Granada la Constitución quedó promulgada "habiéndose leído en el balcón de las casas capitulares y cantándose en la catedral un solemne *Te Deum*"[770]

El Eco de Alicante hace referencia explícita a la presencia de eclesiásticos en "la numerosa comitiva", -unas cuarenta personas-, que concurrió al acto. Según el citado diario estuvo integrada por "todas las corporaciones populares, administrativas y los funcionarios públicos pertenecientes a todas las esferas, la Diputación provincial, los ayuntamientos de toda la provincia, lo tribunales, el clero, la oficialidad de los buques de la armada, los establecimientos públicos de enseñanza, los ingenieros civiles, los jefes y demás funcionarios de la administración civil y económica, los cónsules extranjeros, los cuerpos facultativos del ejército, los de sanidad y administración militar"[771]. La actitud favorable de este periódico a la promulgación de la Constitución es evidente cuando describe a la "apiñada multitud que se agitaba en las calles, las damas que coronaban los balcones, la variedad de trajes, los uniformes, las banderas, y esa alegre inquietud característica de las grandes fiestas populares, formaban un conjunto que correspondía a la grandeza del objeto y que hacía doblemente bello la transparencia de nuestro cielo azul en un hermosísimo día de primavera". También es clara la posición de *La Revolución,* cuando afirma sentirlo "por *El Eco,* cuya veracidad podrá ponerse en duda, apoyándose en la descripción fantástica" que ha realizado del evento[772]. Propone en un tono sarcástico a la

[769] *La Revolución* ,10 de junio de 1869

[770] El gobernador civil de Ávila llegó a apelar directamente al obispo para solucionar el conflicto, pero éste "contestó que no podía acceder a los deseos de la autoridad por creerlo caso de conciencia", una razón que parece no fue respetada por la autoridad civil que finalmente consiguió que "las campanas fueran echadas al vuelo", en *La Revolución,* 10 de junio de 1869

[771] *El Eco de Alicante,* 8 de junio de 1869

[772] La concurrencia popular también fue objeto de debate e instrumento político. El diario republicano *La Revolución*, el 10 de junio, destaca la "frialdad, la indiferencia, sino la pesadumbre y el disgusto con que en las más de las capitales se ha realizado tal acto", basándose en que "todos los gobernadores hablan de corporaciones, de empleados y de tropas, es decir, del elemento oficial; ninguno en cambio habla del pueblo". La escasa presencia popular en la promulgación es interpretada por el citado diario como "una protesta elocuentísima, contra su espíritu y su letra, lo mismo que contra los que la han formulado y sancionado. En todas, absolutamente en todas partes, el pueblo retraído, disgustado y triste". Aplaude este

"Diputación provincial que conserve un ejemplar del *Eco*", con el "carácter de documento histórico, así las generaciones venideras tendrán una idea exactísima de lo que aquí no ha ocurrido"[773]. Ambos comentarios evidencian el potencial de la prensa para transmitir la percepción popular sobre un acontecimiento en función de intereses propios y por tanto la necesidad de interpretar estos documentos con suma cautela.

Además de las fiestas de promulgación de la Constitución y su cariz religioso la prensa también se hizo eco de otros comentarios que igualmente incidían en la participación del clero desde el punto de vista del juramento a la primera ley. El vínculo económico entre la Iglesia y el Estado establecido a partir de su artículo 21 permitía en cierta forma considerar a los eclesiásticos como empleados públicos dependientes del Estado. Si el clero era considerado funcionario lo más lógico es que expresara a partir del juramento a la Constitución su dependencia estatal. Pero también en este punto surgirían las diferencias. La libertad de cultos que expresaba el mismo artículo era incompatible con la esencia católica de España que propugnaba Iglesia. Nuevamente el máximo representante de las diócesis valencianas exponía al nuncio su posición al respecto, afirmando haber mantenido un contacto previo con sus sufragáneos y sus vecinos metropolitanos "con quienes comunico reservadamente todos estos asuntos":

"Creo que no se nos pedirá juramento a la Constitución, pero si se nos pide, yo no prestaré sino con esta reserva: «salvas las leyes divinas, definiciones y leyes de la Iglesia, juro». Si no se admite esta salvedad, que me parece es la que su Pco. Tmo. aconseja u ordena en circunstancias análogas, no juraré. Si sigue a la negativa el destierro, llevaré a el la tranquilidad de haber obrado sin precipitación y con madura conciencia y deseo conciliador"[774]

---

acto de militancia, felicitando "al pueblo por lo mismo. Ya era tiempo de que se hiciera comprender a los que se conceptúan *sus* señores, que sabe lo que hacer le corresponde. En cambio *El Eco de Alicante,* en su número del 8 de junio, al describir los acontecimientos que tuvieron lugar en Alicante destaca la "viva impresión que causó el acto por el brillo exterior de que aparecía revestido" . La apiñada multitud que se agitaba en las calles, damas que coronaban los balcones, variedad de trajes, uniformes, banderas y una alegre inquietud característica de las grandes fiestas populares y de la satisfacción que rebosaba en todos los corazones, son algunos de los calificativos que utiliza el citado periódico para realzar la adhesión popular al acto

[773] *La Revolución,* 9 de junio, 1869

[774] ASV. FANM, Caja 465, Tit. IV, Rub. 35, f. 762 y 769 (3 y 14 de junio de 1869)

Fuera de la Iglesia los comentarios más significativos en torno a esta cuestión presentaban argumentos que apelaban a la libertad de conciencia. Precisamente desde la óptica republicana se denuncia la exigencia al clero de asistir al acto y se le felicitaba por no haberse "querido asociar a esas fiestas inútiles de la promulgación". En este aspecto republicanos y "neocatólicos" coincidirían en rechazar una adhesión que no sentían[775]. La carga simbólica del acto, tanto en su vertiente política como religiosa, era importante. Se trataba pues de acotar ideologías y militancia política a partir de una serie de formalismos. Al contrario que en casos anteriores, en los que muchos revolucionarios hicieron hincapié en la necesidad de desvincular los actos civiles de la Iglesia, en estos se insistía en su presencia. Los partidarios de la Constitución de 1869 consideraban ineludible el juramento, mientras quienes la rechazaban, tanto del extremo neocatólico como republicano hablaban de la libertad de conciencia para fundamentar su posición. Las incoherencias sólo eran percibidas en virtud de los intereses políticos. En este contexto la consolidación y exposición de idearios se muestra una vez más sumamente fragmentada y confusa.

No tuvo tanto interés el gobierno central en exaltar el primer aniversario del alzamiento septembrino. La documentación municipal evidencia que en este caso las iniciativas partieron del Ayuntamiento demandando instrucciones a la Diputación para conocer que actos deberían organizarse con tal motivo. Un programa de fiestas cívicas para celebrar el evento, corrida de toros y fuegos artificiales incluidos, son algunas de las escasas referencias documentales con las que contamos. La invitación consistorial al Comandante Militar de Marina para que a su vez invitase a "los capitanes surtos en ese puerto a que en los días 28, 29 y 30 enarbolen el pabellón en los mismos durante el día y por la noche enciendan los faroles" fue recibida con frialdad por la citada autoridad militar, que pasaría "la comunicación a los capitanes para que con arreglo a sus

[775] El republicano J. F. González comentaba respecto a la posición del clero ante la Constitución que se puede "hacer armas contra ella, pero nunca, ni por ningún caso, el de asociarse a una alegría que no siente, ni el manifestar una aprobación que no corresponde a su conciencia", en *La Revolución,* 17 de junio de 1869. El mismo periódico, en su número del 11 de junio, vuelve a poner de relieve las contradicciones que suscitó la festividad al elogiar la actitud de los voluntarios de la libertad que en contra de lo que señala *El Eco de Alicante,* rechazaron un "obsequio" el día de la promulgación: "¿Desde cuando los voluntarios de la libertad aceptan obsequio alguno, especialmente en metálico? ¿Desde cuando aceptan limosnas como tales voluntarios? ¿Desde cuando se ponen en abierta contradicción no asistiendo al acto que da margen al obsequio y admitiendo éste más tarde? ¿Desde cuando se les hace aparecer de

deseos hagan lo que consideren oportuno", pero añadiendo que su condición de funcionario público le impedía nada más. Aunque se quería dar a la conmemoración de la revolución un contenido eminentemente cívico, tampoco faltó en este caso colaboración eclesiástica. En una carta dirigida al abad de San Nicolás el Ayuntamiento le pedía que se sirviese dar las órdenes convenientes para que en los días anteriormente señalados "se de principio a los festejos con repique general de campanas en todas las Iglesias, dándole anticipadas gracias por este servicio"[776].

Tras la renuncia de Amadeo I al trono se proclamó la Republica. El cabildo alicantino reunido en sesión extraordinaria acordó enviar a la Asamblea Nacional una felicitación y un mensaje de adhesión[777], deseando "ver planteadas todas las reformas que en nuestra bandera se han escrito". Se trata de una comunicación firmada por miembros de la Diputación Provincial, Ayuntamiento, Jefe de los Voluntarios de la República diputación exhortando al nuevo gobierno para que "haga política y reformas auténticamente republicanas". Una política calificada de "levantada, enérgica y firme sin debilidades que desacrediten ni concesiones que deshonren, que nos haga dignos del respeto del extranjero". El firmante se define como "republicano antiguo e intransigente con todo lo que pueda ser un ataque a la libertad, a la moral y al derecho"[778]. En la misma sesión, el cabildo hacía un llamamiento a la población para que desistiera de alterar el orden argumentando que la reacción estaba al acecho y que la libertad cuando se perdía no se recobraba tan fácilmente[779]. En la sesión del día siguiente, junto al cambio de algunos nombres de plazas y calles, prevaleció el interés de las autoridades por

---

esa manera?

[776] AMA. Fiestas, Caja 6 Leg. 26, Cartas fechadas el 18 y 19 de septiembre de 1869

[777] AMA. Cabildos, Sesión Extraordinaria del 12 de febrero de 1873. "El ayuntamiento, juzgado de 1ª instancia, comités republicano y radical, y liberales todos de esta villa felicitan a la Asamblea nacional y el gobierno por la proclamación de la República y les ofrecen su decidido apoyo para el sostén del orden y nuevas instituciones", *La Tertulia,* 14 de febrero, de 1873

[778] En este borrador no aparece un afirma concreta, sino varias firmas entre las que identificamos la de Juan Más Dols, Vicente Ivar, Casimiro Esteve, Antonio Dols, Manuel Chápuli, Primitivo Carreras, Juan Carratalá, Gaspar Beltrán, Vicente López, José Marco, Federico Guy Moní, Antonio del Espino, Antonio Samper, Jaime Fuster, Rafael Jordá, Pedro Senante, Evaristo Fajardo, José Gómez, Antonio Casado, Manuel Saez, Bartolomé Pons, Vicente Alcaraz, Gregorio Vallejos, Armando Alberola, Juan Gosálvez AMA. Indeterminados. Correspondencia Oficial 1873-1876, Caja 15.

[779] Algunos comunicados procedentes de pueblo de algunos pueblos de la provincia indican que la proclamación de la República tuvo lugar "en medio del más completo orden y entusiasmo general". (Comunicados procedentes de la la Alcaldía Federal de Torremanzanas y la de Ibi fechadas el 14 y el 13 de febrero de 1873 respectivamente. En AMA. Indeterminados. (1873-18769) Correspondencia Oficial,

mantener el orden al intentar determinar que actos se llevarían a cabo para proclamar la República Federal. Los concejales republicanos Chápuli y Fajardo consideraban que esta cuestión debía abordarse con suma cautela y por tanto no cabía programar ninguna festividad hasta que no se proclamase una nueva Constitución y estuviese más asentada República[780]. Así pues, "la municipalidad de Alicante, después de haber tomado todas las medidas necesarias para que reine el orden más completo, dispuso la proclamación de la República"[781], sin ningún acto público que la respaldase.

La prensa constata la cautela con la que fue recibido el nuevo régimen. Siguiendo la consigna de los líderes republicanos más moderados, algunos periódicos también hicieron mucho hincapié en la idea de orden[782]. En ellos no aparece reseñado ningún acto oficial que pudiera exaltar los ánimos. Las autoridades deseaban evitar tanto los desórdenes promovidos por republicanos radicales, como por los carlistas[783]. Aunque no hubo altercados en la capital, se constatan algunos disturbios en otros puntos de la provincia donde parece ser que varios individuos se apoderaron a la fuerza del municipio destituyendo a todos los concejales y nombrando una junta revolucionaria[784]. La única referencia conmemorativa se refiere a Elda, donde se proclamó el día 12 la república, por el alcalde radical, al frente de un grupo de hombres que, con una banda de música recorrieron las calles dando vivas a la república federal. Esta manifestación desencadenaría problemas protagonizados "ciertos radicales de los que hasta ayer combatían a los republicanos que se lanzaron a gritar mueras y a excitar las pasiones en contra de los constitucionales"[785]

Caja 15

[780] AMA. Cabildos. Sesión extraordinaria del 13 de febrero

[781] *El Constitucional,* 12 de febrero, de 1872

[782] *La Tertulia,* miércoles, 12 de febrero de 1873

[783] "Parece que en Orihuela se promovió ayer un disturbio al tiempo de presentarse los republicanos a tomar posesión del Ayuntamiento, resultando un muerto, lo cual difundió el pánico en la ciudad, por cuyas resultas no transitaba ni una persona a la una de la tarde, permaneciendo cerradas todas las puertas". Los carlistas "aprovechando la anormal situación que atravesamos, creen sin duda llegada su hora y se lanzan al campo más envalentonados que nunca (...). Anteayer entró en el pueblo de Hondón de las Nieves una nueva partida de insurrectos (...) al paso que en Salinas penetraban también, a la una de la tarde, otra partida compuesta de 80 hombres, la cual derribó la lápida de la constitución al grito de ¡viva Carlos VII! Y quemó los documentos del registro civil y el archivo del Ayuntamiento", *El Constitucional*, 14 y 15 de febrero de 1873

[784] Esto ocurrió en Muchamiel, Pinoso, Cocentaina y Finestrat, El gobernador de la provincia dio las órdenes oportunas "para que sean repuestos inmediatamente los ayuntamientos destituidos, y que el orden se conserve, usando al efecto todos los medios legales". En otros puntos del país se hicieron manifestaciones con motivo de la proclamación de la República *La Tertulia,* 14 y 16 de febrero de 1873.

[785] *El Constitucional,* 16 de febrero de 1873

I.2.3. Regreso al punto de partida

El título de este epígrafe responde a una denominación utilizada por John Stevenson en su análisis sobre las movilizaciones populares inglesas entre el siglo XVIII y el XIX. Hace referencia al "proceso consecutivo o complementario del arraigo de la reforma política y la remisión de la agitación revolucionaria" que habría amenazado la estabilidad político-social de aquel país[786]. En España, el viraje conservador iniciado en 1874 también implicó una clara remisión del proyecto revolucionario en pos del orden y la estabilidad, situación que se dejaría sentir en muchos aspectos, entre ellos el religioso, y dentro de éste, en el ámbito de las celebraciones católicas. El impacto de este cambio de rumbo político en ese ámbito permite constatar la afirmación de Heers sobre la importancia de considerar las manifestaciones festivas como reflejo de los vaivenes políticos y también contrastar la existencia de dos concepciones distintas de sociedad: la secularizada o laica frente a la confesional.

La dinámica en las decisiones consistoriales en torno a su presencia o no en los actos religiosos analizada hasta el momento ofrece la imagen de un ideario secularizador sumamente ambiguo, sin unos presupuestos ideológicos perfectamente asentados. Ciertamente la indecisión es la nota dominante, aunque no se puede olvidar que estamos ante un proceso de cambio en el que lógicamente conviven las formas antiguas de concebir el significado de la fiesta y las nuevas. A esto se une la aparente intrascendencia de "una cuestión menor", que muchos inscribirían en el ámbito de las costumbres populares o el folklore y que sin embargo, como ha sido puesto de manifiesto anteriormente, expresa dos formas de pensamiento opuestas en torno a la política y la sociedad. Son precisamente las disposiciones municipales en materia religiosa adoptadas a partir de 1874, que analizaremos seguidamente, las que permiten apreciar con cierta perspectiva el alcance de las medidas secularizadoras acometidas durante el periodo revolucionario. Las incoherencias observadas, tanto en el ámbito de la opinión pública como en el de la Corporación Municipal, evidencian que el proyecto destinado a emancipar el poder civil del

religioso fue un hecho, a pesar de los grandes obstáculos y de los vaivenes a los que estuvo sujeto. Estas dificultades son de carácter variado. En primer lugar es importante considerar el escaso tiempo disponible para afirmar el ideario progresista. También, la dificultad en encontrar una alternativa o referente moral válido y ajeno al católico, en una estructura mental en la que prevalecía la idea de que la religión seguía siendo el mejor antídoto contra el radicalismo revolucionario. Por último, y al igual que en los momentos más relevantes en la vida del hombre, hay que tener en cuenta que la solemnidad que ofrecía el catolicismo para la conmemoración y exaltación de determinados actos sociales era casi insustituible. El interés por parte de las fuerzas conservadoras municipales por erradicar cualquier vestigio de aconfesionalidad tras el golpe de Pavía denota que las decisiones adoptadas por el Ayuntamiento alicantino sobre la participación en actos religiosos no quedaban circunscritas meramente al ámbito formal.

El cambio de actitud por parte del poder central fue inmediato. Las nuevas directrices en materia religiosa se manifestaron ya a principios de 1874. En un comunicado del Poder ejecutivo de la República a la Nación se "tranquiliza" a los "buenos católicos y a los hombres sinceramente religiosos", indicándoles que ya ha cesado la "corriente que en otras edades pudo llevarnos al protestantismo". Apelando curiosamente a la libertad de cultos, el mencionado comunicado afirma que ese principio no podía romper la unidad católica en las conciencias, "antes ha de reafirmarla y ennoblecerla fundándola en una espontánea concordancia en la fe y no en la compresión tiránica y en la violencia". Desde esta perspectiva el Estado no debía "desatender ni ofender a la Iglesia, desatendiendo así las creencias de la inmensa mayoría de los españoles y poniéndose en abierta lucha con una de las fuerzas más poderosas persistentes y organizadas que encierra la sociedad en su seno". Quienes suscribieron el comunicado advertían en la oposición un objetivo claro: "seducir a los incautos e ignorantes y de ocultar o cohonestar bajo el manto de religión su sed de novedades y trastornos y su odio a la civilización, a la libertad y al progreso" que el gobierno será "severísimo"[787]. Las disposiciones

[786] STEVENSON, J. citado por CASTRO ALFÍN, en "Agitación y orden ...., *Historia Social,* pág. 38

[787] Suscriben este comunicado Francisco Serrano, Práxedes Mateo Sagasta, Cristino Martos, Juan de Zavala, Juan Bautista Topete, José de Echegaray , Eugenio García Ruiz, Tomás María Mosquera y Victor Balaguer. *El Nuevo Municipio,* 15 de enero de 1874

municipales experimentaron igualmente esa involución conservadora respecto al nivel de secularización alcanzado en la etapa anterior. Durante la sesión instalatoria celebrada el 14 de febrero el gobernador civil pronunció un discurso. Tras despedir al alcalde saliente, Juan Leach, manifestó que al nombrar el nuevo ayuntamiento había procurado inspirarse en los deseos de conciliación y que sentía, refiriéndose a algunos republicanos que rechazaron pertenecer al nuevo cabildo, no ver entre los concejales a los individuos de algún partido nombrados para formar parte de la corporación. El golpe de Estado se dejo sentir, al igual que en otras instituciones políticas del país, en la organización municipal. El gobernador justificó la nueva situación en el cansancio de los pueblos de tanta política y la necesidad de más "administración", por ello exhortaba al nuevo ayuntamiento a seguir la norma, procurando ante todo aumentar los ingresos y estudiar los problemas más importantes que afectaban a la ciudad[788]. Inmediatamente después de esa sesión, la nueva Corporación, presidida por Miguel Domañsky[789], adoptó una serie de resoluciones en materia religiosa centradas especialmente en reafirmar la presencia y apoyo del poder civil a todas las manifestaciones que el culto católico tuviera a bien celebrar. Estaban basadas en una propuesta muy significativa que reproducimos íntegramente:

"Los que suscriben, individuos del Ayuntamiento de Alicante, inspirándose en *los sentimientos religiosos de la inmensa mayoría de vecinos de esta ciudad*, y queriendo imprimir a los actos de la Corporación a que pertenecen toda la importancia que reclama la dignidad y el nombre de los representantes del pueblo, tienen el honor de proponer al Excmo. Ayuntamiento acuerde lo siguiente:

[788] AMA. Cabildos, Sesión instalatoria, 14 de febrero de 1874. Algunos de los nombres que integran la nueva Corporación son Miguel Domñski, Francisco Mingot, Manuel Escalambre, Carlos Chorro, Cipriano Berges, Juan José Carratalá, Mariano Mingot, José Mauricio Jorro, José María Cebrían, Antonio Campos Martínez, José Fernández, José Ramón Más, Vicente Campos, Asencio Javaloyes, Joaquín Guardiola, Carlos Limiñana..

[789] Miguel Domansky, según *El Comercio,* del 3 de noviembre de 1868, fue nombrado jefe de la comandancia de carabineros de esta capital. El comentario del citado periódico sobre los antecedentes liberales de este militar es muy significativo ya que parece ser que ese supuesto talante político "varió" con el tiempo, como evidencia el hecho de que encabezara la nueva corporación a partir de 1874: "Celebramos que este nombramiento haya recaído en un militar alicantino tan identificado con la cusa de la libertad. El señor Domansky fue el que hizo el pronunciamiento de Almería, cuya junta le confió el gobierno militar y civil de aquella plaza durante los difíciles momentos de la Revolución.

1º Que en los días de la circuncisión del señor y adoración de los Santos Reyes, la corporación asista a la función religiosa que se Cléber en la colegiata.

2º Que haga lo propio en la procesión de las palmas y divinos oficios que en el citado templo tiene lugar el domingo de Ramos y el jueves y el viernes Santo. Como también a la procesión del Santo entierro que en la tarde del último día, sale de la parroquial de Santa María.

3º Que también asista a la misa solemne que en la colegial se celebra el día de Pascua de Resurrección.

4º Que una comisión del Ayuntamiento presida la procesión del Comulgar general y que otra desde las cárceles públicas, con cirios encendidos salga al encuentro del señor, si es que en este acto se administra la sagrada comunión a los presos.

5º Que una comisión del Ayuntamiento asista a la procesión llamada la Peregrina y a la función religiosa que el jueves después de la octava de Pascua de Resurrección, tiene efecto en la Iglesia del Monasterio de la Santa Faz en honor del Sacrosanto Rostro que allí venera el pueblo

6º Que la Corporación asista a la misa que se celebra en la Colegiata el día del Santísimo sacramento que tiene lugar en esta Iglesia guarden la vela a su divina majestad los individuos del Municipio y que en las procesiones claustrales, que en el último día tiene efecto en San Nicolás y Santa María asista una comisión del Ayuntamiento

7º Que una comisión asista también a la función religiosa que en la dominica (...). Del hábeas se celebre en Santa María en honor del Santísimo Sacramento.

8º Que lo propio haga en la procesión del señor que en el citado día sale de este templo y en los festivos siguientes de las Iglesias de la Misericordia y San Franco.

9º Que en los días de la Virgen del Remedio y San Nicolás, patrona y patrón de la ciudad, asista la Corporación a las misas solemnes que tienen efecto en la Colegiata, como igualmente a los que se celebren en Santa María el día de la Asunción e inmaculada Concepción y en la Colegiata el día de Navidad.

10º Para la asistencia a todos estos actos, los que suscriben suplican al ayuntamiento acuerde que la Corporación se reúna primero en el salón de actos de la Casa Consistorial desde donde sea precedida de los maceros y en traje de ceremonia saldrán por la puerta a la calle Mayor, dirigiéndose por la de este nombre, San Nicolás y Ángeles a la colegiata en cuyo templo entrará por su puerta principal, ocupando acto continuo los bancos del presbiterio. Cuando el municipio haya de asistir a la Iglesia parroquial de Santa María la comitiva se dirigirá por la Plaza del Mar, Jorge Juan, Plazuela de la Iglesia y por la puerta principal entrará en el templo ocupando en el presbiterio el sitio que corresponda. El regreso a las Casas Consistoriales, después de los actos religiosos, se verificará en el orden de que se ha hecho cuenta.

11º Siempre que el Sr. Gobernador de la Provincia, a quien previamente se invitará por el Alcalde , haya de asistir a las funciones religiosas que quedan indicadas y que será cuando lo haga en pleno la Corporación Municipal, una comisión del Ayuntamiento pasará al gobierno

de la provincia por aquella autoridad, a quien acompañará hasta el salón de actos de la Casa Consistorial en donde se reunirá para presidir la Corporación

En esta propuesta destaca especialmente la minuciosidad con la se describen los actos, recorridos, indumentaria, etc. Su justificación en los sentimientos religiosos de la inmensa mayoría de alicantinos casi adopta un aire revanchista respecto al período anterior. Todas y cada una de las festividades religiosas tienen representación municipal, fundamentándose en el "restablecimiento de esta antigua y religiosa costumbre, que suprimió el ayuntamiento federal". El aparente cierre de filas no impidió sin embargo la presencia de "fisuras" que evidencian una unanimidad ficticia en torno a esta cuestión. El concejal Rafael Tejeiro se opuso a la propuesta anterior, eso si, tras profesión pública de "ser católico y español". Sin embargo, adujo que el Ayuntamiento "como corporación y corporación meramente administrativa no podía asistir a estas manifestaciones de culto religioso". La consideración del Cabildo como un ente aconfensional no justifica que se le tache de "federal". No se trata a su juicio de una cuestión política sino del mero hecho de que la "corporación no puede asistir como tal a los actos religiosos"[790]

Junto al trasfondo religioso o político también existían implicaciones económicas en esta cuestión. La participación de la autoridad municipal en actos religiosos requería además de su presencia que se sufragasen determinados gastos. En un período en el que de forma reiterada aparece la mala situación de las finanzas municipales dicha participación parece un contrasentido. Nuevamente la actitud de Rafael Tejeiro, tras el viraje conservador iniciado en 1874, sirve para ilustrar esta cuestión. Su declarada oposición a que se invitara al obispo a la procesión del *Corpus*[791] y a que no "debía gastarse un céntimo de los fondos municipales en dicha festividad" fue

[790] AMA. Cabildos. Sesión ordinaria del 20 de febrero de 1874. La citada propuesta fue suscrita por los siguientes "individuos del Ayuntamiento": Vicente Campos, Juan José Carratalá, José Brotons, Leandro Bas, M.A. Mingot, Jorge Mª Barrera, José Javaloyes, Pedro José Oliver, José Mª Celdrán, Francisco Pacheco, José Mª. Fernández, Antonio Carratalá y Dessia. La única oposición a la propuesta fue puesta de manifiesto por el mencionado Rafael Tejeiro. Tomás Tato señaló que a pesar de que la "proposición es un poco larga", creía que el "Ayuntamiento debía asistir a ciertas festividades". "Declarada finalmente suficientemente discutida la proposición fue esta aprobada en votación nominal por todos los señores presentes estando en contra el Sr. Tejeiro".

[791] El obispo contestó a la misiva municipal manifestando los "sentimientos tan dignos" del Ayuntamiento, declarando su intención de "cooperar al mayor esplendor de la próxima solemnidad del Corpus, dando con ello a Vds. y a su querido pueblo de Alicante una prueba más del afecto, consideración

rechazada por el resto de concejales. Una actitud que se contrapone a la instancia de Antonio Santonja "reclamando lo que se adeuda por la lactancia de un expósito". El cabildo no pasó por alto la instancia pero acordó que "se la atienda cuando los recursos del Municipio lo permitan y en el turno que corresponda"[792]

Cuestión de economía, de política o las dos cosas a la vez, lo cierto es que los actos religiosos y la representación municipal en ellos se multiplicaron a partir de 1874. Desde enero de ese año se observa una comunicación muy fluida entre las autoridades civiles y las eclesiásticas, que se manifestará en la presencia del Ayuntamiento en todos los rituales que integran el calendario católico. La invitación de la Iglesia de Santa María a concurrir a las ceremonias de Semana Santa volvió a tener una respuesta municipal afirmativa[793]. Actitud que fue especialmente entusiasta en la organización y las solemnidades que integran la festividad del *Corpus Christi*. Frente a la apatía descrita por algunos periódicos para años anteriores, incluso al Sexenio revolucionario, destaca el interés de autoridades por conseguir que la procesión tuviera un gran éxito. La iniciativa en su preparación corrió a cargo del Ayuntamiento, lo cual denota un clara voluntad de marcar ante la Iglesia, pero sobre todo ante el pueblo, el cambio de signo político e ideológico respecto al período anterior. La obtención

---

y aprecio que me merecen". (Sección Fiestas. Caja 7, Leg. 15. Carta fechada el 20 de mayo de 1874)

[792] AMA. Cabildos. Sesión ordinaria del 8 de mayo de 1874. La actitud de Tejeiro se inscribe en la decisión municipal de disponer "todo lo que crea conveniente para dar el mayor brillo y solemnidad posible a la festividad del Santísimo Corpus Christi". Antes de la Revolución el ayuntamiento costeaba la función religiosa celebrada ese día (Sección Fiestas. 1863-1870. C/6. mayo de 1867. Además de esta información aparecen todas las facturas de la cera utilizada en las procesiones, que también paga la Corporación Municipal). Son muchos los elementos que denotan la mala situación económica del Ayuntamiento durante el período objeto de estudio y también la prioridad concedida a determinados gastos en virtud del matiz político vigente. Así por ejemplo en pleno período revolucionario, según consta en una carta remitida por la abadesa y discretas del monasterio de la Santa Faz, dejó de sufragarse el pago al médico que atendía a las religiosas, una obligación que según la abadesa había contraído el Ayuntamiento por "real orden de 1753 como patrono de este monasterio". Ana Teresa Valero arguye que "aun cuando no se considere como carga de estricta justicia el pago de un salario establecido por el Gobierno hace más de un siglo, los filantrópicos y humanitarios sentimientos que animan a los dignos miembros de esa corporación nunca permitirán que pesase aquella obligación sobre la comunidad reducida hoy a la mayor penuria y estrecheces". Entre paréntesis aparece en la propia carta que en la sesión del 6 de diciembre de 1869 se acordó que dicha petición "no ha lugar". (Correspondencia 1869. Arm 53 Leg. 60 y Cabildos. Sesión ordinaria del 6 de 12 de 1869). El cambio de actitud de la Corporación municipal se produce precisamente en 1874. En una de las sesiones ordinarias celebradas se acordó, "en vista del favorable informe emitido por la Comisión de contabilidad", "conceder la retribución de 75 pesetas anuales para atender el pago de los honorarios del médico para la asistencia de enfermas de dicha comunidad a contar desde el presente año económico". No era posible sin embargo, "dado el malísimo estado de fondos de este Ayuntamiento acceder a la solicitud respecto de la realización del pago de las mensualidades atrasadas desde 1 de julio de 1869" (Cabildos. Sesión ordinaria de 10 de julio de 1874)

del “mayor brillo y solemnidad posibles” es la frase que más se repite en todas las comunicaciones entre la Iglesia y el Ayuntamiento. El alcalde, en nombre de toda la Corporación, envió varias invitaciones a diversas instituciones para que asistieran al acto religioso apelando a la “religiosidad” del destinatario[794]. Se comprometió con el Abad de la Colegial a levantar un altar en la “plaza de San Cristóbal con objeto de que descanse el Señor”[795] y sobre todo se preocupó de que la asistencia al evento fuera masiva. Así, emitió una serie de anuncios en los que se detallaba el programa de fiestas, indicando que debía colocarse en los lugares más céntricos de las localidades del entorno alicantino “para que lleguen a noticia de sus habitantes”[796]. También la Iglesia se movilizó en el mismo sentido. En este caso fue la *Congregación de la Guardia y Oración del Santísimo Sacramento*, presidida por el Abad Penalva, la encargada de llevar a cabo los preparativos. En una misiva dirigida al consistorio expresaba su deseo de que ese acto “que por vez primera tiene efecto en la capital, tenga toda la brillantez posible” y propuso a la alcaldía la creación de una comisión para presidir la procesión[797].

Pero quizás el testimonio más elocuente del cambio respecto a etapas anteriores aparece de la mano del propio obispo. Ante la invitación de la municipalidad alicantina para que el prelado asistiera a la procesión del *Corpus*, Pedro Mª. Cubero expresa su complacencia, destacando que ese año se solemnizará de la manera más suntuosa que sea posible el “homenaje al augusto misterio de la Eucaristía”, correspondiendo así “al fervor religioso” de los alicantinos. Resalta el obispo la función del acto y su significación para la población, calificándolo de “edificante enseñanza que el pueblo fiel ha de recibir en esa demostración exterior dándole ejemplo vivo de su acendrada fe, la sabia autoridad de la corporación popular que tan dignamente representa”. La participación municipal era interpretada como un signo concluyente de “piedad

---

[793] AMA. Fiestas, Caja 7 Leg. 15 (marzo de 1874)

[794] Entre la documentación del archivo aparecen varias invitaciones con un mismo texto: “espero de la religiosidad de V. tendrá a bien llevar una vara de palio en la procesión del Smo Sacramento que saldrá de la Iglesia parroquial de Sta. María”. AMA. Fiestas, Caja 7, Leg. 15, (mayo de 1874)

[795] *Ibidem*

[796] *Ibidem.* Las localidades a las que se envía dicho anuncio fueron: san Vicente, San Juan, Muchamiel, Villafranqueza, Elche, Santa Pola, Torrevieja, Orihuela, Villajoyosa, Novelda, Elda, Monovar, Crevillente, Villena, Agost, Ibi, Tibi, Aspe. Tanto el Ayuntamiento de Ibi como el de Torrevieja contestaron a la alcaldía de Alicante que habían colocado los anuncios de la festividad del Corpus en los lugares más céntricos de la ciudad (21 de mayo de 1874)

[797] AMA. *Ibidem,* (11/5/1874)

y católico sentimiento" así como de "religiosidad y verdadera ilustración, enseñando laudablemente a sus administrados que el sólido y bien entendido sentimiento religioso debe constituir igual distinción de los extravíos y absurdos de la impiedad, como de las ridículas y despreciables supersticiones del ignorante fanatismo"[798]. En una misiva posterior distingue claramente el nuevo contexto político del periodo revolucionario al que califica como "una triste época para la Iglesia católica que por algún tiempo ha venido atravesando"[799].

En torno a 1875 las relaciones entre la Iglesia y las autoridades locales seguían en la misma línea. La conmemoración del jubileo y del *Corpus* permiten valorar el grado de compenetración entre el ámbito civil y el religioso. En el primer caso el obispo escribió al alcalde haciendo hincapié en la gran importancia religiosa y social de un suceso de esta índole. Apelando a los sentimientos religiosos del primer edil no duda que éste contribuirá eficazmente, en la parte que le sea posible y le permitan las otras múltiples y graves atribuciones que pesan sobre su persona, a la organización de los actos pertinentes. El alcalde, tras exaltar la figura de Pio IX, se comprometió a prestar todo su apoyo y cooperación a los actos del jubileo, abrigando esperanza de que la inmensa mayoría del pueblo asistiría a los mismos, cumpliéndose así los "santos fines que la Iglesia se propone". El objetivo es "regenerar la sociedad en una misma fe" a través de la expansión de "la civilización cristiana, única que puede conducir al hombre a su bien eterno"[800]. Al contrario que en 1871, año en el que se conmemoraron los 25 años de pontificado de Pio IX, en esta ocasión la implicación política del acto no fue puesta de manifiesto en ningún momento, precisamente por esa compenetración existe entre el poder civil y el eclesiástico. Contrasta por tanto la actitud municipal posrevolucionaria respecto al periodo anterior, no sólo por su participación en este tipo de eventos sino por el hecho de que incluso tomaba algunas iniciativas en su organización. Igualmente la procesión del *Corpus* de ese mismo año pone claramente de manifiesto la voluntad de distinguir la etapa revolucionaria, sinónimo de desorden e impiedad, respecto a un nuevo periodo en el cual el

[798] AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 15. Existen dos cartas del prelado al Ayuntamiento fechadas el 5 de mayo y el 20 de mayo.
[799] AMA. Fiestas, Caja 7, Leg. 22. Carta del Obispo al alcalde fechada el 8 de enero de 1875
[800] AMA, Fiestas, Caja 7, Leg. 22. Cartas entre el obispo y el alcalde fechadas el 31 de mayo y el 17 de junio de 1875

catolicismo volvía a ser la religión de todos los españoles sin discusión. Una misiva dirigida al abad de San Nicolás expresa dicha voluntad al tiempo que marca significativamente ese contraste:

"Sabido es que a excepción de ciertos años en que la nación ha vivido en medio de trastornos revolucionarios, la Municipalidad de Alicante ha mirado con preferente atención el mayor esplendor de aquella festividad y nadie ignora que sin embargo de que la moderna legislación ha suprimido la obligación que los antiguos poderes imponían a los Ayuntamientos para que estos costearan los gastos de esta y otras fiestas religiosas, la municipalidad de Alicante, sin contar con más recursos que con los suyos propios, ha consignado espontáneamente en sus presupuestos (los gastos) para que la fiesta del Santísimo Sacramento se celebrase con la grandiosidad debida. El Ayuntamiento recuerda y la población recuerdan con gusto las grandes iluminaciones que en nuestra Iglesia colegial se verificaban el día del Corpus, la magnífica orquesta que en ese día acompañaba a los divinos oficios y la prodigalidad con que el Ayuntamiento distribuía muchos blandones entre los individuos de nuestro respetable clero que asistía a la procesión de Su Divina Majestad y era admirable la exquisita atención que ese respetable cabildo guardaba a la Municipalidad al cuidar de facilitarle palmas el domingo de Ramos y velas en las fiesta de la Purificación ¡Lástima grande que esta edificante correspondencia de nuestras atenciones haya tenido que desaparecer forzosamente por causas ajenas a la voluntad de ambos cabildos!. El último trastorno revolucionario al dejar de satisfacer al culto sus justos haberes empobreció el erario de esa Iglesia y por más que usted lo deseara a pesar de que desde el advenimiento de nuestro legítimo soberano al trono de sus mayores, se satisfacen con estricta religiosidad las obligaciones eclesiásticas, se ha visto usted imposibilitado de cumplir con la delicada atención que de inmemorial ha venido guardando esta municipalidad en las fiestas antes citadas, sin duda porque aún así no ha podido disponer de recursos.

El resto del texto pone de relieve la mala situación económica del cabildo municipal y su incapacidad de poder compensar a la Iglesia por los tiempos pasados. Aunque los "sentimientos religiosos se estrellan en la imposibilidad", el consistorio se compromete a costear determinados gastos para procurar que la fiesta se celebre con la mayor pompa posible[801]. Resulta especialmente

[801] AMA. Fiestas, Caja 7 Leg. 15. En este borrador dirigido al Abad de la Colegial, fechado en mayo de 1875 se detallan cuáles van a ser los gastos sufragados por el Ayuntamiento:1º. Costear la cera que se consuma en el manifiesto del señor durante la octava de la citada fiesta, procurando en esto la mayor economía; 2º. Que el sermón del día del Sagrado Misterio que se solemniza, lo pronuncie el predicador del Excmo. Ayuntamiento; 3º Procurar el mayor esplendor a la procesión del Señor, invitando al Ayuntamiento, el vecindario y corporaciones civiles y militares para que asistan al expresado acto, así como también la banda de música; 4º. Suprimir los manuales que la Corporación facilitaba a ese cabildo y al clero que asiste a la procesión;5º. Suprimir los sermones que costeaba por su parte este Ayuntamiento

interesante comprobar que en 1875 la percepción del periodo septembrino es ya totalmente negativa. El deseo de secularizar la vida municipal y la consideración de las sus instituciones como entes aconfesionales, de acuerdo con el principio de la libertad de cultos sancionado legalmente por una Constitución, es interpretado como un desvarío, un ataque frontal a la Iglesia. Esta institución intentaba ahora recuperar su terreno perdido en estrecha colaboración con el poder civil, pese a que la situación, bajo el pretexto de la falta de recursos económicos, no fuera exactamente la misma respecto a los años anteriores a la revolución.

La armonía que presidía las buenas relaciones Iglesia-Estado también resulta evidente en el homenaje que el obispo deseaba ofrecer a la reinaugurada monarquía. Cubero envió un escrito a la alcaldía alicantina "sugiriendo" que en las iglesias parroquiales y en la Colegial se cantara un *te-deum* en acción de gracias "por haber colocado la divina providencia en el trono de sus mayores a S.M. el rey D. Alfonso XII" y que se hicieran tres días de rogativa pidiendo al Señor "le ilumine con luces al monarca y le asista su gracia". Nuevamente el poder civil y el eclesiástico estaban de acuerdo en la organización y en la concurrencia a unos actos con el objetivo lograr la mayor "pompa posible". La Iglesia que "tan marcadas muestras de adhesión ha dado en más de una ocasión a la gloriosa dinastía de nuestro augusto soberano", unirá su voluntad a la del Ayuntamiento para obtener "el feliz resultado que todos debemos proponernos en esos públicos y solemnes testimonios de nuestro amor y respetuosa veneración al excelso príncipe que por voluntad de la nación se sienta en el trono"[802]. La respuesta del alcalde fue sumamente aquiescente:

"la Corporación que presido, completamente piadosa, completamente conforme con los piadosos y patrióticos sentimientos de Vuestra Excelencia Ilustrísima contribuirá por su parte a que aquellos actos tengan la mayor solemnidad, como se halla dispuesto a realizar con sus esfuerzos todo lo que tienda a dar lustre y esplendor a la Religión y a la Monarquía"[803]

---

en los días de la Octava del Corpus; 6º. Procurar alguna iluminación para la entrada de la procesión que tiene efecto el día del Corpus"

[802] AMA. Fiestas, Caja 7 Leg. 15 y Leg. 22 (14 de enero de 1875)

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

[803] AMA. Fiestas, Caja 7 Leg. 22 (borrador sin fecha).

II. MORAL, SISTEMA DE VALORES Y REVOLUCIÓN.

Como ya indicábamos en la introducción el concepto de moral que utilizaremos en este trabajo se centra en el estudio de los comportamientos y su relación con el contexto sociohistórico que los encuadra. Desde esta perspectiva es importante considerar tanto el sistema de valores vigentes, los intentos de transformarlo, basados en la capacidad regeneradora atribuida a la revolución, así como su incidencia en distintas facetas de la vida de la ciudad y los ciudadanos. La etapa es compleja, quizás por la celeridad con la que se desarrollaron los acontecimientos y por tanto, el escaso margen de tiempo para valorarlos. El Sexenio proyecta la imagen de un momento muy rico desde el punto de vista de la pluralidad ideológica. Pero ese dinamismo intelectual no se interpreta tanto en un sentido enriquecedor sino más bien como un momento de confusión y ambigüedad. Prevalece la idea de que el conglomerado de planteamientos que surgieron en torno al advenimiento de la modernización no encontró su contrapunto en la realidad.

Antes de adelantar conclusiones sería necesario situarnos en la visión de la revolución para los propios revolucionarios. Ya hemos mencionado que el estallido septembrino no se concibió como una mera algarada destinada a sustituir a unas elites políticas por otras sino que estaba impulsado por el deseo de construir una nueva sociedad. Puede considerarse como una apuesta por su regeneración. Desde este punto de vista las posibles interpretaciones sobre su incidencia social deben ampliar necesariamente el marco de estudio. Sin dejar de lado las actuaciones políticas derivadas de su advenimiento, también es necesario hacer referencia a los cambios percibidos en la moral y en los valores. Para lograrlo, como señala Irene Castells, debemos prevenirnos de "riesgos tópicos" que normalmente tienden "a menospreciar los procesos revolucionarios juzgándolos únicamente por sus resultados finales", una idea que ha prevalecido en muchos análisis y diagnósticos que hacen balance sobre la revolución en España, fundamentándose en que las expectativas regeneracionistas rebasan ampliamente los frutos obtenidos[804].

[804] CASTELLS, I.: "La Revolución Francesa: Jacobinos y Jacobinismo", en ROURAM L, y CASTELLS (eds.), *Revolución y Democracia. El jacobinismo europeo*, Orto, Madrid, 1995, pp. 6 y 39

En la ponderación de ese impacto sobre el sistema de valores vigente, la religión ocupa el lugar más destacado, teniendo en cuenta que el catolicismo era la pieza fundamental en su composición. Bernardo Sorj considera en este sentido que "la revolución confronta profundamente el pensamiento religioso, absorbiendo una parte de sus preocupaciones sobre los fundamentos del orden social, de la ética, del sentido de la vida y del destino humano", pero a su vez "reintegra en sus propias estructuras cognitivas y prácticas elementos centrales de la institución y del pensamiento religioso". Por otro lado el pensamiento religioso absorbe "a la revolución en sus formas de actuación y en su teología"[805]. Esta interacción es evidente en el proyecto secularizador emprendido por los revolucionarios septembrinos. Por una parte las idea de secularizar la sociedad pasaba por la necesaria eliminación de todos aquellos elementos que se consideraban nocivos para el progreso de la humanidad. Indudablemente la Iglesia católica encabezaba la lista. No sólo por su poder a escala oficial, sino por su gran influencia sobre la privacidad. La mayor parte de las costumbres y los valores vigentes estaban relacionados con los preceptos eclesiásticos. Para cambiar la mentalidad más allá de lo establecido en el ámbito legal, era necesario tiempo y una alternativa al modelo imperante. En este punto los impulsores del cambio estaban desarmados, incluso porque para muchos de ellos era muy difícil concebir el mundo en unas coordenadas distintas a las católicas. A todo esto hay que sumar, como señala José Luis Aranguren, el peso de los convencionalismos propios de la sociedad burguesa, caracterizada por la disociación entre una imagen pública, socialmente exigida, y una vida privada paralela[806]. Desde el punto religioso esta disociación podía implicar que un mismo individuo participara activamente en rituales y ceremonias públicas o incluso formara parte de alguna sociedad católica por considerarlo de "buen tono", y sin embargo, mantuviera en la privacidad actitudes proclives a la indiferencia o el escepticismo religioso.

En este complejo panorama hacer balance sobre la relación existente entre los proyectos de modernización y su reflejo en la mentalidad colectiva resulta en muchos casos desalentador. A pesar de todo, durante los seis años que duró la experiencia revolucionaria, en un contexto de guerra y con una

[805] Citado por TERRADAS, I.: *Revolución y religiosidad...,* pág. 8
[806] ARANGUREN, J.L.: *Moral y Sociedad....,* pág. 95

economía maltrecha, la idea de que los individuos llegaran a interiorizar los ideales revolucionarios y plasmarlos en un nuevo sistema de valores no deriva sólo de una voluntad de cambio superficial para justificar un trasvase de poder, sino que plasma una voluntad de cambio en profundidad, que sin embargo no contaría con los instrumentos adecuados para materializarse.

En este punto intentaremos acercarnos a esa voluntad y su capacidad para transformarse en realidad desde ópticas variadas, aunque todas ellas confluyen en un proyecto común: la construcción de una nueva sociedad. En principio se han analizado algunas de las principales preocupaciones de carácter ético y moral, relacionadas no tanto con conductas individuales sino con problemas que cuestionaban genéricamente la moral humana. La cárcel y la pena de muerte, la esclavitud o las obras de caridad fueron temas que preocuparon a los revolucionarios entre otras cosas porque sobre ellos la contraposición entre un viejo sistema de valores y la necesidad de alcanzar un mayor grado de justicia social resultan evidentes.

La capacidad del sistema penitenciario vigente para regenerar al individuo y su punto extremo, la pena de muerte, fue puesta en tela de juicio en muchos de los escritos sobre la necesaria modernización del país. Las tentativas para transformar ese sistema chocarían, tanto en el plano nacional como local, con la mala situación económica y una pésima gestión a la hora de acometer los proyectos de reforma. En este caso se refleja perfectamente la distancia entre la teoría la práctica. Igualmente la esclavitud enfrentaba el ideal de libertad e igualdad con los intereses económicos y la escasa determinación a la hora de acometer su total erradicación. También la caridad proyecta ese desfase. La necesidad de romper con la vieja percepción de una sociedad en la que pobres y ricos debían aceptar su situación con resignación contrasta con unos ideales que hablaban de emancipación y libertad, definidos en abstracto y en un contexto social donde los individuos estaban escasamente concienciados de que su situación no se debía a un designio providencial. La necesidad de educar para alcanzar ese espíritu de superación implícito en la revolución es quizás uno de los puntos más importantes en este apartado dedicado a la moral y los valores vigentes. La opinión pública prestaría una gran atención a un tema que se consideraba clave para alcanzar la modernidad. La cuestión

abarca desde la necesidad de secularizar la enseñanza oficial, hasta las diversas iniciativas acometidas en el ámbito local para adoctrinar al pueblo en los nuevos valores. En este punto también hemos querido enfrentar la reiterada moral intachable y la virtud revolucionaria con algunas pautas de conducta consideradas como inmorales. Quienes apostaban por el progreso de la humanidad, preconizaban unos valores sociales basados en el trabajo, la familia, la honradez y un correcto seguimiento de los principios cristianos como antídoto contra el mundo de la marginalidad, la delincuencia y en general contra todo aquello que amenazara el orden y la estabilidad social. Por último nos hemos detenido en la moral del clero analizada como el intento de establecer unas nuevas reglas del juego entre la sociedad y la Iglesia. El anticlericalismo centrado en la crítica al celibato clerical y la intervención del clero en política ilustra las contradicciones implícitas en un proceso que sin abandonar del todo el sistema de valores preexistente y bajo el pretexto de buscar una vía conciliatoria, intentaba configurar uno nuevo.

II.1. Regeneración o condena. La cárcel y la pena de muerte

José Luis Aranguren considera el problema de las cárceles en el último tercio del siglo XIX como uno de los "temas ético-sociales" que evidencia de forma más clara el tono general de humanitarismo y filantropía que caracterizó a los hombres más adelantados de este periodo[807]. La preocupación de las autoridades por la cuestión penitenciaria no es nueva, pero adquiere una dimensión distinta en el Sexenio. Aunque partimos del ámbito local, la cuestión no aparece de forma inconexa en el contexto municipal sino que está ligada al impulso renovador acometido a escala nacional por la *Junta para la Reforma Penitenciaria,* integrada por personajes tan relevantes como Giner de los Ríos o Concepción Arenal. Ésta última aborda el tema desde una perspectiva idealista. Arenal propone en ella medidas como la separación de presos en función de la edad, de la gravedad y naturaleza del delito cometido. El objetivo era que las prisiones dejasen de ser escuelas de corrupción[808]. En el artículo

[807] ARANGUREN J.L.: *Moral y Sociedad,* pág. 128

[808] CONCEPCIÓN ARENAL, propuso en su obra *Estudios Penitenciarios,* Madrid, 1877, entre otras cosas que las cárceles dependieran directamente del Ministro de Gracia y Justicia en vez del de Gobernación y centralizar su régimen para que alcanzar la "igualdad ante la ley". Además también proponía reducir la prisión preventiva a través de "prisiones celulares" en las que el acusado pudiera estar

"Reforma Penitenciaria", esta misma autora hace hincapié en la necesidad de dotar al sistema de un carácter regenerador cuando afirma que la "pena debe ser educadora desde primer momento". La aglomeración y la falta de instrucción eran factores que contribuían a que existiesen "multitud de reincidentes". Opina que entre los elementos que ayudarían a la educación del preso habría que prever la lectura de "los libros que haya en la biblioteca de la prisión o los que autorice el Director, que no deberá dar permiso para que se lean periódicos, políticos al menos"[809], para no exaltar los ánimos. Las ideas de Arenal en este sentido resumen la nueva concepción de la cárcel para "el reformador" como "la manifestación más acabada de lo que pretende ser la nueva penalidad que busca la transformación de la naturaleza interior del encerrado prescindiendo de la violencia física"[810].

En el plano local una de las cuestiones que mejor ilustran la confrontación entre "la antigua moral" y los nuevos valores de humanidad y progreso que pretendía implantar la revolución fue el conflicto suscitado en torno a las pésimas condiciones en que se encontraba la cárcel de Alicante. En este caso la imagen del establecimiento penitenciario como "nuevo aparato de reforma moral del delincuente" y su materialización chocaría con las dificultades impuestas por el mal estado de la existente y por la falta de recursos para acometer la construcción de nuevos edificios, siendo este uno de los aspectos fundamentales de la reforma[811]. Los ideales regeneradores en torno a la moral de los presos se mezclan con problemas mucho más mundanos como la mala situación económica del consistorio y los escasos recursos con los que contaba para hacer frente a cualquier reforma, por mínima que fuera. En este último aspecto resulta muy significativa la *Memoria de la Comisión de contabilidad relativa al Proyecto de Presupuesto para el año*

---

aislado de los demás presos durante la noche. También debían suprimirse los llamados "cabos de vara", que eran elegidos entre los propios presidiarios para llevar a acabo las "órdenes" del comandante de prisión.

[809] Éste artículo aparece en una recopilación editada en 1900: *Artículos sobre beneficencia y prisiones,* Victoriano Suárez, Madrid, T. XXI, pp. 5-93

[810] TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX),* Alianza Universidad, Madrid, 1991, pág. 143

[811] "La reforma de las cárceles y la construcción de nuevos edificios son inseparables, hasta el punto de que es identificable la edificación de las cárceles con la reforma, dando al espacio una capacidad disciplinaria y reformadora autónoma, con independencia de la gestión posterior. Bastaba la forma para que infundiera sobre los encerrados efectos correctores; la disciplina, una vez diseñado el espacio adecuadamente, funcionaría por su sola", en *Ibidem,* pág. 167

Económico de 1872 a 1873 presentada al cabildo en 1872. En ella se identifican las causas económicas que justifican el mal estado del establecimiento penitenciario envueltas en continuas alusiones a la moralidad y al patriotismo para denunciar el abandono de "mil proyectos de suma utilidad", entre los que figuraban los relacionados con "esos desgraciados de la cárcel de partido por ser éste uno de los edificios que presenta las peores condiciones higiénicas" que existen. Resalta la *Memoria* que es precisamente en la época más crítica en la vida del municipio, "cuando al adquirir más libertad e independencia de acción se han contraído mayor suma de *sacratísimos deberes* que por la imposibilidad de llevarlos cumplidamente gravitan como losa de plomo sobre la Corporación popular". En este contexto "la *fuerza moral* de los ayuntamientos se debilita en medio de un clamoreo general que en honor de la verdad tiene dos orígenes, la maldad y la ignorancia", relacionadas a su vez con una falta de cooperación de los ciudadanos que sólo tienen en cuenta sus derechos y exigencias pero nunca sus deberes como contribuyentes. Junto a la desidia de éstos también hay que buscar la causa de tantos males en "los desaciertos e *inmoralidad* de la administración anterior a ella que nos han colocado en el caso de vernos agobiados bajo el peso de una enorme deuda". El documento denuncia la doble moral de la sociedad alicantina en una cuestión en la que "todos piden que se castigue al delincuente, que se le separe del contacto con la sociedad para que no la contamine, ni atente contra la seguridad de sus conciudadanos y olvidan o fingen olvidar que para esto se necesita una cárcel con su personal y medios para atender a la alimentación de los presos". Apela por tanto "al *patriotismo* de todos", frente a la "conducta mezquina y punible de unos y la indiferencia de otros" para no hundirse "en un abismo de descrédito"[812].

Ya en 1869 un informe suscrito por el alcalde, Miguel Colomer; el arquitecto municipal, José Guardiola Picó, y el presidente de la comisión encargada de las cárceles y la beneficencia, Juan Alted, denunciaba la insalubridad de la penitenciaría, presentando algunas propuestas para mejorar

[812] AMA. Sesión extraordinaria del 4 de junio de 1872. El mencionado informe apunta que para sufragar gastos e personal y alimento de los presos el Ayuntamiento se ve obligado a gastar 10.795 pesetas, anuales "y adelantar una suma próximamente igual para los demás pueblos del partido judicial que por lo común no se reintegran oportunamente"

la situación de los presos tanto en el orden material como en el moral[813]. El objetivo era aliviar "en cuanto sea posible la situación de los que gimen en la desgracia (...) conforme lo exigen los humanitarios sentimientos". Pero las buenas intenciones se "estrellan contra una valla invencible, cual es el no prestarse el edificio, que hoy sirve de cárcel a ninguna de las reformas que serían indispensables para las separaciones de los presos de la manera conveniente". Cualquier proyecto reformista debería tener en cuenta que la función de estos establecimientos había cambiado, variando por tanto la óptica que justificó su razón de ser en otras épocas. En "tiempos muy remotos" la máxima preocupación del Estado en la elección de estos edificios era "oponerse a la evasión de los presos, sin fijarse en la conveniente distribución para la que han sido destinados"[814]. Así la cárcel de Alicante, como tantas otras españolas "no reúne ninguna condición a propósito" ni para los objetivos anteriormente señalados ni para satisfacer "el que ahora se desea".

Algunos autores locales también reflejan las nuevas expectativas propias del espíritu del siglo, centradas en la necesaria recuperación del individuo para la sociedad. Alejandro Harmsen en un poema dedicado a *La Pena de muerte* afirma rechazar "esos presidios, foco inmundo de gangrena moral"[815], mientras que Eleuterio Llofriu y Sagrera asegura "¡cuanto ganaría la sociedad si en vez de tener que castigar, acudiese a evitar el mal, a precaverlo, atacándolo en su

[813] Éste informe fue elaborado a petición del Director general de Beneficencia, sanidad y establecimientos penales, transcrita por el gobernador civil de la provincia. La circular que dicha elaboración se llevara a cabo tras realizar una visita exhaustiva a la cárcel para redactar las insuficiencias de las que adolecía. AMA. Sección Correspondencia, Arm. 53 Tomo II, 1869

[814] Este cambio de mentalidad se advierte en documentos más antiguos que de alguna manera aluden al tema. Concretamente, un *Interrogatorio*, "al que se servirán contestar con la mayor posible brevedad y con toda exactitud los Srs. Alcaldes de los pueblos de esta Provincia", incluye entre sus preguntas varias relacionadas con el estado de la penitenciaría alicantina, evidenciando qué la regeneración de los presidiarios no constituía ningún objetivo para las autoridades, que sí valoraban en cambio la ausencia de capilla en el recinto : "Hay cárcel pero no es de las mejores pues es un local habilitado al efecto y aunque con bastante local carece de toda clase de comodidades sin que tenga capilla ni sala de audiencia. Sólo reúne la cualidad de ser fuerte por el espesor de las paredes y estar toda al piso de la calle y ser de bastante elevación. Tiene un alcaide que cobra de los fondos de alimentos a presos pobres con la asignación de diez reales diarios pero se paga de este medio un ayudante por ser de mucha responsabilidad los presos que custodia y tener que abandonar a cada momento el establecimiento para acudir al llamamiento de las autoridades. La plaza de ayudante se la ha creado él de *motu* propio y ha nombrado a un hijo suyo pero nada se le abona para éste", en AMA. Indeterminado, 1866-1870, 4 de diciembre de 1856

[815] HARMSEN, A.: *Ensayos literarios,* Imprenta de la viuda de Juan J. Carratalá, Alicante, 1870, pág. 101

origen!"[816]. También Pastor de la Roca en su *Guía del Alicantino*, hace hincapié en este aspecto criticando:

"ese edificio, oprobio de la civilización y de la policía ornato, verdadera bastilla alicantina, que se halla destinado a cárcel pública, impropia de una capital culta y humanitaria, a la cual bien poco honra ciertamente ni por sus formas exteriores, ni por su distribución interior, según los adelantos modernos en establecimientos de esta clase, ni menos por sus condiciones higiénicas; contra todo lo cual levanta el grito la humanidad y de la filantropía, una protesta enérgica en nombre del progreso. Nosotros también en nuestra humilde esfera unimos a ese grito nuestra débil voz, para que una mirada de clemencia se fije en la desgracia que gime arrepentida tal vez, en ese antro tenebroso, para mejorar en lo posible sus condiciones y enjugar el llanto reparador del delincuente, cuyo clamor se pierde en sus bóvedas, provocando acaso la desesperación y el crimen ante la indiferencia general y el olvido"[817]

Desde el punto de vista arquitectónico, el edificio alicantino no se prestaba a reformas, con lo cual sólo cabía el traslado a otro establecimiento que permitiera que "los detenidos no estén confundidos con los presos, los de causa pendiente, con los que cumplen condena y con unos y otros los menores de edad y los detenidos gubernativamente: y lo que es más, los grandes criminales y rematados con los autores de simples faltas, siendo muy lamentable que todos se hallen sometidos a las más duras privaciones", teniendo en cuenta que "la cárcel de que tratamos solo es capaz de una sesenta personas y hoy, que es cuando menos presos existen, se hallan en ella ochenta y cinco, sin ninguna de las comodidades apetecibles".

Tras hacer balance de las graves carencias de la cárcel municipal el informe admite que "la sociedad necesita de las cárceles para los que la falten más o menos gravemente sufran el castigo que merezcan: la misma sociedad reclama que estos edificios reúnan las condiciones necesarias para el bienestar y corrección de los culpables", sin embargo las peculiares condiciones de la penitenciaria alicantina impiden poner en práctica las propuestas de mejora sugeridas por el director general de beneficencia, sanidad y establecimientos penales. Entre ellas se encontraba la "necesidad de establecer escuelas de primera enseñanza en las cárceles de los partidos judiciales con el laudable objeto de contribuir al mejoramiento moral de los desgraciados que en ellas

[816] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Gloria, Dinero y Mujer,* Alicante, 1872, T. II, pág. 36

esperan el fallo de los tribunales"[818], lo cual requería que se ocupase "la sala dedicada a capilla y audiencia y aun así no reuniría las condiciones que serían de desear". Tampoco era posible establecer talleres para que los presos se ocupen en sus verdaderos oficios, por falta de espacio en el local, ocupándose tan sólo algunos en trabajos de paja, palma y esparto. En suma, no se podían satisfacer ninguno de los objetivos trazados para la regeneración moral de los mismos, ya que "las exigencias que el siglo de la civilización y la humanidad reclaman" sólo eran realizables en un nuevo edificio. Alicante no se convertiría, como se esperaba, en la primera ciudad que acogiera el nuevo sistema penitenciario que se deseaba implantar. Únicamente se aprobó una medida que según la alcaldía contribuiría de alguna forma a paliar el problema de las cárceles contribuyendo a la mejora moral de los presos. En ella aparecen vinculados los conceptos de moral y de religión en los siguientes términos:

"Antes de concluir, la Comisión ha llegado a entender que el Capellán que asistía en la cárcel de esta ciudad y celebraba en su capilla el sacrificio de la misa, ya no asiste, ni celebra sin pararse a buscar la disposición que produjera esta falta, ni los motivos que hubiesen para acordarla, los que suscriben se atreven a proponer, que el capellán que había nombrado u otro que nombre el ayuntamiento, asista y celebre en la cárcel, lo que contribuiría en gran parte a las máximas de moral que desean inculcarse" Y no se diga que esto es contrario a la Constitución del Estado: ella, en su artículo 21, dice que la Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica; si bien añade que el ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantido a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho, lo cual es aplicable a los españoles que profesaren otra religión que la Católica. En la cárcel podrá existir quien en uso de su derecho, no quiera profesar el culto católico pero habrá y serán los más, que querrán profesarlo ¿Por qué pues ha de privárseles, mayormente cuando ésta privación cede en perjuicio de la moral y da origen al embrutecimiento? Ni deben estar privados, ni deben obligárseles, pero debe celebrarse el culto católico en la cárcel, pues no es posible, ni siquiera suponer, que todos los presos sean ateos.

No son neocatólicos los que suscriben; pero deben apartar y apartan su vista de todo foco de inmoralidad, procurando evitarla; y encaminado a éste fin han propuesto lo que antes queda sentado"

---

[817] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Guía del Alicantino y del forastero en Alicante,* Alicante, 1875, pág. 26

[818] Carta de la Junta Provincial de Primera Enseñanza de Alicante firmada por su presidente, José Poveda el 9 noviembre de 1869 en la que "por conducto del Sr. Gobernador de la provincia "se insta al alcalde a que acuda a una reunión, apelando a los sentimientos filantrópicos que le distinguen", con el fin de "acordar los medios de llevar a acabo tan importante reforma", en AMA. Sección Correspondencia, Arm. 53 t. II, 1869

El Ayuntamiento acordó finalmente que la plaza de capellán se restableciera "con un sueldo de 150 escudos anuales y 50 para gastos del culto", lo cual entraría en un presupuesto adicional ya que no tenía cabida en el vigente[819]. No están muy claras las razones que motivaron la supresión de la plaza de capellán adjudicada en marzo de 1867 y anulada tras el estallido revolucionario. La respuesta del alcalde a un requerimiento del Gobernador de la provincia para que las explicase aduce causas exclusivamente económicas para encubrir quizás el deseo de implantar una medida de carácter secularizador que afectaba a una institución pública[820]. Esta idea queda en cierto modo constatada al analizar una noticia que aparece en la prensa relacionada con la función de la religión en la cárcel. Tras haber sido suprimida la mencionada plaza parece ser que el alcaide de la prisión se encargaba de suplir esa "carencia" religiosa induciendo él mismo a los presos para que rezaran el rosario. La polémica suscitada entre Juan Antonio Guillén y el diario republicano *La Revolución*, evidencia que para algunos sectores de la sociedad la libertad de cultos no era equiparable a una simple tolerancia religiosa sino que implicaba un compromiso de carácter laico fundamentado en la total desvinculación institucional respecto a cualquier confesión religiosa. El fuego cruzado de acusaciones entre el funcionario y el periódico que contesta en tono irónico su carta evidencia que esta cuestión aparentemente formal no era imperceptible para la opinión pública del momento:

Alcaide-"(En un número anterior) se dice que en la cárcel de esta capital, se obliga a los presos a rezar diariamente. Yo como alcaide de la misma, debo protestar y protesto de la manera más explícita, contra semejante inexactitud. El rosario se reza, efectivamente todos los días, en el estricto cumplimiento de lo terminantemente prevenido en los reglamentos del ramo

Diario-"Con que conforme a lo estrictamente prevenido en los reglamentos del ramo? Pues es una prevención que ha abolido sin duda la costumbre, porque a no remontarnos a una época remota, en ninguna parte se practica.

[819] AMA, Sesión de cabildo celebrada el 23 de octubre de 1869

[820] Refiriéndose a la mencionada supresión el alcalde señala el 28 de noviembre de 1869 que entre las obligaciones del capellán se encontraba "la obligación de celebrar misas, rezar el rosario, predicar el evangelio e instruir a los presos en la doctrina cristiana. Su haber anual era el de 150 escudos y 50 para material de oratorio. Hice suprimir esta plaza el 26 de enero del corriente año por economías", en AMA. Correspondencia, Arm. 53, t.II, 1869

A-"Es absolutamente falso que se violente a nadie para este acto (...) y por tanto no se cohíbe la voluntad de ningún preso, que no sólo hoy que existe la libertad de cultos, sino siempre, al empezar el rezo, se han abierto todas las salas para que a ellas se retire todo el que no quiera tomar parte en él .

D- Eso será verdad; pero lo es también que cuando algún preso no hace lo que marca el reglamento, suele dejarse ir algún palo en busca suya con la religiosidad mayor del mundo

A-Mientras haya un solo individuo de los que están a mi cargo que espontáneamente desee practicar esta devoción no la suprimiré, a menos que así no se me ordene por la autoridad competente

D. Bien hecho: así se cometerán más profanaciones

A-Respecto a la proposición que usted hace de enviarme de sacristán a una parroquia, me permitirá usted le diga que el querer aparecer chistosos nos mueve con frecuencia a incurrir en despropósitos y simplezas

D-Poco a poco *rezador* alcaide. Usted que invita a rezar, todos los días el rosario a los que están bajo su férula, nos parece más a propósito para un sacristán que para un alcaide, aunque también entre los alcaides hay hipócritas. Y en esto, perdóneme V. no hay despropósito ni simpleza: en lo que hay ambas cosas de seguro, es en lo que usted practica

A-Bien conocidas son mis ideas liberales, que toda mi vida he profesado y vengo profesando. No soy neo (...) más aunque lo fuera, ni con ello ofendería a nadie, ni mucho menos menguaría en lo más mínimo mi honradez y buen nombre, a parte de que obraría en uso de mi incuestionable derecho, del mismo modo que está perfectamente dentro del suyo cualesquiera que sustente las doctrinas opuestas

D- Cierto: más si fuera V. neo, nosotros pediríamos que lo separaran a V. de su destino, porque en esta época, y cuando hay liberales muy honrados que se están muriendo de hambre, sería de todo punto injusto que un neo comiera a boca llena. (...) Está V. servido y complacido (...) procure no equivocarse, sobre todo al pasar las cuentas del rosario"[821]

La decisión del ayuntamiento de contratar a un sacerdote para la prisión puede ser un indicio del talante conservador del consistorio en los últimos meses de 1869, tras los intentos de sublevación protagonizados por republicanos durante el verano de ese mismo año, máxime si tenemos en cuenta que la plaza de capellán no estaba dotada desde 1867. Desde luego, con esta decisión queda claro que para algunos sectores de la sociedad la

[821] La carta del alcaide Juan Antonio Guillén fue publicada por el periódico *La Revolución* del 26 de agosto de 1869, que en ese mismo número se encarga de contestarla. Para apreciar mejor los fundamentos de ambas parte hemos optado por situarlos en forma de "diálogo". Aunque la documentación municipal no menciona nada sobre este aspecto, en una misiva escrita por el gobernador de la provincia y dirigida al primer edil (fechada el 21 de octubre de ese mismo año), se insta tanto a la autoridad municipal, como a la penitenciaria a que colaboren entre si para conseguir "que las cárceles sean lo que deben ser y no un foco de inmoralidad y desaseo como desgraciadamente son actualmente casi todas las de España". AMA. Correspondencia, Arm. 53, T. II, 1869

libertad de cultos se circunscribía a una mera tolerancia religiosa. Por otro lado también es evidente que la religión católica seguía siendo considerada como una panacea efectiva para preservar la integridad moral de los individuos. Pese a que los valores secularizadores de la revolución intentaban afirmarse apelando a la libertad de cultos, en este caso prevaleció una vez más al apego hacia catolicismo tradicional. Así pues, los graves problemas de salubridad y la posible reinserción social de los presos se paliaron con una media sencilla, barata y tradicional: la contratación de un nuevo capellán. Se manifiesta de esta forma esa doble moral tan característica en la burguesía decimonónica, pendiente de cubrir las apariencias eludiendo el enfrentamiento directo con una realidad social que empezaba a no conformase con frases utópicas relacionadas con el progreso, ni tampoco con los tradicionales mensajes eclesiásticos que instaban a la resignación. Por otro lado tampoco parece quedar en muy buen lugar la imagen de un clero que ajeno a cualquier sentimiento altruista, sólo respondía a un requerimiento del municipio si éste era remunerado[822].

Es algo arriesgado suponer, a partir de este dato, que el nuevo capellán fuera contratado por el conservadurismo imperante en la municipalidad, pero una vez más puede verse en esta medida cierta dificultad para separar la religión del ámbito institucional a pesar de los discursos que hablaban de la necesaria secularización. El ambicioso proyecto de regenerar a los presos se reduce, a falta de mayor capacidad de medios, a que estos mantengan de una u otra forma su vínculo con Dios a través del sacerdote. Así lo entendía por ejemplo Concepción Arenal que dedicaría especial atención al tema. Algunos de los artículos que escribió relacionados con la prisión y la beneficencia pueden aportarnos alguna pista sobre como concebía esta cuestión una parte del pensamiento progresista de la época, que puede calificarse de "racionalista deísta"[823]. En uno de ellos se ocupa precisamente del papel de la religión en las cárceles y de la función del capellán en estos establecimientos. Muchas de

[822] La petición de Rosa Ibáñez al Ayuntamiento de Alicante para que la ayudase en el reclamo de la partida de óbito de su marido, muerto en la cárcel de Valencia, evidencia el mismo talante por parte del clero. El capellán del presidio de esa ciudad indica respondiendo a la petición que "es indispensable que para expedir dicho documento se necesita un pliego de papel de sello y 9 reales de sus honorarios, más 2 sellos de franqueo, lo cual ascendía todo a 9 reales de vellón" Carta fechada el 8 de julio de 1869, AMA., Correspondencia, Arm. 53, TII, 1869

[823] LACALZADA DE MATEO, Mª.J.: *La otra mitad del género humano. La panorámica vista por*

las ideas expuestas por esta autora permiten comprender cual era la percepción del problema por parte un sector revolucionario que circunscribía la libertad de cultos a la tolerancia religiosa. Cuando defiende la retribución del sacerdote que presta sus servicios en la prisión aclara "que el clero, en su inmensa mayoría, se halla muy necesitado, y por regla general no podrá asistir a los presidios si no se le retribuye de algún modo"[824]. Además, Arenal considera que sus funciones no deberían limitarse a la cura de almas sino también a la enseñanza religiosa, la cual se "armonizaría" a su vez con la elemental. Sin embargo admite que la educación religiosa idónea sería "poco dogmática, extendiéndose más bien sobre la moral cristiana, tan pura y elevada". Respecto al culto, manifiesta que no debía obligarse a los confinados a asistir a las funciones religiosas, dada "la tolerancia de cultos establecida en la constitución del Estado"[825]. Las prácticas de cultos disidentes estarían por tanto consentidas en el establecimiento penal, habilitándose una sola capilla "para diferentes cultos con pequeñas modificaciones". Las únicas condiciones para que estas prácticas estuvieran permitidas serían que "estén en armonía con la moral, las leyes y los reglamentos de la prisión" y que se prohíba en "las penitenciarias toda propaganda religiosa, por haber demostrado la experiencia que da funestos resultados"[826]

Durante los años siguientes la situación del presidio alicantino no mejoró. Algunas alusiones al "patriotismo" por parte de los asistentes a las sesiones de cabildo instan a que "en cantidad de reintegro faciliten recurso con

---

Concepción Arenal, Atenea, Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga, 1994, pág. 17

[824] ARENAL, C.: "El culto en las prisiones y el clero castrense", en *Artículos,* pág. 176-182. En "Reforma Penitenciaria", indica además que el capellán debería cumplir una serie de requisitos como son "una moralidad intachable, una instrucción propia de su sagrado ministerio, que posea gran parte de los conocimientos que deben tener los empleados superiores de presidio y que sea examinado ante el mismo tribunal que ellos", en pág.82. En la obra de 1861, *La Beneficencia, la Filantropía y la Caridad,* Victoriano Suárez, Madrid, 1894, pág. 216-218 presenta el tema de la retribución al clero que lleva a cabo este tipo de tareas, desde otra perspectiva que incide en una falta de vocación. Se pregunta si "el "capellán pagado de la cárcel, del hospital o del hospicio ¿llenarán esta difícil y sagrada misión? No es nuestro ánimo ofender a ninguna clase. Sólo queremos decir que la abnegación no se puede exigir como un deber". La caridad es la única solución al dilema "¡Sería tan fecunda en buenos resultados una asociación filantrópica del clero, dividida en diferentes secciones, y donde, entrando voluntariamente, pudiese cada cual elegir la ocupación más en armonía con sus facultades! (...). ¡Qué bella sección en el boletín del clero de cada diócesis la que diese cuenta de las ventajas obtenidas; la que enseñara el modo de alcanzarlas!. (...) El sacerdote como el seglar necesita que un impulso externo venga a utilizar sus facultades interiores; que otra voluntad, no mejor, pero más enérgica que la suya, combinándose con ella, le revele su poder"

[825] Aunque no se indica la fecha, esta frase evidencia que el artículo fue escrito estando vigente ya la Constitución de 1876

[826] ARENAL, C.: "Reforma Penitenciaria", pág. 55-59

que cubrir las atenciones carcelarias", abriéndose una suscripción entre los presentes para que contribuyeran[827]. Pero, fuera de alguna de estas colaboraciones puntuales, se siguieron elaborando informes que constatan el "estado ruinoso y de inseguridad para los presos del edificio"[828]. Situación que se vería agravada por el hacinamiento y la sobresaturación propiciados por la existencia de un número elevado de presos carlistas[829]. Un artículo publicado por Eleuterio Maisonnave el 13 de octubre de 1889 en *El Graduador*, evidencia que la cuestión se encontraba en punto muerto pese a las continuas denuncias del estado ruinoso de la cárcel. La apelación a la falta de moralidad en los presidios seguía siendo una de las preocupaciones fundamentales:

> "Hacen bien en decir que nuestra cárcel es un padrón de ignominia. Allí viven seres humanos como pueden vivir solo bestias; allí sufre martirio el inocente, y de allí se fuga fácilmente el criminal: allí el hombre sano enferma; el limpio se mancha; el desgraciado se desespera; el delincuente se embrutece; la mujer deja de serlo; el joven se encanalla; la inteligencia se atrofia; la moral se avergüenza; la caridad se espanta; el amor patrio se abate; y el terror se apodera del ánimo al pensar que una desgracia, una infamia, un error o una mala pasión puede arrastrarnos a ese tugurio, baldón de un pueblo civilizado".

Una cuestión que trasciende el tema de la mejora del sistema penitenciario, pero que también se convertiría en objeto de polémica, fue la pena de muerte. Sin embargo su denuncia ante la sociedad no pondría de relieve las incoherencias revolucionarias. Al igual que la esclavitud y quizás con menos implicaciones político-económicas que el tema abolicionista, encontraría perfecto acomodo en los ideales regeneradores y filantrópicos así como en el discurso anticlerical tantas veces reiterado por la retórica septembrina.

Un texto que evidencia perfectamente ese ideal regenerador fue publicado en el diario republicano *El Nuevo Municipio, c*on el título de "La pena de muerte". En él se exponen los fundamentos para pedir su abolición. Un primer argumento incide en la idea de que "matar no es corregir" sino más bien "quitar de en medio, suprimir al delincuente". El sistema penal debería organizarse para "corregir la intención viciada y devolver al recto camino al

[827] Se recaudaron 2.817 pesetas. AMA, Cabildos, sesión del 17 de febrero de 1872
[828] AMA, Cabildos, sesión del 2 de marzo de 1873
[829] "No se pueden soportar los gastos que ocasionan los socorros que se dan a los muchos presos carlistas", AMA. Cabildos, sesión extraordinaria del 24 de octubre de 1873

criminal para que se convierta en un hombre honrado". Este planteamiento no existe en España, donde sólo prevalecen dos objetivos: "hacer *sufrir* al culpable en expiación de su delito, o bien suprimirle, quitándolo de en medio de la sociedad donde su presencia es una amenaza o un peligro". Uno de los argumentos más interesantes que pone de manifiesto este texto se centra en que la oposición a la reforma de este campo procede de "las ideas vulgares", según las cuales "la pena de muerte es la señal suprema de la acción de la justicia". En realidad "el vulgo no entiende que la pena debe dirigirse a la corrección o enmienda del culpable; entiende que la pena es una especie de ley del Talión, que tiene por objeto hacer sufrir al que ha hecho sufrir a otro injustamente o bien quitar de en medio al hombre que es peligroso para la sociedad". Vaticina que si se suprimen las ejecuciones se "oirá exclamar por todas partes: ya no hay justicia, ya los mayores crímenes quedan impunes". Así pues, "gran número de criminalistas" creen que "el presunto estado de cultura social" no permite que esta pena sea "completamente abolida"[830]. La erradicación de este castigo parte pues de "mentes elevadas", con un cierto nivel de educación, que les permite abstraerse de las pasiones, propias del pueblo, para ofrecer soluciones racionales a los problemas.

El Eco de Alicante también se pronunciaría en pro de la abolición a través de un poema de Ernesto García Ladevese, donde junto a las alusiones al progreso y la modernidad aparecen referentes religiosos para justificar su erradicación. La redención del culpable es un elemento que estipula el propio Dios:

¡Es cierto que en el siglo diez y nueve,
el redentor de pueblos oprimidos,
el noble siglo que a arrojar se atreve a reyes envilecidos;
el siglo del progreso
que viene a libertar a las naciones
del humillante peso
de un yugo que formaron las traiciones,
hoy que de *redención* el grito suena
del Norte al Mediodía...
hoy que rompe el esclavo su cadena,

[830] 20 de septiembre d e1873

y sacude su yugo..
¡ay! Será cierto que a la faz del día
aún se levanta el hacha del verdugo? (...)
en un cadalso infame ve que espira
el hombre por el hombre sentenciado,
y con horror admira
de que el mortal que la justicia aspira
la palabra de Dios haya olvidado.
Si de la libertad sonó la hora,
Y el sol de la justicia ya comienza,
a derramar su lumbre bienhechora,
caiga al suelo el cadalso sin demora,
símbolo de la ignominia y de vergüenza (...)
¡Quien creyera que el hombre es tan osado,
que así se atreve a arrebatar al hombre
lo que su Dios le ha dado!
Siempre que el hombre mata,
Siempre que un hombre ante la ley perece,
¡ay! una vida a Dios se le arrebata
porque la vida a Dios le pertenece"[831]

Referentes religiosos que implicarán directamente a la Iglesia, y más concretamente al propio Papa a raíz de las ejecuciones de los liberales Giusppe Monti y Gaetano Tognetti, que en su momento constituyeron un revulsivo anticlerical de primer orden, cuya impronta se dejaría notar en los periódicos, en el parlamento y en las conversaciones de los italianos. En ese país el asunto propiciaría la censura moral hacia el gobierno pontificio y el surgimiento de muchas voces que pedían la consideración de estos dos individuos como víctimas o mártires de la libertad italiana. Su decapitación en 1868 favoreció manifestaciones de protesta en todo el mundo católico, en las cuales eran reconocibles las motivaciones características del librepensamiento. Algunos diarios como *Il Gazzettino Rosa* encontrarían en esta ejecución un fundamento para rechazar "una religión que se sostenía con el patíbulo" y que por tanto se oponía al "siglo de la civilización"[832].

[831] 3 de marzo de 1871
[832] VERUCCI, G.: *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848—1876),* Laterza, Roma, 1996, pp. 200, 255, 284, 287.

El tema también repercutió notablemente en la opinión pública española, hasta el punto de que Roque Barcia, uno de los personajes más significativos de la revolución de septiembre, escribió una obra especialmente dedicada a esta cuestión. Ambas ejecuciones serían utilizadas como telón de fondo para criticar duramente las temporalidades del papado, y en general, poner de relieve a través de su apasionado anticlericalismo, la necesaria reforma de la Iglesia y el clero. El tono dramático utilizado por el autor en algunos pasajes de la obra pretende contraponer el mensaje de caridad y compasión evangélica que supuestamente debía presidir las decisiones de la Iglesia con la crueldad papal. Es además muy significativo que se presente a Pio IX como masón, lo cual favorece aún más el contraste entre un supuesto pasado tolerante y una actitud que llega hasta el extremo de la intransigencia con la pena capital:

¡Mastai-Ferreti! ¡Qué días tan amargos te esperan! Tú ahorcas al hombre; tú ahorcas a Cristo; tú crucificas al crucificado; tú eres más cruel que los sayones, que los escribas y que los fariseos; tú eres más sanguinario que los judíos (...). ¡Mastai-Ferreti! Cuando veas que tiembla, la Silla del Dios de Roma, cuando veas que esa Silla se hunde, no vuelvas la cara, ni preguntes a nadie: cuando eso veas, di a Pío Nono, a nuestro antiguo hermano, al masón de América: *tu silla se hunde entre dos espectros que chorrean sangre: tu silla de hunde* en el hoyo de dos hermanos tuyos, de dos masones, a quien tu mandaste cortar la cabeza: tu silla se hunde entre *dos cabezas cortadas"* [833].

Aunque no de forma tan dramática, *La Revolución* utilizó ese mismo tono para atacar la crueldad pontificia. En una de las muchas alusiones que se realizan sobre esta cuestión informa de que "la infeliz madre del mártir de la libertad, Gaetano Tognetti, al saber el trágico fin de su hijo, murió de repente, mientras el Pio IX rezaba un Ave María al mismo tiempo". El diario alicantino increpa al "representante del Divino Redentor" con un "NO MATARÁS", poniendo de relieve que con "la misma mano que ha firmado una sentencia de muerte" haya sido capaz de coger "después la Hostia". Lanza una pregunta retórica a todo el clero: "¿Es esa vuestra religión?. Paso a la luz de la razón, paso a luz de la verdad desde ahora en adelante"[834]. Igualmente *El Comercio*

[833] BARCIA, R.: *Cartas a su Santidad Pio Nono, precedidas por una carta que desde el otro mundo envían a su Santidad los masones Monti y Tognetti,* Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1869, pág. 20
[834] 10 de diciembre de 1868

hace hincapié en este asunto al señalar que "el Vicario de Jesucristo, juez a muerte contra su prójimo", no puede ser compatible con "los preceptos de caridad que Jesús predicó y enseño a los apóstoles"[835]

Algunos autores literarios, al igual que en la cuestión carcelaria, expresaron en sus obras su posición contraria a la pena capital. Hicieron pequeñas alusiones al tema, en la medida que lo permitían unas composiciones muy endebles desde el punto de vista de la calidad y de la profundidad en sus tramas. El caso de Pastor de la Roca es uno de los más significativos en este sentido. En su obra dedicada a narrar una experiencia espiritista invoca a "toda indulgencia, toda la compasión posibles por parte de la filantropía cristiana y del orden moral a favor del hecho que atenúe lo posible ese extravío, nunca bien cohonestado en fuerza de los más peregrinos pretextos y que imprime una mancha abobinable en la marcha de las sociedades modernas". Considera la pena de muerte como "un exabrupto antropológico proclamado como una triste necesidad por el puritanismo rutinario" que es necesario someter a "las tendencias moralizadoras del siglo regenerado por las cristianas máximas destinadas a salvar el mundo y sus destinos"[836]

También Nicasio Camilo Jover, en la presunta novela histórica, *Las amarguras de un rey,* cuya trama transcurre en el siglo XIII, expresaría su rechazo en ese sentido. Una de las escenas en que se anuncia la próxima ejecución del "merino del rey" es aprovechada por el autor para expresar directamente su pensamiento. Al describir el momento cumbre, comenta que se siente afortunado de vivir en el siglo XIX, libre ya de la barbarie de épocas anteriores:

"Tendamos un velo sobre el horrible cuadro que en aquel momento debería ofrecer la plaza de Triana a nuestros ojos que han tenido la dicha de abrirse a la luz, cuando el sol de la libertad y la antorcha de la civilización no se ven empañados por el humo de las hogueras en que los hombres hacían perecer a sus hermanos"[837]

[835] 29 de diciembre de 1868
[836] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Adoración o los sufrimientos en la otra vida,* Alicante, 1875, pág. 59
[837] JOVER, N.C.: *Las amarguras de un rey,* Imprenta de *El Comercio,* Alicante, 1868, pág. 359

II.2. La esclavitud: obstáculo a la modernidad

La revolución de 1868 actuó como detonante del proceso abolicionista. La esclavitud y su erradicación radicalizarían especialmente el panorama político español, convirtiéndose en objeto de debate en la opinión pública española. Su abolición, aprobada el 24 de diciembre de 1872 por el Gobierno de Ruiz Zorrilla para la isla de Puerto Rico[838], fue asimilada como uno de los objetivos revolucionarios. Carlos d´Alzina señala que este proyecto presentaba influencias del krausismo especialmente evidentes en el ideal de estructuración territorial resultante de su aplicación. Partía de una concepción social configurada como un conjunto de asociaciones, en el que cada una de ellas tenía vida propia y colaboraba con las demás en un plano de igualdad. La sociedad en su totalidad estaría formada por la federación de asociaciones, organizada no de forma jerárquica sino bajo el utópico concepto de la "federación global de la humanidad". No se trata sin embargo de una estructura federal sino que se seguían las directrices de un "universalismo unitario"[839]. Era por tanto un tema en el que se acomodaban perfectamente los ideales de "libertad, igualdad y fraternidad", y en cual, a diferencia del sistema penitenciario, muchos de los argumentos proabolicionistas podían manifestarse gratuitamente, sin la exigencia de una consecuencia práctica derivada de adoptar dicha opción. En este caso las incoherencias de un discurso idealista, no contrastaban tanto con una realidad inmóvil.

Las tesis abolicionistas eran apoyadas por los elementos más avanzados del progresismo, entre los que destacan los republicanos. *La Sociedad Abolicionista Española,* estuvo integrada por nombres tan representativos como José María Orense, Fernando de Castro, Emilio Castelar, Pi y Margall, Salmerón, Figueras o Francisco Giner de los Ríos[840]. Frente a

[838] La ley de abolición de la Esclavitud en Puerto Rico, determinaba entre otras cosas la indemnización a los poseedores de esclavos, mientras que la sancionada en marzo de 1873 expresaba a demás en su articulado que "los libertos entrarán en el pleno goce de los derechos políticos a los cinco años de publicada la ley en la Gaceta de Madrid". En el artículo 8º el gobierno también se comprometía a "atender las necesidades de beneficencia y de trabajo que la misma hiciese necesaria", NAVARRO AZCUE, C.: *La abolición de la esclavitud negra en la legislación española, 1870-1886,* Instituto de Cooperación Iberoamericana, Cultura Hispánica, Madrid, 1985, pp. 265-267.

[839] En el Proyecto de Constitución Federal Puerto Rico y Cuba hubieran sido consideradas de inmediato como Estados de la Federación lo cual suponía prerrogativas como gobierno propio de los Estados Federales, levantar empréstito o emitir deuda pública, así como también regular su organización territorial y administrativa. D´ALZINA GUILLERMETY, C.: *Evolución y desarrollo del autonomismo puertorriqueño. Siglo XIX,* San Juan, Puerto Rico, 1995, pág. 94 y 95

[840] Esta sociedad no había cesado en su campaña para lograr la ley definitiva y demandaba que, por lo

ella se situaba *El Centro Hispano-Ultramarino de Madrid* impulsado por los hombres más destacados del partido alfonsino, junto a destacados miembros de la nobleza española. Representaba los intereses del mundo de la propiedad, lo cual explica su más enérgico rechazo a cualquier medida abolicionista, generalmente bajo el argumento de que todavía no había llegado el momento idóneo para acometer una reforma de ese calibre, apelando por tanto a la prudencia[841]. Este *Centro* también tendría su sede en otros puntos del país entre los que se incluye Alicante[842].

Una de las iniciativas más destacables de la *Sociedad Abolicionista* fue la presentación de una exposición al Senado y al Congreso pidiendo la erradicación de la esclavitud. Un objetivo que sólo se consiguió a medias ya que como hemos indicado sólo se abolió en Puerto Rico, mientras que no prosperó el tema en Cuba, que en realidad era la base del problema. A pesar de todo, la Corporación Municipal alicantina quiso felicitar al gobierno por las reformas de ultramar y en especial por el proyecto de ley de abolición de la esclavitud en Puerto-Rico, proponiendo asimismo que se dirigiera una exposición a las Cortes para que aprobaran dicho proyecto. Sin embargo no todos los concejales estuvieron de acuerdo en secundar la iniciativa del concejal republicano Manuel Chápuli Guardiola. Algunos como el monárquico Juan Alted Navarro, "por si y en nombre de sus amigos políticos en el Ayuntamiento, manifestó que no era antirreformista y sí partidario de la abolición pero no en la forma en que ésta se propone al gobierno pues creía que debía ser gradual", un argumento que utilizó para votar en contra de la propuesta de Chápuli. Ambas posiciones ante el problema abolicionista denotan una vez más la existencia de unos intereses políticos distintos, con el discurso filantrópico-humanitario como telón de fondo. Diferencias que se encuadrarían en el debate en torno al alcance que debería tener el proyecto revolucionario. Tras la votación se impondría la propuesta de Chápuli, la más

---

menos se cumpliese fielmente la "Preparatoria". Elevaría al gobierno varias *Memorias* para alcanzar sus objetivos. En la que fue presentada el 26 de noviembre de 1871 se demandaba "la abolición inmediata de la esclavitud de los negros y la promulgación de una ley que definitivamente concluyese con la servidumbre que en las Antillas subsistía, a pesar de los mandatos de las Juntas revolucionarias de 1868, de la proclamación de los derechos naturales del hombre en la Constitución de 1869, de los solemnes compromisos de las últimas Cortes Constituyentes y de la palabra empeñada por el gobierno ante los gabinetes extranjeros", NAVARRO AZCUE, C.: *La abolición de la esclavitud.....,* pp. 97-98.

[841] *Ibidem,* pág. 71

[842] Vid. *El Constitucional,* del 11 de febrero de 1873

progresista y la que evidentemente prevalecía entre el republicanismo[843]. El escrito enviado aludía a la "moral, a la justicia y a la dignidad humana" para felicitar al gobierno por las reformas de ultramar y muy especialmente por el proyecto de ley de la abolición inmediata de la esclavitud en Puerto Rico, rogando a las Cortes que "inspirándose en tan nobles sentimientos concedan la aprobación de este proyecto para que desaparezca de los dominios españoles la denigrante mancha de la esclavitud toda de la humanidad". Quince días más tarde se recibía una comunicación del gobernador civil transcribiendo un telegrama del presidente del Consejo de ministros, agradeciendo la felicitación del cabildo alicantino[844].

Junto a la actitud proabolicionista de las autoridades municipales también existía una corriente de opinión, que ajena a intereses económico y políticos y teniendo más en cuenta argumentos de índole religiosa y moral, abogaba claramente por la erradicación de la esclavitud. Una muestra de ello es la instancia de 205 vecinos de la ciudad enviada al Ayuntamiento. La fecha en la que fue suscrita, febrero de 1869, indica que se consideraba una materia de primer orden entre las reformas que pretendía acometer la revolución. En ella se reclamaba "con el más profundo respeto a las Cortes Constituyentes, a través del Ayuntamiento popular", la abolición inmediata de la esclavitud, "borrón de España y deshonra de la gloriosa revolución de septiembre" [845]. El ayuntamiento decidió, en esta ocasión por unanimidad, "elevar la exposición que se demanda tan luego como se reúnan las Cortes"[846]. En este mismo sentido anunciaba *El Eco de Alicante* la fundación de la *Sociedad de señoras protectoras de los esclavos*, con un fin eminentemente benéfico y cristiano. Las mujeres de esta asociación madrileña invitaban a las del resto del país a ingresar en ella ya que "simpatizando con las desgracias del esclavo" pueden "emplear la legítima influencia que les corresponde en el seno de la familia a favor de la abolición inmediata de la esclavitud"[847].

---

[843] AMA. Sesión Ordinaria celebrada el 3 de enero de 1873. El resultado de la votación fue de 10 sobre cinco. Apoyaron la propuesta de Manuel Chápuli, los concejales Dols, Gomis, Senante, Santandreu, Carratalá, Esteve, Morante, Carreras y Heredia. Mientras que los "amigos políticos de Alted eran los concejales Chorro, Celdrán,, Campos y Galindo
[844] AMA. Sesión ordinaria del 17 de enero de 1873
[845] AMA. Correspondencia oficial, 1866-1870 (1 de febrero de 1869)
[846] AMA. Cabildos, Sesión 8 de febrero de 1869
[847] En su número del 29 de marzo de 1871

Algunos periódicos locales también expresaron su ideario antiesclavista. Un artículo publicado en *La Tertulia* evidencia la identificación del abolicionismo con la modernidad. De la manifestación antiesclavista acontecida en Orihuela en enero de 1873[848], deduce el citado periódico que "las ideas modernas se abren paso hasta en aquellas localidades donde el espíritu oscurantista y retrógrado cuenta con poderosos elementos". Precisamente "allí donde el poder clerical no reconocía límites y era inútil pelear contra un baluarte sobre sólidos cimientos acostados" se han visto reflejados los efectos reformadores de la revolución. La manifestación secundada por unas 3.000 personas que recorrieron las calles de la población acompañadas por una "escogida banda de música" constituye para el citado periódico un "testimonio elocuentísimo" de que "las viejas ideas pierden terreno". Por su parte *El Eco de Alicante* en uno de sus números hacía referencia a una exposición que la sociedad abolicionista de Inglaterra envió al rey de España, evidenciando que el "gran litigio social de la libertad y la esclavitud, está siendo juzgado por la civilización y por la historia". Añade que "la ciencia y el sentimiento, la cabeza y el corazón, la ley de la naturaleza y la ley de la moral, la sociedad y la religión, han intervenido de consuno en esa condenación universal que la humanidad ha lanzado contra la sangrienta mancha de la esclavitud". Efectivamente estas son algunas de las razones argüidas por el citado documento donde se afirma que "la esclavitud no tiene apoyo en el cristianismo" y que ha sido condenada por "el Divino fundador de nuestra religión". El comité inglés, autor de la exposición, aduce como razones de peso el hecho de que "la Iglesia católica la ha condenado desde su origen" y que países como "Inglaterra, Francia, Dinamarca, Suecia, Holanda y los Estados Unidos la han abolido" ya. *El Eco*, comparte estos argumentos filantrópico-religiosos-morales, pero además se muestra sumamente pragmático, al añadir un nuevo elemento que justificaría la erradicación en España de esta lacra de la humanidad: la estabilidad monárquica. El periódico evidenciando su afinidad hacia éste régimen afirma que "todas las naciones, hasta la más sabia república del nuevo mundo, honor del progreso social, han caído en el negro crimen de la esclavitud del hombre,

[848] El 23 de enero de 1873 se celebró un "grandioso meeting" a escala nacional, "bajo los auspicios de la *Sociedad Abolicionista*, para que se agilizase la puesta en práctica de la ley de abolición recién presentada en el Congreso. NAVARRO AZCUE, C.: *La abolición de la esclavitud...,* pág. 136

menos Italia. Ningún príncipe de la casa de Saboya ha reinado sobre esclavos", por tanto el rey no debería "constituir una sola y tristísima excepción de estas gloriosas tradiciones de su familia. Amadeo de Saboya no puede consentir esta mancha en la historia de la dinastía". El diario reitera razones de estabilidad política al señalar que si "nada significara el sostenimiento de la esclavitud del hombre en el país que se levantó al grito de libertad y de justicia", existirían "poderosas razones tocantes al afianzamiento de la dinastía que hemos creado" para "inclinar el ánimo de su majestad a acometer con enérgica iniciativa la resolución del problema". Un acto de justicia como ese propiciaría "las simpatías del mundo civilizado y la buena voluntad de Inglaterra y Estados Unidos" que a partir de ese momento se convertirían en un "firme apoyo del porvenir de esa dinastía que ha venido a ser el complemento de nuestra revolución política"[849].

Un pragmatismo que desaparece por completo en el diario republicano *El Municipio.* En diciembre de 1872, este periódico analiza el decreto abolicionista del gobierno y la reacción de los "negreros" que "van de un lado a otro recogiendo firmas" y se pregunta "quiénes son los que tan alarmados se encuentran sobre tales reformas". Evidentemente "los que tienen esclavos por vender; los que trafican ¡oh infamia! con carne humana; los que han acumulado grandes riquezas a la sombra de la trata" y también "algunos imbéciles e inconscientes que creen de buena fe en esas alharacas de los llamados conservadores". Contrapone la incoherencia de algunos socios del "Circulo Católico que haciendo gala de un hipócrita cristianismo apoyan con su influencia el sostenimiento de esta afrentosa mancha llamada esclavitud"[850]. Sin embargo, la Iglesia como institución la rechazaría. *El Comercio,* informa en este sentido sobre una reunión que tuvo lugar del Sociedad abolicionista en la que habló "un señor sacerdote para demostrar que la idea de la abolición de la

[849] *El Eco de Alicante,* 10 de marzo de 1871

[850] Cfr. Con otro diario republicano como *La Revolución,* del 22 de diciembre de 1868, que también pone de manifiesto la incoherencia que implica en país que "se encarece de ser católico por excelencia" el mantenimiento de la esclavitud, evidenciando que "no existe sentimiento alguno humanitario". Acusa especialmente a "esa turba de neocatólicos que a toda hora tiene en su boca las palabras *caridad y amor al prójimo*, entre cuya turba se encuentra la multitud de beneficiados, canónigos, obispos, arzobispos y cardenales y veamos como cumplen las máximas de *amor al prójimo* que repiten sin cesar en público y en privado"

esclavitud era hija del cristianismo y que la iglesia católica, depositaria de la doctrina del redentor, siempre había anatemizado dicha esclavitud"[851]

En "La moral blanca y la moral negra", escrito por Concepción Arenal, se incide en el problema desde el ángulo de la moralidad, poniendo igualmente de relieve el rechazo de la Iglesia hacia la esclavitud. Afirma que "todo el mundo conviene en que la *teoría de la esclavitud* es una cosa injusta, inicua, horrible, impía, un *hecho sin derecho,* la Iglesia la anatematiza, en nombre de Dios, los filósofos en nombre de la razón, los juristas en nombre del derecho, los hombres de conciencia en nombre de la moral, los estadistas en nombre de la economía". Todas estas condenas conformarían la "moral blanca", abolicionista y basada en fundamentos de orden religioso, moral y jurídico. En cambio la "moral negra" no tiene justificación alguna. Sólo se rige por intereses productivos y económicos, defendidos por unos cuantos que quieren aplazar la abolición. Les invita por tanto, a que "salgan de su almacenes y de sus escritorios" y a que "cierren sus libros de caja y abran el de la ley de Dios"[852].

Más contundente se muestra el espiritista y republicano Antonio del Espino que en el mismo periódico escribe contra el "Abolicionismo gradual", que defiende *El Constitucional,* periódico liberal-conservador. Del Espino señala que no se pueden defender las medias tintas en un tema tan trascendental y hace hincapié en la incoherencia implícita en la afirmación de que "la abolición es buena" sólo si se desarrolla de forma paulatina[853]. Las conferencias celebradas en el *Círculo Republicano federal* y las tertulias republicanas sobre esta cuestión evidencian la plena identificación entre abolicionismo y republicanismo. En los diversos discursos que integraron las sesiones uno de los referentes mas utilizados para defender las tesis abolicionistas fue el cristianismo y la capacidad regeneradora de la revolución. En este sentido se expresaba Rafael Sevila quien afirma que la mayor parte de quienes secundaron "el grito de España con honra" creyeron que la "patria se regeneraría", sin embargo mientras el país no lograra borrar ese "baldón ignominioso de la esclavitud", no alcanzaría sus objetivos modernizadores. Amando Alberola aludió a Jesucristo al que consideraba "inspirador del espíritu

[851] 6 de enero de 1869
[852] *El Municipio,* 10 de enero de 1873
[853] *El Municipio,* del 25 de marzo de 1873

de nuestro siglo", afirmando la incompatibilidad entre sus doctrinas y el mantenimiento de la esclavitud en Cuba. Antonio del Espino intervino en las conferencia, criticando la escasa "concurrencia al acto, motivada por la dejadez". Para ilustrar su argumentación recurría a varios elementos: citas textuales del Evangelio en las que se alude a la igualdad entre los hombres por encima de la raza, el género o la religión; alusiones a otras naciones "modernas y civilizadas" que habían acometido estas reformas como Estados Unidos; e incluso a la Revolución francesa que debía constituir un ejemplo a seguir, con su lema "sálvense los principios y piérdanse las colonias". Del Espino añade que es necesario "darles la libertad a los negros, aunque no tengamos café, tabaco y azúcar". Se puede "pasar sin ellos, todo se puede conceder por contar con un hermano más en la familia humana"[854]. Precisamente la revista espiritista *La Revelación,* de la que Espino fue director y redactor, apelaba directamente a la sociedad que "se apellida cristiana" a que busque donde están sus sentimientos caritativos. "La semilla vertida por Jesús" no se encuentra "en una negra muchedumbre, defensora de la Iglesia que pide con desaforados gritos que se detenga la revolución y que no rompa el duro dogal que lleva al cuello el infeliz esclavo!, el soudra, el paria de la civilización!, animal que mora en el tugurio para que nos produzca café, azúcar y tabaco!!!!"[855]. Esta publicación incluye unos discursos "medianímicamente pronunciados por el médium J. Pérez del espíritu de Fernando Gavilá", que además de expresar su admiración por Castelar, resume la posición del republicanismo hacia el mantenimiento de la esclavitud en Cuba, vinculándola con Dios y el potencial regenerador de la revolución:

"¿Quién será el que se atreva a añadir una frase con la pretensión de hermosear el sentimiento de justicia que encarna el problema de la emancipación del esclavo?. Sólo a Castelar le estaba reservada la gloria de resolver ese problema, porque Castelar señores, es el alma de la generación presente, es la vida de ese cuerpo llamado humanidad que se perfecciona y amolda a la hechura de Dios, y es, en fin, la lira del siglo XIX que eleva sus armoniosos acentos a la religión del altísimo (...). La esclavitud en Cuba sería el Circo de la Babilonia antigua con su barbarie: y nuestro pueblo tendría una cuenta abierta para con el porvenir que, irremisiblemente, tendría que pagar, porque los fallos de la providencia son

[854] *El Municipio,* 3 de marzo de 1873
[855] *La Revelación ,* 10 de febrero de 1873

irrecusables (....). La revolución hubiera sido una utopía como es la sombra y la luz en un mismo espacio sin un cuerpo interceptor, porque no puede concebirse que, alumbrando el Sol esplendente de la libertad para todos los españoles dejase de alumbrar para los españoles de las Antillas, ese miembro de nuestro cuerpo y fibra palpitante de nuestro corazón (....). La república se hubiera asfixiado de pesadumbre sino hubiere compartido generosamente la libertad con los negros, con esa raza desgraciada a quien debemos rescatar aún a precio de nuestra sangre, por que en su justicia resplandece la república federal y la honra de los españoles"[856]

La literatura provinciana de la época también se haría eco del tema esclavista. En este caso se difumina el referente político en favor de argumentos de carácter más humanitario y en algunos casos paternalista. Poesías, folletines y pequeñas obras teatrales incluyen pasajes relacionados con el tema. Eleuterio Llofriu y Sagrera, adscrito al ala del republicanismo de carácter más conservador, adopta frente a la cuestión de los "negros" una posición ambigua, que en realidad también está vinculada con una falta de calidad y voluntad creativa y estética característica en la extensa bibliografía de este autor. En su obra dedicada a narrar los acontecimientos que marcaron la insurrección federal perfila a uno de los personajes más "ruin y despreciable" como un comerciante de esclavos, dedicado a "ese tráfico criminal"[857]. En *Gloria, Dinero y Mujer,* expresa ese talante paternalista y también racista al distinguir dos tipos de "negros" en virtud del grado de civilización. Más que de esclavitud parece estar describiendo las características de un animal doméstico, cuando alude a los "negros dóciles, serviciales, fieles y cariñosos", que con "gusto se sacrifican por el que les ha hecho algún un beneficio". Llofriu atribuye estos rasgos al hecho de haber recibido instrucción y lograr "conquistarse una posición al amparo de las leyes". Sin embargo también los hay que "repelen toda idea que tienda a esclarecer su inteligencia y que no obedecen más que a instintos ciegos de una naturaleza no modificada por las costumbres, por las leyes, ni aún por principios religiosos"[858]. En la obra teatral *El Insurrecto Cubano,* aparecen contrapuestos racismo e igualdad, utilizando como telón de fondo la situación de la isla en 1870, un tema con grandes posibilidades para profundizar en la cuestión y que sin embargo no "supera la

[856] *La Revelación,* 25 de enero de 1873
[857] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Insurrección Federal....,* pág. 124, t. I

mediocridad general del autor"[859]. Uno de los personajes afirma que "los negros son mala gente y se debe sospechar", mientras que otro presenta al "negro" como "hijo de Dios" cuya "alma es como la mía". Añade que "no hay más que una raza, como hubo un Dios en la cruz. Quien al pobre negro ofende, niega de Dios el poder que hermanos nos quiso hacer".

Más comprometido aparece Rafael Campos Vasallo en sus poesías dedicadas a la abolición de la esclavitud. En una de ellas alude al castigo divino impuesto a un tratante de esclavos que ajeno a cualquier noción humanitaria se muestra desafiante. Su actitud recibiría el justo castigo. Dios a través de una tormenta hundió el barco en el que viajaban los esclavos y estos cantan agradecidos al ser rescatados:

"Que intente quien quiera robar mi tesoro,
A audacia como ella va en pos.
Yo aquí desafío las furias del mundo,
Las furias de Dios"
Zumbando a lo lejos el trueno terrible,
El canto blasfemo también repitió,
Y al cielo tendiendo mil negros vapores,
Su azul enturbió" (...)
Los negros a bordo del buque crucero
Que a caza del otro corriera veloz
En himnos gloriosos al Dios de los mundos
Alzan su voz (....).
Y un ángel, hendiendo los aires sutiles,
Cantó del crucero magnánimo en pos;
«Quien busca justicia del mundo en los antros
Demándela a Dios»"[860]

[858] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Gloria, dinero y mujer...,* pág. 54
[859] RÍOS CARRATALÁ, *Románticos y Provincianos..,* pág. 106
[860] CAMPOS VASALLO, R.: "El Negrero,", en *Mi Album,* Imp. Viuda de Juan J. Carratalá, Alicante, 1870, pp. 11-13. En otro poema titulado "A la abolición de la esclavitud", expresa su posición ante esta cuestión en los siguientes términos:
"¡Basta de esclavitud, basta!, ¡Concluya
El dominio del hombre sobre el hombre
Enaltezcamos del Señor el nombre,
Y gritemos, juntando nuestras manos,
«Todos hijos de un Dios, todos hermanos»", en pp. 21-23

II.3. De la caridad a la beneficencia

Durante todo el siglo XIX la pobreza fue considerada como un mal social inevitable. Las soluciones destinadas a paliarlo se circunscriben al concepto de "caridad", con todas las connotaciones cristianas que esto supone. Aunque en el periodo analizado esta cuestión puede estudiarse desde varios enfoques, hay que partir de un premisa fundamental: no existía una red asistencial organizada desde el Estado, lo cual impedía que los proyectos reformistas en torno a la beneficencia o la filantropía fuesen ajenos a esas connotaciones, que en el fondo expresaban el problema de la desigualdad humana como un elemento inherente a la propia esencia de la humanidad y no como un mal que era necesario erradicar en virtud de una mayor justicia social. El objetivo sería pues identificar en este campo los avances en materia de secularización y en que proporción se mezclan las pervivencias y las nuevas formas de organización social.

Un primer plano nos acercaría a la consideración tradicional de la caridad desde la perspectiva del catolicismo, partiendo de que la Iglesia monopolizaba todavía en esa época la dirección de las conciencias. En este sentido hay que tener en cuenta que junto a la consideración de la caridad como una de las tres virtudes teologales, que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos, las obras benéficas eran utilizadas por muchos fieles como elemento de redención, es decir, una moneda de cambio para alcanzar una mejor situación en la eternidad, jugando además un papel importante la resignación y la aceptación del orden social. En este sentido puede decirse que la caridad católica sería un eficaz instrumento a la hora de preservar ese orden y aceptar de facto la desigualdad social.

Por otro lado tendríamos algunas iniciativas o propuestas por parte de las autoridades y personajes locales influyentes encaminadas a suplir el papel que tradicionalmente había ocupado la Iglesia en materia asistencial. La necesidad de emancipar este campo de la influencia eclesiástica respondía a un deseo de que modernización y el progreso alcanzara también a los más pobres. Estos ideales chocarían con una mala situación económica, una total desarticulación y falta de proyectos, junto a un espíritu paternalista muy atento

a la temida inestabilidad social. En la mayor parte de los casos los intentos de solucionar el pauperismo local quedarían en meras iniciativas individuales con una escasa efectividad y vigencia temporal. A pesar de la reiterada voluntad de cambios seguiría perviviendo, también en este caso, la noción de caridad cristiana.

Por último cabría ubicar los actos benéficos dentro de la mentalidad burguesa. La doble moral, la necesidad de ofrecer una imagen correcta en el escaparate de la sociedad o la importancia otorgada a los gestos frente a los sentimientos, favorecían que muchas de las iniciativas destinadas a paliar la pobreza se convirtieran en una excelente excusa para ver y ser vistos.

BIBLIOTECA VIRTUAL

II.3.1. Caridad e Iglesia

Como se ha señalado anteriormente el ejercicio de obras benéficas ha estado tradicionalmente ligado a la acción social de la Iglesia. En el apartado dedicado a los testamentos puede observarse que este elemento se encontraba muy arraigado en la sociedad decimonónica, aunque se advierten signos evidentes de secularización, que apuntan hacia una concepción de estas obras, más desinteresada y desarraigada de una función religiosa destinada a reservar un lugar en el más allá. Si abandonamos el plano individual para centrarnos en el colectivo se constata que el referente religioso también incluía un móvil funcional de carácter más terreno. La vieja noción reverencial de la pobreza, propia de la mentalidad cristiana occidental, se fundamentaba en un juego tácito entre ricos y pobres donde cada cual asumía su cometido social: los pobres su derecho a exigir la caridad, con escrupuloso respeto a las desigualdades y normas establecidas, y los ricos el deber de practicarla según su disponibilidad económica[861]. La idea de que los pobres debían aceptar su status social por designio divino favorecía la estabilidad social. Desde esta perspectiva tanto la pobreza como la riqueza dependían de Dios, de modo que cada cual debía ocupar el lugar designado por la providencia sin demasiadas aspiraciones de cambio. Este pensamiento enlazaba perfectamente con el ideario conservador según el cual la desigualdad social era un elemento inherente a la naturaleza, así pues la

[861] MAZA ZORRILLA, E.: *Pobreza y beneficencia en la España Contemporánea (1808-1936),* Ariel, Barcelona, 1999, pág. 16

separación entre ricos y pobres tendría un fundamento también natural. Desde esta perspectiva la caridad era una virtud teologal, cuyo ejercicio pleno exigía, como requisito previo, un esfuerzo de recristianización social y de afirmación de las ideas religiosas en todos los espíritus. Esta era la única forma de alcanzar no una igualdad social considerada como quimérica, ni tampoco la desaparición de la inevitable miseria, sino el triunfo de la fraternidad cristiana: es decir, de una situación en la que, sin alterar los principios del orden natural, todos los miembros de la sociedad contemporánea se comportarían como *verdaderos hermanos*[862]. Tampoco variarían mucho los valores que en este sentido desarrollaría el liberalismo. En este caso en vez de cifrar las expectativas de enriquecimiento exclusivamente en la providencia, se fundamentan en el esfuerzo individual. El rico había llegado a serlo por su capacidad para el trabajo, mientras que el pobre sufría las consecuencias de no haber trabajado lo suficiente.

El Semanario Católico fundado en 1870 y "fuente de primer orden para conocer la línea seguida por la jerarquía eclesiástica alicantina, de la que es portavoz oficioso"[863], alude en uno de sus números a la caridad como elemento de resignación y orden social, evidenciando la afinidad eclesiástica con los sectores más conservadores de la sociedad:

> "Atacando la propiedad se vulnera la sociedad por sus cimientos (...). La propiedad, gran base de la sociedad, tiene su salvaguardia en el catolicismo y su proclamación muy alta en la doctrina católica (...). El pobre debe trabajar para sustentarse, y en la imposibilidad de trabajar, debe implorar la caridad del rico, llevar con paciencia y resignación la indigencia y las privaciones de su condición (...) No se crea por esto que el rico sea más afortunado por vivir en la abundancia. Según la Verdad Eterna, son más felices lo que gimen, sufren y carecen de bienes temporales[864]

El sacerdote alicantino Juan Chaumel también constituye en este sentido un ejemplo relevante sobre cual debía ser la función de la caridad en la sociedad. A raíz de los acontecimientos de 1873 en Alcoi, Chaumel elaboró

---

[862] PÉREZ LEDESMA, M.: "Ricos y Pobres; Pueblo y Oligarquía; Explotadores y Explotados", en *Revista de Estudios Constitucionales....,* pág. 69. Vid. ANDRES GALLEGO J.: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España,* Espasa Calpe, Madrid, 1984, pág. 27

[863] MORENO SÁEZ, F.: *La prensa.....,* T. II, pág. 389

[864] *El Semanario Católico,* 13 de diciembre de 1873

"sentidas pláticas sobre el valor y premio de la limosna, y predicó para hombres solos una serie de conferencias, cuyo objeto era probar que la ciencia es impotente para resolver la árida situación social tan debatida en nuestros días y que ésta únicamente tiene completa y segura solución en la práctica de la moral católica, que prescribe la caridad a los ricos y la resignación a los pobres"[865]

II.3.2. Entre la caridad cristiana y la filantropía

Estamos en una época en la que los sectores más desfavorecidos no han desarrollado una conciencia propia sobre su situación. Existe todavía una idea difusa en torno a la injusticia y la capacidad de reivindicación social[866]. El propio concepto de pueblo hace referencia a un grupo social diferenciado por la conciencia de estar injustamente discriminado en el reparto de la riqueza social, pero también adquiere en los escritos de la época un carácter ecuménico cuando utópicamente se propugna un cambio social elaborado a medida de la burguesía[867]. La solución al problema del pauperismo se contemplaba por tanto desde una perspectiva paternalista que integraba los viejos principios católicos relacionados con el ejercicio de obras de caridad cristiana, limosnas y asistencia, junto a la concepción burguesa de escaparate social -la caridad otorgaba una buen imagen de cara a los demás- sumándole la idea de progreso esgrimida por quienes vaticinaban transformaciones sociales, siempre que se encuadraran en el orden burgués. La mezcolanza de colectivos y objetivos dirigidos a erradicar el pauperismo será pues la tónica dominante. Como señala Fernando Díez refiriéndose a los asilos, "la peculiar combinación de la necesidad de regulación de sistemas de intervención diferentes y la escasa diferenciación del aparato institucional, provocaba una peculiar mezcla de los criterios de intervención que limitaba su efectiva

[865] RICO GARICÍA, *Op. Cit.* pág. 373

[866] PÉREZ LEDESMA, M. afirma que la I República fue un momento de "grandes esperanzas" para el obrero, el momento en que éste se desarrollaría en "plenitud de su ser". Sin embargo "las reformas anunciadas no se llevaron a cabo". Sólo en las décadas finales del siglo XIX y en los primeros veinte años del XX aflorarían unas concepciones ideológicas y un "mundo unido por unos objetivos y un lenguaje comunes, con una misma bases social, enfrentado a problemas similares y dotado de medios de acción parecidos". *El obrero consciente,* Alianza Universidad, Madrid, 1987, pp.11 y 253

[867] Se trata de un pensamiento que posteriormente, con la evolución del movimiento obrero, tendrá plena vigencia en la fundación de Círculos Católicos con un marcado carácter interclasista con "un propósito expreso de reunir todas las fuerzas sociales y, en especial, las que protagonizaban el problema obrero por ambas partes", en ANDRÉS GALLEGO, *Op. Cit.* pág. 160

aplicación o, al menos laminaba gravemente su efectividad". La "asistencia, educación y reeducación moral, instrucción laboral, represión y disuasión"[868], son algunos de los elementos que integran el panorama asistencial decimonónico.

Frente a la tradicional imagen de la caridad católica, encontramos que el Estado liberal, sin renunciar al catolicismo, fue progresivamente "desacralizando" la pobreza que perdería paulatinamente "su aureola piadosa para convertirse en prototipo de la contestación social y semillero de delincuencia". Atrás quedarían por tanto "los tiempos en que los pobres simbolizaban la imagen de Cristo en la tierra y, en cuanto medio para asegurar el más allá y las recompensas celestiales, sus coetáneos tenían la obligación de auxiliarlos y remediar sus necesidades". Delante una nueva concepción del pauperismo que combina, conformidad, paternalismo y anhelos de reinserción. Orden público, "tranquilidad de conciencia y afanes aleccionadores se esconden en la nueva sensibilidad que propugna la asistencia material al pobre"[869]. En líneas generales pueden identificarse una serie de estrategias basadas en la generación de soluciones puntuales a problemas puntuales, reduciendo el esfuerzo asistencial a paliar los efectos de la pobreza y amortiguar en lo posible el conflicto social[870]

La documentación consultada refleja en numerosas ocasiones la preocupación y actuaciones del Estado para mitigar el pauperismo local. Junto a los deseos de aliviar las malas condiciones de vida de muchas personas también se observa un afán por tener a esa parte población controlada. Ya en 1856 un *Interrogatorio* que debía llevarse a cabo por los Ayuntamientos a instancias del Gobierno civil, incluía entre sus preguntas algunas relacionadas con los establecimientos de beneficencia, la cantidad de pobres existentes en la ciudad y "en que proporción se halla la clase pobre con la rica". Las respuestas de esta encuesta apuntan tres centros asistenciales[871], doscientos pobres y "una proporción de ochenta por ciento". El interés por encuadrar a la población en función de su nivel económico seguirá presente durante el

---

[868] DIEZ RODRÍGUEZ, F.: *La Sociedad desasistida. El sistema benéfico asistencial en la Valencia del siglo XIX,* Diputación de Valencia, 1993, pág. 230
[869] MAZA ZORRILLA, E.: *Pobreza y beneficencia.....,* pp. 16-17
[870] TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad....,* pág. 110
[871] Hospital de San Juan de Dios, Casa de Socorro y Casa de niños Expósitos. AMA. Indeterminado,

Sexenio como evidencia la definición de pobre que a efectos administrativos se propone en una de las reuniones del cabildo: "Se considera pobre en el término municipal de Alicante para los efectos de adquirir las cédulas de empadronamiento a los vecinos que no paguen más de 40 reales mensuales de alquiler de casa y a los criados que no perciban más de 30 reales mensuales de salario"[872]

Tras el estallido revolucionario una de las primeras medidas adoptadas por el Gobierno Provisional estuvo relacionada con la beneficencia. El Real Decreto de 11 de Octubre de 1868 firmado por el entonces Ministro de Gracia y Justicia, Antonio Romero Ortiz ordenaba que quedasen disueltas "las Asociaciones conocidas con el nombre de San Vicente de Paúl", procediéndose a la incautación "de los libros, papeles y fondos que, siendo propiedad de las mismas, existan en poder de sus Presidentes, Secretarios o de cualquiera otra persona".

Concepción Arenal alude, desde su particular visión, a la labor asistencial desarrollada por esta Asociación en todo el país y a las "funestas" consecuencias que tendría para los pobres españoles la puesta en práctica del un decreto gubernamental que en su opinión imponía "su voluntad sin razonarla", dejando a "sesenta y cinco mil pobres, sin socorro y sin consuelo". Su testimonio resulta muy elocuente en torno al concepto difuso que se tenía en la época sobre las asociaciones benéficas. Por una parte se deseaba promover una beneficencia de carácter civil, pero sin renunciar necesariamente, como en el caso de Arenal, a canalizar el sentimiento religioso hacia fines humanitarios, "no dogmático-confesionales"[873]. Se entiende así que pese a sus intentos por promover una labor asistencial civil, cuestione la medida gubernamental interpretándola como el fruto de la presión ejercida por la opinión pública con quien "hay a veces que transigir para evitar mayores males". En la defensa que Concepción Arenal hace de la Asociación resulta evidente un cierto paternalismo, habitual en la moral de la época, que

1866-1870, 4 de diciembre de 1856

[872]AMA, Cabildos, sesión ordinaria del 13 de abril de 1871

[873] Mª. JOSÉ LACALZADA señala en este sentido que uno de los tópicos existente sobre la imagen de Concepción Arenal la presenta como una mujer católica, cuando su religiosidad estaba lejos del dogmatismo católico. *La otra mitad....., ,* pág. 88.

considera la obra de caridad como una forma de diluir la lucha de clases y de levantar la moral al pobre, de manera que el rico:

"....lejos de desdeñarle, le trata como a un amigo. (...) Ha causado grande admiración a todos que el pueblo no haya cometido más desmanes; que, abandonado a si mismo, haya respetado las vidas y las haciendas; que no haya declarado la guerra entre pobres y ricos, la más terrible de todas. Este resultado es efecto de muchas causas. Pero ¿no habrán tenido ninguna parte en él las Conferencias de San Vicente de Paúl?. Bien recordamos todos los que no somos jóvenes que había casa de vecindad en Madrid, que había calles por donde no podía pasar ninguna persona decentemente vestida sin exponerse a un insulto o a una burla. Y si ahora no sucede así, ¿no tendrán alguna parte en este progreso las Conferencias? Veinte años de ver entrar los señores y las señoras en casa de los pobres para hacerles el bien, ¿no habrá influido nada para disminuir la hostilidad que había entre los pobres y los señores, para que ese abismo abierto entre la *levita* y la *chaqueta* se ciegue con afecto y buenas obras en vez de cegarse con sangre? Veinte años en que miles de señores y señoras han depuesto en aras de la caridad el orgullo de su clase y han ido a visitar al pobre en su miserable albergue, ¿no habrán contribuido a extinguir el odio de clase, el más terrible de los odios? Nadie que haya visto como son recibidos en los barrios bajos, en las casas de vecindad, los *señores y señoras de San Vicente* pueden dudarlo"[874].

La contundencia del decreto puede ser interpretado como un deseo de secularizar la asistencia social, hubiese o no una opinión pública que demandase este objetivo en concreto. Dentro del proyecto revolucionario de modernizar al país este sería uno de los muchos aspectos que debían transformarse. Se trataba pues de trasvasar la "caridad sostenida por el espíritu religioso", en la que prevalecían las iniciativas individuales o de organizaciones

[874] ARENAL, C.: "La sociedad de San Vicente de Paúl y la Revolución" en *Artículos,* pp. 345-366. En *La Beneficencia, Filantropía, ...,* pág. 229 también hace un discurso interclasista cuya protagonista es la mujer de clase media: "Otra ventaja de gran precio tendría la asistencia generalizada de las señoras a los establecimientos de Beneficencia: la de contribuir a suavizar las costumbres y amortiguar, los odios de clase, que tantas causas tienden en nuestros día a encender. El hombre del pueblo a quien se excita con la teoría de una igualdad imposible, con el paralelo de su miseria y de la opulencia de otros, si no halla razones en su cabeza con que combatir a los que pretenden extraviarle, conservará en su corazón un recuerdo de aquella bendita señora que, como un ángel, estuvo en el hospital a la cabecera de su lecho, o de la que vino a traer un socorro cuando no tenía trabajo, o cuida de sus hijos que su pobre madre abandona para ayudarle a ganar el sustento ¿Cómo aborrecer al padre, al esposo, al hijo de estas dulces criaturas que le hacen tanto bien? ¿No habéis notado la impresión que produce la vista de una gran señora en los barrios que habita la gente pobre, si alguna casualidad la lleva allí? Es dolorosa para el observador filósofo y cristiano. ¿Miradas de odio o desvío, sonrisas de indefinible expresión, palabras ofensivas articuladas a media voz, una especie de anatema colectivo, que sería tan útil y tan fácil cambiar en una bendición!". Lógicamente ese interclasismo utópico no era igualmente acogido por todos los sectores de la sociedad.

religiosas, hacia una "caridad oficial" que hace "el bien sin amor"[875] pero que respondía a impulsos del Estado. Sin embargo, la Revolución tampoco en este caso tuvo el tiempo o el empuje necesario para organizar una red asistencial de carácter público. A pesar de las críticas de Arenal la pretendida reforma de la beneficencia explícita en el decreto quedó en una mera reorganización de carácter superficial. La impronta secularizadora se centró en la erradicación del componente religioso y propagandístico que al parecer tenían estas Conferencias[876], en detrimento de una verdadera reforma que implicase el mencionado trasvase. Así pues, nuevamente se dejó la iniciativa asistencial a "las señoras" que las habían integrado antes del decreto, evidenciando la

[875] ARENAL, C. en *La Beneficencia, la Filantropía y la caridad,* distingue estos tres conceptos adscritos a diferentes objetivos: "Beneficencia es la compasión oficial, que ampara al desvalido por un sentimiento de orden y de justicia. La Filantropía es la compasión filosófica, que auxilia al desdichado por amor a la humanidad y la conciencia de su dignidad y de su derecho. Caridad es la compasión cristiana, que acude al menesteroso por amor de Dios y del prójimo (...) Es preciso enlazarlas", pp. 76-77

[876] DÍEZ RODRÍGUEZ, F. Afirma que el "objetivo primero de la Sociedad de San Vicente de Paúl es la santificación de su socios. El medio para conseguirlo es el ejercicio de la caridad y, en especial, la práctica de la visita domiciliaria a las familias pobres. Los socios se organizan en Conferencias que, a su vez, están adscritas a las parroquias a las que ellos pertenecen (a este objetivo) se le une inextricablemente la cristianización de los pobres visitados. En las visitas hay que excitar "el amor a la Religión y a la práctica de sus deberes". La Sociedad tiene la misión, respecto a los pobres, de "hacerlos mejores y más cristianos". Sin este sesgo, decididamente confesional, sería "una obra filantrópica puramente humana; lo cual, aun humanamente hablando, es bien estéril e insuficiente (...). Las funciones asistenciales se mezclan de manera inextricable, con las moralizadoras y adoctrinadoras. Un moralización de los pobres, en su vertiente decididamente religiosa, de la que el visitador recibe el beneficio de su propia santificación (...). Sólo es asistida aquella pobreza que está dispuesta a aceptar, de manera más o menos sincera, las condiciones implícitamente inherentes al contrato de socorro (...). Se examina y discrimina a quienes merecen los esfuerzos de la Asociación". En *La Sociedad desasistida...,* pp. 190-196. ROBLES MUÑOZ, C. en su artículo "Algunos aspectos del sistema moral de la sociedad española después de la revolución de 1868" publicado en la *Revista Internacional de Sociología,* C.S.IC., Instituto de sociología "Jaime Balmes", Madrid, 1986, Vol. 44, Fasc. 4, pág. 600, apunta dentro de estas actividades aleccionadoras la creación en 1864 de "La obra de San Francisco de Regis" para evitar que existiesen "concubinatos", facilitando el matrimonio canónico de los pobres, que atribuían a la "ignorancia religiosa y la inmoralidad creciente" . El "sesgo confesional" y militante propio de un catolicismo ultramontano que tenían estas Conferencias queda perfectamente reflejado en la biografía que DAVID MUNIESA, hace de un protestante y la historia de su familia: *Samuel Vila: una fe contra un imperio*, CLIE, Terrassa, 1979, pp. 41-42. En ella aparece un pasaje muy esclarecedor en este sentido: "La noticia de que la "peste del protestantismo" se había infiltrado en la familia Vila, se extendió muy pronto en el pueblo de Rubí como reguero de pólvora. Mi abuelo había abierto en los puntos clave del pueblo tres pequeños pero importante supermercados en los que podía encontrarse de todo, desde alpargatas de cáñamo fabricadas por el mismo, hasta quincallería, ropa y cualquier tipo de comestible. Muy pronto se organizó en el pueblo una campaña de "defensa de la fe católica". La sociedad de damas de San Vicente de Paúl, de la cual formaban parte todas las aristócratas del pueblo, desviándose del noble espíritu filantrópico de su fundador, se conjugaron para boicotear los comercios Vila, visitando a todas las familias del pueblo para intimidarlos a no adquirir nada de tales establecimientos. Las "caritativas" damas repetían de casa en casa, sazonándola con sus propios comentarios, una arenga que habían oído de labios del cura del pueblo y que decía más o menos así: "Comete pecado venial del que tendrá que confesarse, toda persona que compre en esta tienda de herejes; y comete pecado venial, del que tendrá que confesarse, todo aquel que escuche los razonamientos o reciba alguno de los papeles que en tales tiendas regalan para hacer caer a los hijos de la Santa Madre Iglesia en las redes del protestantismo. Rezad por estos herejes, pero no tengáis ningún trato con ellos, pues son personas excomulgadas"

incapacidad del Estado para crear una red asistencial moderna. El diario madrileño *La Gorda,* calificaba la actuación gubernamental como una mera "reorganización" de la asociación, "disuelta hace pocos días y con ligerísimas variaciones". Indica que "la junta será nombrada por el gobernador y presidida por él, como es natural". Además, el gobernador establecerá el reglamento porque haya de regirse, designará los visitadores y vigilará a los socorridos". Añade el citado diario, en un tono sarcástico que "como se ve, es la misma sociedad de San Vicente....menos San Vicente y los socios"[877].

No tenemos noticias concretas sobre la actividad desarrollada por esta Asociación en Alicante, sin embargo al igual que en otras tantas ciudades del país, los periódicos alicantinos también se hicieron eco de su supresión. Como en el caso de *La Gorda,* las noticias hacían hincapié en su reconversión, aunque sin criticar explícitamente la incapacidad para sustituir una labor asistencial de carácter privado por una sistema benéfico organizado desde el Estado, ajeno por tanto a cualquier connotación religiosa. *La Revolución* señala la idea "puesta en práctica en ciertas provincias, de refundir la sociedad de San Vicente de Paúl en la de Amigos de los Pobres". *El Comercio*[878] por su parte publica una reseña más extensa sobre esta cuestión, informando que el 3 noviembre el Gobierno decretó la legalización de "las antiguas asociaciones de señoras, previa la presentación y aprobación de los reglamentos que no fueron autorizados por los gobiernos que hasta hoy han existido". Añade que los gobernadores civiles invitaron "a la señoras que las formaron a constituirse de nuevo, ofreciéndoles todo el apoyo y protección del Gobierno Provisional para el ejercicio y práctica del objeto exclusivo de su institución". Este decreto apela a los sentimientos caritativos de las señoras de conocida virtud o filantropía en nombre de las clases desvalidas y menesterosas a que se asocien en aquellos lugares donde no se hubieran constituido anteriormente. Y no sólo señoras, sino también "asociaciones de hombres para igual objeto del ejercicio de la beneficencia domiciliaria, tomando por base las que se formaron durante la última invasión epidémica con la denominación de *amigos de los pobres*". Además establece la devolución "a la asociación de señoras, tan pronto como se halle constituida y en disposición de dedicarse prácticamente al objeto de su

[877] *La Gorda,* 10 de noviembre de 1868
[878] *La Revolución* y *El Comercio,* del 6 del 11 de 1868

creación, las sumas de metálico y efectos utilizables, ocupados a las Conferencias de San Vicente de Paúl". El único comentario crítico aparecen en el periódico republicano *El Nuevo Municipio,* que señala explícitamente a la Sociedad de San Vicente de Paúl como la manifestación más patente del modelo asistencial que era necesario erradicar y del inmovilismo de la sociedad en este campo:

"¡Ricos no hagáis nada, hacéis suficiente; (...); sociedad no te afanes, están lo pobres muy bien, para pensar en su mejora! Lo ha dicho un moderado que se educó en la escuela de San Vicente de Paul....! Para que más caridad"[879]

Durante el periodo objeto de estudio las iniciativas en materia asistencial adolecen de falta de coordinación, tanto en los medios como en la previsión de resultados, son muy puntuales y adoptan en ocasiones formulaciones propias del Antiguo Régimen, con "una visión tradicional y estática del problema"[880]. Este es el caso por ejemplo de una orden del gobierno provisional en los primeros meses posrevolucionarios que parece querer paliar una crisis de subsistencias y el consiguiente desorden social con la distribución de "los granos existentes en las paneras de provincia, de propiedad del Estado" entre los "labradores más necesitados". Los gobernadores civiles debían encargarse de que "este importante servicio se ejecutase con toda regularidad, y que se estableciese la debida cuenta y razón con objeto de que siempre conste las corporaciones y personas que han recibido los granos"[881].

En el plano local, las referencias a este tema no superan ese carácter puntual. Suelen moverse entre la intención de llevar a cabo actuaciones efectivas contra el pauperismo de la ciudad y la pésima situación del presupuesto municipal[882]. Se apelaba por tanto a los buenos sentimientos de los ciudadanos para llevar a cabo proyectos benéficos como por ejemplo la fundación de un asilo. Así a principios de 1869 Eleuterio Maisonnave manifestaba:

---

[879] *El Nuevo Municipio,* 4 de diciembre de 1873

[880] CARASA SOTO, P. : *Pauperismo y Revolución burguesa (Burgos, 1750-1900),* Universidad de Valladolid, 1987, pág. 274

[881] *El Comercio,* 6 de noviembre de 1868

[882] Esta misma autora señala que las carencias económicas en materia asistencial eran fruto de "los abusos que se comenten en los establecimientos de Beneficencia", en *Ibidem,* pág. 102

"el deseo de que se redacte por el Ayuntamiento una circular dirigida al vecindario de ésta población excitando sus buenos sentimientos con objeto de crear un asilo donde puedan socorrerse los mendigos de esta capital que discurran por las calles de esta población, contribuyendo con 20 reales mensuales cada uno (...). También bajo la dirección del alcalde se establezca una casa de socorro, si es posible dentro de esta misma consistorial y de no poder ser esto en otra del centro de la población y otra en otro punto conveniente de la capital, sufragándose sus gastos del producto de la suscripción de los vecinos, hasta tanto que los del presupuesto municipal permitan llenar estas atenciones convenientemente"[883]

Generalmente las iniciativas benéficas de carácter individual[884] eran el recurso más utilizado para aliviar las carencias que en este campo tenía ciudad. En muy pocas ocasiones se arbitrarían propuestas más sólidas para dar soluciones a largo plazo[885]. En este sentido un comentario de Rico García sobre Eleuterio Maisonnave pone de manifiesto junto al "elevado sentido moral del biografiado", la "superioridad de la iniciativa individual para la constitución de sociedades y obras benéficas". Una "superioridad" que en el caso del mencionado proyecto de fundar un asilo, no serviría para darle perdurabilidad:

"La caridad, ese bálsamo consolador que sólo anida en los corazones nobles y levantados, fue una de las prendas más estimables que distinguieron a Maisonnave desde sus más tiernos años (....). Durante su estancia al frente de nuestro Municipio, fundó, con la cooperación de todo el pueblo de Alicante, el Asilo de Ancianos y Mendigos, que se trasladó primero en la calle Gerona, y no siendo el local lo suficientemente capaz e higiénico, lo trasladó a la antigua fábrica metalúrgica de la Cantera que reunía todas las condiciones apetecibles para el objeto. Allí encontraban seguro asilo, excelente comida, cama limpia y cómoda, no sólo

[883] AMA. Cabildos, sesión del 29 Enero de 1869. La propuesta de Maisonnave no tuvo demasiado éxito ya que el tema siguió presente hasta 1871. En ese año Pedro Bauzá pidió autorización al consistorio para establecer un asilo de pobres, poniendo como condiciones que "el ayuntamiento le ceda todos los enseres que se conservaron pertenecientes al antiguo asilo; que se le conceda por el ayuntamiento una subvención de 500 reales mensuales; que se autorice para hacer cuestaciones domiciliarias; que se prohíba la mendicidad por las calles de la capital. El ayuntamiento, deliberó sobre los extremos que a pesar de los buenos deseos que manifestó para que se establezca de nuevo el asilo de pobres, no tomó por el momento un acuerdo hasta tanto que el exponente como administrados que fue del antiguo asilo presente una relación de los efectos que conserva de aquel establecimiento y manifieste en que concepto le ha de ceder el Ayuntamiento los enseres que pide, si como donativo o como cesión temporal". (Sesión del 31 de agosto de 1871). En la sesión ordinaria del 16 de noviembre de 1871, se decidió, tras una nueva instancia remitida por Bauzá "reclamando la protección del Ayuntamiento, aprobarla. Sólo que los 500 reales mensuales de dotación se reducían a 100"

[884] A raíz del nombramiento de Eleuterio Maisonnave como secretario interino del Ayuntamiento éste mostraba su agradecimiento ante la Corporación pidiendo "que se le diese permiso para renunciar a su sueldo a favor de la Junta de Socorros", AMA. Cabildos, sesión del 29 de octubre de 1870

[885] En la sesión del cabildo del 6 de noviembre se planteó la posibilidad de fomentar una política de

los que por su edad se encontraban inutilizados, para el trabajo y se hallaban solos por falta de familia, sino también todos aquellos que por carencia de recursos se veían precisados a vivir de la caridad pública (...). Por desgracia, esta importante mejora que Maisonnave había introducido en nuestra capital, duró solo el tiempo que aquél residió entre nosotros, pues cuando fue elegido Diputado para las Cortes Constituyentes se trasladó a Madrid, y al poco tiempo fue desatendido completamente aquel santo asilo por el nuevo Ayuntamiento nombrado por el *Sufragio popular* del Gobernador militar de esta ciudad. (...). Aquel asilo (...) fue víctima de los furores y odios de unos cuantos que no queremos calificar, por el sólo hecho de deber su fundación a aquel que durante toda su vida no tuvo más ambición ni más anhelo que la prosperidad de su querida Alicante"[886].

Junto a las buenas intenciones que acompañaban a este tipo de iniciativas subyacía también el temor a que la pobreza se convirtiera en el germen de una revuelta popular. Así pues, muchas de las actuaciones del consistorio alicantino en materia de beneficencia tendrán precisamente por objeto evitar posibles disturbios. En el marco de la epidemia de fiebre amarilla que afectó a la ciudad en 1870, el cabildo expresaba su intención de "acallar a la clase jornalera que carecía de recursos para subsistir"[887]. Durante los últimos meses de ese año la mala situación económica de amplios sectores de la población se vio agudizada. El debate consistorial en torno a qué medidas debían arbitrarse para ayudar a los más desfavorecidos puso de manifiesto el miedo a que la conflictividad social aumentase en esos momentos especialmente críticos. El concejal José Mira calificó una propuesta de "socorros domiciliarios" presentada por el concejal Valero Mingot como de "socialista". La réplica de éste último evidencia la preocupación de las autoridades, no sólo por la "triste situación de las clases pobres", sino por el hecho de que "víctimas del hambre pudieran producir un conflicto"[888]. La alusión al socorro domiciliario, como solución al problema, también resulta muy

---

"obras públicas necesarias para dar trabajo a la clase pobre", AMA, Cabildos.

[886] RICO GARCIA, *Ensayo biográfico y bibliográfico...,* T. II, 288-289

[887] AMA. Cabildos, 6 de noviembre de 1870

[888] AMA, Cabildos, 1 de octubre de 1870. Lógicamente el interclasismo utópico anteriormente citado no era igualmente percibido por toda la sociedad. *Los Descamisados,* "Órgano de las últimas capas sociales", así lo evidencia en marzo de 1873 al afirmar que "origen y el fundamento de la sociedad es el pacto", pero que éste es "completamente leonino, es injusto y desigual a todas luces. Somos esclavos blancos, el trabajo sin fin es nuestra cadena, la enfermedad nuestro azote, la miseria continua nuestra vida, el hospital nuestro refugio, la vergonzosa limosna nuestro alivio (...) Nosotros que buscamos la nivelación absoluta de todas las clases; nosotros que ambicionamos el triunfo del pauperismo sobre la infame y viciosa burguesía; nosotros que anhelamos desaparezca para siempre la raza de desheredados, nosotros salimos al palenque periodístico dispuestos a sostener nuestra cusa y hacerla triunfar sin que

significativa en este sentido. Pedro Carasa Soto afirma que este tipo de asistencia se llevaba a cabo en el Antiguo Régimen para "la pobreza vergonzante", sin embargo sería "transformada en el siglo XIX en aras de la eficacia y de la burguesa atención a la célula familiar, como medio de cohesionar y *domesticar* a las clases indigentes"[889]. Por otro lado, la utilización de la palabra "socialismo" en ese debate, en un tono peyorativo, constata el miedo a que los más desfavorecidos adquirieran plena conciencia de su condición emancipándose del paternalismo burgués. Un texto literario del autor alicantino Llofriu y Sagrera subraya cual era la posición de la burguesía revolucionaria frente al desconocido y temido socialismo. El rechazo visceral que se observa en el mismo es muy representativo de esa mentalidad:

"El socialismo es una tiranía como otra cualquiera, y quizás la más dura de todas, porque ante la sociedad el individuo nada vale, puede decirse que queda anulado, puesto que ningún derecho se le reconoce porque los derechos todos, sin regla ni límite, son para la colectividad. Por desgracia, y esto, lo repetiremos muchas veces, la falta de educación política, la ignorancia de nuestro pueblo es causa de que con el socialismo suceda como con *La internacional*, con la federación y con todo, es decir, que las masas no saben lo que es, y la prueba la tenemos en que los mismos que proclaman los principios socialistas reclaman al mismo tiempo que se les reconozcan todos los derechos naturales del individuo, sin comprender que lo uno es incompatible con lo otro. (...) El socialismo es la más dura, la más arbitraria de las tiranías"[890]

Pero las actividades benéficas no se proyectaron exclusivamente desde el consistorio. También en la opinión pública aparecen llamamientos para solucionar la pobreza. En la misma línea que Roque Barcia, muchos republicanos revindicaban una asistencia secularizada al rechazar "la caridad del fraile, del noble y del rey" y demandar la "justicia del hombre", pero sin perder de vista el referente religioso. Las "conquistas de la religión y de la

---

nada, nos arredre".

[889] CARASA SOTO, P.: *Pauperismo y Revolución burguesa.....,* pág. 267. Este autor comenta asimismo el concepto de "la peligrosidad" del pobre: Era comprensible que la sociedad viese en la pobreza una amenaza (...), su concepto no es otro que la resultante de proyectar sobre ella todas las frustraciones que la sociedad reconoce en si misma y constituye el fondo oscuro sobre el que se destaca la dignidad y la honradez de los privilegiados del antiguo régimen o de los honrados ciudadanos propietarios o contribuyentes del siglo XIX. De aquí que la pobreza se haya debatido siempre en una desequilibrad dialéctica entre piedad y miedo. De la glorificación del pobre Cristo se pasa a la visión diabólica del pobre como sospecha o amenaza contra la que la sociedad tiene la obligación de precaverse", en pág. 62-63

moral ayudan positivamente a las revoluciones sociales", pero sin las "verdaderas revoluciones sociales, no son posibles las grandes conquistas, así morales como religiosas". La verdadera caridad por tanto consiste en "no explotar al hombre por Dios y esta es la Teocracia; y en no explotar al hombre por el hombre y este es el realismo. ¡Cristianos esa es nuestra cruz, esa e nuestra Virgen![891]".

En el panorama local, el espiritista y republicano Antonio del Espino incide en ese mismo sentido, caracterizándose su discurso por una falta de proyectos alternativos al modelo oficial. Un artículo publicado en *La Revelación*[892] nos acerca sus propuestas en materia asistencial. En el texto subyace un deseo de desligar la caridad de la Iglesia pero sin perder, al igual que Barcia, los vínculos con la religión. Del Espino no considera el pauperismo como un problema social circunscrito exclusivamente al orden civil, sino más bien una cuestión moral que debe plantearse todo aquel que se considere cristiano. El espiritista propone "aliviar en lo posible la suerte de tanto desgraciado a quien hay que prestar al mismo tiempo que el socorro material, el consuelo, el alimento del alma, ese pan espiritual que nutre y fortifica el *yo,* y le reanima para sufrir con resignación los pesares de esta trabajosa vida". Afirma que "quien no siente las desdichas de los hombres, no merece el dictado de tal, no debería figurar entre los seres racionales". Desde su punto de vista la solución a la desigualdad social radica en algo tan simple como "formar un todo homogéneo, donde se reúnan los óbolos de todos los hombres de buena voluntad para crear un establecimiento benéfico que pueda albergar a un desgraciado huérfano, por lo menos, para ir luego aumentando según se pueda este loable ejercicio de proteger a los seres que al nacer no encuentran una mano protectora que cuide de su alimentación y de dirigir sus pasos por los tortuosos senderos de la vida". Tras esta perorata de ambiguos objetivos critica a la caridad oficial cuyos resultados le "horrorizan". El motivo es la indiferencia generalizada hacia los desvalidos a quienes si se inculcara en su alma los principios cristianos no "tardaríamos en palpar los sorprendentes resultados que daría la educación espiritista". Por otro lado la instrucción y la enseñanza

---

[890] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Insurrección Federal,* T. I, pág. 129
[891] BARCIA, R.: *Confesiones,* Madrid, 1872, pp. 20-22
[892] DEL ESPINO, A.: "Faces de la caridad" publicado el 30 de noviembre de 1873

evitarían que "la maldad" siguiera recibiendo "esa falange de proscritos del bien que van a buscarla impelidos por el vicio de no saber". Junto a la falta de iniciativas educativas crítica otro aspecto de las prácticas asistenciales vigentes: la falta de dignidad para los beneficiarios. Ataca así el principio de resignación propugnado por la Iglesia, según el cual hay que acatar el orden social establecido por Dios y paliar las carencias del prójimo a través de la limosna. Afirma en este sentido que al obrero debe dársele "trabajo antes que limosna y de este modo no se le sonroja; lleno del noble orgullo del que se gana sus sustento, lleva a su familia el jornal ganado a fuerza de sudores y trabajo". A pesar de un aparente indicio reivindicativo de carácter obrerista, no abandona Del Espino las imágenes religiosas que aluden al "trabajo en la viña del señor" y que prometen a quienes "trabajan con fe" y realizan actos caritativos "una buena recompensa". Las contradicciones que se aprecian en el texto entre la crítica a una caridad oficial, que supuestamente representa la Iglesia y la promesa de un premio a la buena conducta, en la misma línea que el catolicismo, impiden la identificación de alternativas eficaces para erradicar la pobreza. No existe todavía una mentalidad obrera militante. Nos movemos por tanto en unas coordenadas interclasistas que apelan al progreso. En ellas el llamamiento igualitario diluye la confrontación entre clases sociales, de modo que no es raro encontrar en estos discursos mucha moral de corte cristiano tradicional[893] con alusiones directas a la resignación:

> "El óbolo nada es, si no va acompañado por el espíritu, y el consuelo que nace al desvanecer una duda, desterrar una preocupación, inspirar una nueva fe en la inmortalidad y dulce porvenir del alma, haciendo desaparecer el terror a la muerte o acrecentando la resignación en el sufrimiento de las penas, con el conocimiento del pasado, como merecidas desgracias por anteriores culpas, no puede valuarse, es un consuelo inestimable que se presta al desvalido y que centuplica el pequeño favor que se le hace"[894]

A pesar de todo, Del Espino intenta desmarcarse de la caridad católica impugnando la intransigencia de la Iglesia. En un nuevo artículo, polemiza con *El Consultor del Párroco*, sin conseguir tampoco en este caso salir de los parámetros tradicionales y simplistas que consideran la caridad como "virtud

[893] ÁLVAREZ JUNCO, "Racionalismo, romanticismo.... *",* en *Clases populares, cultura.....,* pág. 374
[894] *La Revelación,* 20 de diciembre de 1874

que es fuente de amor, (...) que hace a todos los hombres hermanos apagando todos los odios políticos y religiosos". Critica la intolerancia excluyente de la Iglesia que considera incapaz de tener caridad al que no es católico, apostólico, romano. "Tan absurda es la sentencia, que da gana de dejarla escrita sin comentario de ninguna especie (....). Para tener caridad es preciso renegar de la razón, apostatar de la libertad, inclinar la cerviz ante la infalibilidad del papa y creer con fe ciega cuanto el Concilio tenga a bien dogmatizar (...). He aquí, pues, a la caridad católica, tan desnuda como lo permiten las conveniencias sociales"[895].

Además de los discursos, esta revista también hace referencia a iniciativas filantrópicas acometidas por espiritistas, destinadas a paliar algunos casos de pobreza extrema en el ámbito local. Son alusiones que denuncian igualmente la intolerancia de la Iglesia respecto a cualquier manifestación religiosa ajena al catolicismo. Así por ejemplo, en uno de sus números expone el caso de una "pobre joven huérfana de madre, a quien una parálisis tiene postrada largo tiempo en el lecho del dolor". Hace un llamamiento para sensibilizar a las conciencias y agradece al mismo tiempo "el celo que se tomaron por nuestro aviso, otros que no comulgan con nuestras ideas". Sin embargo parece ser que ese interés no sólo se debía a la existencia de buenos sentimientos sino también a "la antipatía de secta", para evitar "a los enfermos el herético roce con nosotros". Fundamenta estas acusaciones al señalar el caso de una "afligida madre" que fue llevada al hospital "cuando pudo estar en su casita rodeada de sus hijos" al igual que otra enferma de la calle San Rafael, a quien asistían los espiritistas"[896].

En un tono más contundente *El Independiente* expresa su ideal de caridad. El diario republicano aborda la cuestión desde una óptica anticlerical, criticando especialmente la hipocresía de las altas dignidades eclesiásticas frente a la pobreza evangélica inherente al mensaje cristiano:

"La caridad es la virtud que compendia la sublimidad de la religión cristiana. Virtud que practicó y recomendó esencialmente a los hombres el Mártir de Gólgota. ¿La encontraremos en la práctica que hacen los fanáticos romanos de la religión cristiana? No. (...) La razón es clara. Si los que se dicen *padres de los fieles,* no sabemos con que derecho, hubiesen con la noble y

[895] *La Revelación,* 20 de abril de 1874

elevada doctrina del ejemplo, enseñado y encarecido a estos la práctica de tan divinas virtudes; si aquellos que acumulan riquezas y habitan suntuosos palacios, y gastan su dinero en guerras civiles para destrozarlo todo, y se cubren de pedrerías y ricas telas, escarneciendo con su soberbia y poderío al humilde Dios-hombre que nació en un establo, hubiesen aliviado, tratasen de aliviar siquiera la desgraciada suerte de miles de infelices que carecen de un pedazo de pan (...). Evitad que mientras el llamado vicario de Jesucristo se hace llevar en hombros por sus semejantes, denigrando a miles de desgraciados que mueren de hambre. Evitad que mientras va repartiendo bendiciones a diestra y siniestra, con toda la bondad que le es posible aparentar, se oigan miles de lamentos lúgubres, desde las mazmorras y cadalsos, que dicen: Este, el llamado representante de Dios sobre la tierra, nos ha arrebatado la libertad, alma de la vida, que nos fue gratuitamente concedida por Dios a quien el invoca en sus actos (....). Haced que no pueda decirse que con el dinero amontonado por esa falange de cardenales y dignatarios que ocupan los altos puestos de la Iglesia, se puede alimentar a pueblos enteros"[897]

Al igual que en el tema de la cárcel, la cuestión de la libertad de cultos y la presencia del culto católico en los establecimientos de beneficencia fue objeto de debate en la prensa alicantina. En esta ocasión se trata de *La República Española* que afirma que "la ley hermosa de la civilización y el progreso penetra en todas partes" que "todo lo ilumina, todo lo invade: solo no alcanza ya a los establecimientos de beneficencia de la provincia de Alicante, donde viven todavía en la más oscura de las tinieblas". Y no atribuye esta falta de "iluminación" a las malas condiciones en las que viven los "desgraciados recogidos en el asilo provincial", sino a que estos se "pasan el día rezando en lugar de educar su espíritu y fortalecer su cuerpo (...). A las cuatro y media de la mañana se dice misa en la capilla y todos los acogidos tiene la obligación ineludible de oírla (...). En ese número están incluidos los infelices ancianos de 80 a 90 años para los que el reposo y tranquilidad es el principal elemento de su vida". En cambio "abandonan la cama al son del tambor (...) para llevarles en procesión por aquellos pasillos, donde si ahora no es invierno hace más frío que en los Pirineos y este deber hay que cumplirlo de grado o por fuerza por que *lo manda el reglamento*". El diario denuncia otras irregularidades "reglamentarias", haciendo hincapié en que "vivimos en el año 1870 y es preciso que todo eso desaparezca" e indica que "la revolución se hizo para todos los españoles y no para las clases privilegiadas. Rómpanse esos

[896] *La Revelación*, 20 de julio de 1874
[897] "Fraternidad, caridad y libertad", artículo firmado por Francisco de Asís Cabrera, publicado en el

reglamentos absurdos, redáctense nuevas bases para el buen régimen de esos establecimientos, puesto que están todavía bajo la tutela del Estado. Ábranse aquellas puertas a la ley, penetre allí la ilustración, y procúrese sobre todo, que en lugar de criar allí mojigatos se críen seres útiles a la sociedad y a si mismos"[898].

La denuncia del diario se refiere a la situación general de los establecimientos de beneficencia provinciales. La información relacionada con el caso concreto de la Casa de Beneficencia de Alicante apunta a que efectivamente contó con los servicios de un capellán, Antonio Fernández, que se mantuvo en su puesto hasta diciembre de 1872. En esa fecha fue cesado en su cargo aduciendo "su falta de respeto al vicepresidente de la comisión provincial, teniendo en cuenta que anteriormente había verificado actos análogos"[899]. No está muy claro, por tanto, que los motivos que propiciaron este cese obedecieran a un impulso secularizador de las autoridades provinciales. Tampoco la legislación vigente en el periodo clarifica demasiado las cosas. Durante la I República parece ser que Pi y Margall decidió suprimir a los capellanes en las prisiones, conservando los de las Casas de Beneficencia con lo cual el rezo al que alude anteriormente el diario alicantino seguiría estando reglamentado. Sin embargo los deseos de secularizar este campo, desligándolo de la influencia eclesial se manifiestan de forma contundente en la *Instrucción de Reglamentos de Beneficencia general,* cuyo artículo 17 señala que corresponde exclusivamente al gobierno "la creación de nuevos hospicios y hospitales; la unión, división y supresión de los actuales, y la traslación de fondos de cada uno a los establecimientos restantes". Añade el artículo que la beneficencia general no tiene más ley que la voluntad del Gobierno. El Ministro "manda, prohíbe y dispone. Ni junta auxiliadora, ni cuerpo consultivo, ni asociación benéfica, ni patronato; nada, en fin, que pueda servir de coto a la arbitrariedad, de ilustración a la ignorancia, de auxiliar a los trabajos de la

---

número del 14 de octubre de 1873

[898] Además de este hecho el mencionado diario también critica que "ningún expósito según manda el reglamento puede salir de la caso, sin que una persona *de garantía*, responda de él, y prometa alimentarle, vestirle, etc. de manera que los desgraciados de quienes nadie se acuerda, allí viven y allí mueren olvidados en aquella soledad horrible, sin el cariño del padre, ni de la esposa, ni del hijo, ni del hermano. Este absurdo sistema produce más fatales resultados en las niñas, que a cierta edad podían buscarse una ocupación y tal vez crearse una familia, buscando en el marido y los hijos el cariño que los padres les negaron", en *La República Española,* 2 de septiembre de 1870.

[899] Archivo de la Diputación Provincial de Alicante, GE. 18.570/1, 12 de diciembre de 1872

beneficencia, que no se desempeñan bien de oficio". Una contundencia que parece ser se limitó al papel. La escasa incidencia alcanzada por la disposición fue puesta de manifiesto nuevamente por Concepción Arenal que critica el hecho de que las reformas se limiten a aspectos puramente formales:

"en vano hemos buscado reformas que tal nombre merezcan, como no quieran calificarse de tales el llamar *sirvientas contratadas* a las hermanas de la Caridad, y *directores morales* a los capellanes: esto podrá ser oficial, pero seguramente no es serio"[900].

Un articulo publicado en *El Nuevo Municipio* resume la situación de la caridad decimonónica y las carencias que presentaba según el ideario republicano: descoordinación, escasa efectividad y falta de sensibilidad son las consecuencias de que no exista un sistema asistencial estatal perfectamente asentado. En "La enferma alicantina" el diario establece una dura polémica con "un periódico moderado", del cual no indica el nombre, en torno a la muerte, por falta de asistencia, de una joven madre que trabajaba en la fábrica de tabacos. El diario moderado salía en defensa de las clases acomodadas, afirmando que "hacen demasiado los ricos por los pobres". El republicano, sin embargo, replica que salvo algunas excepciones, muy "poco se hacía por el proletariado". Alude también a la necesaria resignación de los más desfavorecidos: "esas clases solo son usufructuarias de los bienes de la tierra", por tanto deben "tratar de adquirir riquezas en el cielo, donde no hay ladrones que las roben, pues las de aquí son efímeras y pueden perderlas en un minuto". Les aconseja a los que puedan permitirse hacer obras de caridad "que no sigan el mal ejemplo de los que dan lo que les sobra y en público para ser bien mirados por las gentes". *El Nuevo Municipio,* en la misma línea que Antonio del Espino, afirma que la mejor forma de ejercer la filantropía es "proteger al desvalido por los medios indirectos, sin avergonzarles haciendo ganar al indigente el valor de la limosna, para que tenga la dignidad de que tan celosos somos". Es necesario crear hospitales, escuelas y asilos, que fomenten sociedades cooperativas y que se funden sociedades y ateneos para instruir la obrero y arrancarle de la taberna y del juego. ¿Está hecho esto en Alicante? No, pues toca hacerlo". Centrándose

[900] ARENAL, C.: "Instrucción y Reglamentos de la Beneficencia general", en *Artículos,* en pp. 183-188

en el asunto que propició el artículo, acusa al doctor Seguí de negligencia por haberse negado a visitar a la enferma. Ante el aviso de la propia hija de la que "ha carecido del auxilio de la ciencia", se limitó a prescribir que "si le hace falta una media sangría y si pasa por allí algún barbero, que la sangren y si no que se pase sin ella". El diario republicano no descarga toda la culpa en el facultativo sino en el sistema. Quizás el médico actuó "correctamente" porque no existía ninguna obligación legal "de asistir a esas operarias cuando salen del radio de la población y cuando no están fuera del distrito municipal", lo cual evidencia la necesaria reforma de unas leyes que permiten una conducta "inhumana pero *legal"*. Pese a que la "infeliz madre ha muerto de necesidad en el mayor abandono, sin que la sociedad le prestara un débil apoyo", la beneficencia y la filantropía seguían a merced de las buenas intenciones individuales.

II.3.3. La caridad a escena

Quizás una de las vertientes más características de la caridad decimonónica es su doble consideración como virtud teologal y como valor escénico de primer orden en la sociedad burguesa. Como hemos visto anteriormente, algunas conmemoraciones de carácter civil aprovecharían esta doble vertiente. Las fiestas de proclamación de la Constitución constituyen una clara muestra de ello. Incorporaron entre los actos programados el reparto de dinero o víveres entre los más pobres, como muestra de buena voluntad y con el deseo de propiciar una mayor adhesión popular. Así, tras la "alocución de la autoridad civil" se repartieron "multitud de folletos conteniendo el nuevo Código del estado" y "limosnas con que el sentimiento de caridad y filantropía sella noblemente este solemne acto"[901]. Sin embargo no siempre la visión de la pobreza era agradable ni conveniente. Si bien los pobres tenían su utilidad para que las autoridades o los "socialmente influyentes" dieran muestras públicas de sensibilidad y buenos deseos, en ocasiones resultaban molestos. La reseña que ofrece *El Comercio* sobre el funcionamiento del asilo resulta muy significativa en este sentido:

[901] *El Eco de Alicante,* 8 de junio de 1869

"El asilo de mendicidad recientemente creado por la municipalidad, acoge ya en su seno creciente número de indigentes que se encuentran perfectamente atendidos. A parte de lo que tiene de caritativo y humanitario ese pensamiento, el asilo ha ofrecido magníficos resultados a la población que gracias a él se ve libre de la irrupción de mendigos de todas clases que invadían constantemente las calles y los paseos públicos presentando un cuadro poco en armonía con lo que debe esperarse de las capitales cultas"[902].

El viaje a Alicante de Amadeo I y su esposa, Mª de la Victoria, evidencia claramente este aspecto. Además de los actos religiosos programados para exaltar el evento la Diputación provincial acordó una serie de medidas caritativas: el reparto a "mil pobres de una ración de pan y una peseta a cada uno, dar una comida extraordinaria a los acogidos en los establecimientos de beneficencia y a los presos de la cárcel, la visita a algunos de estos establecimientos y la entrega a las nodrizas de expósitos de toda la provincia de un donativo equivalente a una mensualidad"[903]. La documentación municipal demuestra además que este reparto se hizo de forma selectiva. En una carta del gobernador civil al alcalde éste indica al primer edil que para que la distribución del donativo que el rey hizo a los pobres durante la permanencia en esta capital de S.M. fuera lo más equitativa posible convenía elaborar "una nota de las personas que por circunstancias fueran más acreedoras a gozar del beneficio, deseando que éste se disfrute lo antes posible"[904].

En la escenificación de las obras benéficas la figura de las mujeres jugaba un papel de primera fila. La caridad privada de las damas de buena sociedad, dispuestas a desempeñar "el sagrado sacerdocio del ángel tutelar de los pobres"[905] era un recurso idóneo para aliviar el carácter inevitable del pauperismo. Era considerado de buen tono ayudar públicamente a los pobres. Desde la perspectiva religiosa existía una escala de valores femeninos en la

---

[902] *El Comercio,* 13 de febrero de 1869. *La Tertulia* el 8 de febrero de 1872, se pronunciaba en términos parecidos: "Se están construyendo con mucha actividad todos los enseres más indispensables a este establecimiento benéfico, para que pueda abrirse el 15 del actual. Mucho nos alegramos que se realice tan caritativo pensamiento para que sean recogidos en el asilo, la multitud de mendigos que nos asedian continuamente por las calles y en las puerta de las casas". Según este mismo diario parece que el asilo se inauguró antes de lo previsto "merced a importantes donativos", repitiéndose "las pruebas de caridad de una manera que honra a los habitantes de esta ciudad", en el número del 19 de marzo de 1872

[903] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Viaje a Alicante de SS.MM. Amadeo I y Mªde la Victoria en Marzo de 1871,* Alicante, Imprenta de la viuda de Juan J. Carratala 1871

[904] AMA, Sección Fiestas, 1871-1877, Caja 7, Leg. 3

[905] MORENO NIETO, citado por PEREZ LEDESMA, M.: "Rios y Pobres; Pueblo y Oligarquía; Explotadores y Explotados", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales....,* pág. 69

cual las creencias y las manifestaciones religiosas ocupaban los primeros puestos. La caridad, expresión de esa religiosidad, era por tanto una virtud especialmente reseñable. Se consideraba que el "sexo piadoso" estaba especialmente dotado para "el ramo de la beneficencia", en el que si no interviniera la mujer "dejaría mucho que desear para todo el que lo contemple como cristiano, como filántropo, y hasta como hombre de orden". Además la caridad ejercida por señoras de prestigio podía convertirse en un elemento muy ventajoso para "los acogidos", teniendo en cuenta que "son esposas o parientas o amigas de los títulos, de las autoridades, de los capitalistas; sus quejas llegarán pronto al que puede castigar al que faltó, y, por el contrario, la buena conducta se hará acreedora a una recomendación eficaz"[906]. En éste tipo de obras la posibilidad de conjugar la caridad con las festividades eclesiásticas se convertía en el mejor medio de escenificación. *El Eco de Alicante,* describe un acto muy representativo celebrado en el jueves Santo. Tras "la solemne ceremonia del Lavatorio, para solemnizar el divino misterio del día", se daba seguidamente "a trece pobres una espléndida comida que era servida por algunas señoras invitadas al efecto". La mesa era bendecida por "el señor cura de la indicada parroquia, y concluida la comida se socorría a los pobres asistentes con una limosna en metálico, distribuyéndose a otros, por las mismas bondadosas señoras, el pan que la caridad de muchas personas ha facilitado"[907]. También la fiesta del patrono conllevaba una comida para los pobres. En este caso los beneficiados eran los acogidos en el Hospital de San Juan de Dios, que tras la misa cantada, la comunión y la confesión general, tenían "una comida extraordinaria, o sea, darles gallina en el puchero a todos los refugiados que se hallan en el expresado asilo"[908]

El escritor alicantino Llofriu y Sagrera hace hincapié precisamente en la caridad como una de las virtudes que "adornan" el corazón de la mujer alicantina "de elevada posición", resaltando además de su "sencilla elegancia y

[906] ARENAL, C.: *La Beneficencia, la filantropía...,* pág. 228.
[907] 1 de abril de 1871. Vid. También *La Tertulia,* del 24 de marzo de 1872: "El próximo jueves Santo se dará la acostumbrad comida a los pobres (...). La comida parece que será este año esmeradísima, siendo servida por distinguidas y elegantes damas. Después de la limosna se repartirá una buena limosna en metálico a cada uno de los pobres que participen en la mesa"
[908] A.D.P.A., Carta de Carlos Barrera en representación de la administración del Hospital Provincial de San Juan de Dios de Alicante, fechada el 4 de marzo de 1872, GE, Correspondencia, 17.467/14

su amor a las artes, el distinguido trato y el fraternal cariño para los pobres"[909]. También la prensa ofrece muestras de esta faceta femenina. Un diario de la capital calificaba de "esmeradísima" la "acostumbrada comida a los pobres" que tenía lugar el jueves santo. El motivo de tanto "esmero" era que el ágape sería servido por "distinguidas y elegantes damas", que después de la comida repartirían "una buena limosna en metálico a cada uno de los pobres que participen en la mesa"[910]. Para ellas la intervención en actos benéficos además de considerarse un atributo positivo justificaba plenamente, junto con la participación en los rituales católicos, el desarrollo de actividades extrahogareñas en un mundo reservado para el hombre[911]. La documentación municipal constituye una muestra de las labores "piadosas" que desarrollaban las mujeres. Los productos de las rifas "que llevaban a efecto las señoras de la sociedad Nuestra Señora del Remedio", las únicas que permitía el consistorio, se destinaban a "obras benéficas"[912]. Durante la feria de Santa Faz , estas mujeres pedían al Ayuntamiento que les permitiera ubicarse "en el puesto acostumbrado" para "poder instalar la esperada rifa con el decoro que tanto las señoras que componen dicha benéfica asociación, como por los fines a que ella tiende reclaman"[913]. Pastor de la Roca en su *Guía del Alicantino* comenta cuales eran algunas de las funciones de esta sociedad, a cuyo frente se encontraban damas tan respetables como la Marquesa de Beniel o su hija

---

[909] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: "La mujer de Alicante", en *Las mujeres españolas portuguesas y americanas,* Madrid, 1872, pág. 41. En la pág. 45 de la misma obra el autor exalta la religiosidad femenina en los siguientes términos: "¿Quién no se inclina ante aquella expresión de las creencias religiosas de la mujer? ¿Quién no ve la sensibilidad del corazón de la alicantina en la adoración ciega con que venera las poéticas manifestaciones de la religión del crucificado en los momentos más críticos de la vida, guiada por el faro bienhechor de la esperanza?"

[910] *La Tertulia,* 24 de marzo de 1872

[911] El diario alicantino *La Revolución* en el número del 27 de enero de 1869 pondrá de manifiesto en varias ocasiones esa concepción del mundo al denunciar que "cuatro beatas despreciables y cuatro encopetadas damas a quienes falta tiempo para cumplir con los deberes del hogar doméstico (van a devolver) la vida al cadáver del absolutismo generalmente en el incumplimiento de las tareas domésticas". A este tema aludirá también *El Pollo,* el 31 de enero de 1869, al preguntar a las "admirables paisanitas que firmáis exposiciones pidiendo la intolerancia religiosa" como "anda el cuidado de la casa?". La polémica surgió a raíz de la recogida de firmas contra la libertad de cultos a instancias del clero de Santa María, lo cual propiciaría la organización de una manifestación de carácter anticlerical, a favor de la libertad religiosa de la cual se hicieron eco tanto *El Comercio,* como *La Revolución* en los números del 30 y 31 de enero de 1869. Las asociaciones de mujeres sólo estaban bien vistas si tenían fines o benéficos o si declaraban explícitamente no tener ningún interés político. Este es el caso de una Sociedad Protectora de Esclavos en Madrid organizada por un grupo de mujeres , quienes declaraban estar "alejadas de cualquier propósito político por ser cristianas, madres y esposas", en *El Eco de Alicante,* 29 de marzo de 1871

[912] AMA, Cabildos, Sesión del 19 de abril de 1872

[913] AMA. Fiestas, caja 7, Leg.15 (16 de marzo de 1874)

Marta Barrie[914], que fue la presidenta. *Nuestra Señora del Remedio* se fundó en 1867 "con una bonita función, música y misa y lo correspondientes honores de la mesa a los niños pobres las repetidas fundadoras". La casa donde se ubicaba esta fundación estaba dotada de los respectivos maestro y maestra para la enseñanza de los niños de ambos sexos. Además, hacía "a la vez las funciones de cuyas madres tienen precisión de acudir a trabajos propios de su estado y sexo durante el día, especialmente las lavanderas y operarias de las Fábrica de tabacos" que dejan "abandonados a los niños durante el día". Entraban "estos por la mañana temprano en el Asilo, contribuyendo únicamente con dos cuartos diarios y permanecían en él todo el día recibiendo los cuidados de la maternidad más asiduos, un abundante y nutrido alimento y la instrucción correspondiente. Por término medio suelen acudir en la actualidad 160 diarios, ascendiendo a veces bastante esta cifra, que ha llegado a elevarse hasta 200"[915]. Según *El Comercio* la escuela de párvulos se estableció a iniciativa de la Junta de Instrucción pública. "En aquel asilo se recogían durante las horas del día multitud de niños pequeños de ambos sexos", de modo que con la escuela de párvulos establecida allí los servicios del asilo no se reducían a "conservar y mantener a esos niños, sino que se les proporcionaban al mismo tiempo los inmensos beneficios de la educación, dada en la forma sencilla y agradable"[916].

Uno de los escritos de la época puede ilustrar muy bien cómo se desarrollaban algunas de estas actividades y cual era la percepción social que despertaban:

---

[914] El testamento de Marta Barrie y Labroç, elaborado en julio de 1868, indica que se trataba de una mujer joven (25 años), viuda, con dos hijos. Era hija de Benjamín Barrie y Downie, cónsul en Alicante de Inglaterra. Las cláusulas religiosas del citado documento reflejan la imagen de una mujer muy religiosa, aunque delegó todos los asuntos de entierro, sufragio y limosnas a sus albaceas. AHP, notario Vicente Bernabeu, sig. 242

[915] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Guía del Alicantino....,* pág. 87. También hace referencia este autor en la obra a las malas condiciones del local y la dificultad para financiarse

[916] *El Comercio,* 28 de enero de 1869. En la sesión de Cabildos del 25 de enero de 1869 se acordó por unanimidad la creación de dicha escuela. La idea de crear "casas cuna para que las trabajadoras no abandonaran a sus hijos durante la jornada de trabajo, se inscribe en el contexto de la infancia abandonada". Monlau higienista y moralista de las últimas décadas del siglo XIX pediría en su obra sobre *Higiene Industrial,* que "al lado de cada fábrica donde trabajan muchas mujeres se establecieran casa cunas para los niños después del destete". "Del asilo pasarían a una escuela gimnasio, en la que se les prepararía para sustituir a sus padres en la fábrica". "A los hijos de las clases populares no se les educa para adquirir conocimientos, sino con el fin de moralizarlos y de que aprendan lo imprescindible para ser futuros trabajadores", en TRINIDAD, P. : *La defensa de la sociedad.....,* pp. 103-104

"Las señoras se reúnen en todas partes con objeto de aliviar a los desdichados de una manera o de otra; allegan fondos, es necesario que alguien se haga cargo de ellos; hay cuentas, formalidades que llenar, y cosas que es indispensable escribir, se necesita quien escriba. Un poco choca oír que en tal asociación hay *Secretaria y Tesorera*, y hay quien acompaña estas palabras con una sonrisa burlona"[917]

En las coyunturas especialmente adversas también las señoras más respetables de la sociedad daban ejemplo de sus "elevados" sentimientos. Así lo pone de manifiesto Eleuterio Llofriu cuando se refiere a los ataques de las fragatas insurrectas procedentes de Cartagena en el marco del levantamiento cantonal. En estas circunstancias la mujer es como "ese ángel benéfico que siempre aparece como aurora de paz en momentos azarosos para el hombre". Destaca la labor de la señora del coronel Luque y la de Saavedra de Bergez que ofrecieron al Ayuntamiento socorros pecuniarios, vendajes, hilas "y cuanto estuviera en su mano para atender a los defensores de Alicante si llegaba el desgraciado caso en que tales auxilios fueran indispensables"[918].

Fuera del campo estrictamente religioso o coyuntural, la caridad se convertía en un elemento de sociabilidad de primer orden en el que "el bello sexo" tenía un protagonismo evidente. El siguiente texto literario refleja ese papel en el marco de la mentalidad burguesa. En los actos benéficos resultaba especialmente evidente la confusión entre los fundamentos filantrópicos y humanitarios que teóricamente los justificaban y unos comportamientos socialmente exigidos:

"A pesar del mal tiempo y de ser más de las doce de la noche, infinidad de señoras con el vestido recogido, ligeramente calzadas y con el cabello artísticamente peinado y lleno de flores y lazos, cruzaban las calles inmediatas al teatro (...) despreciando los rigores de aquella tempestuosa noche. ¿A dónde iban? La respuesta era muy sencilla. Aquella noche había un baile de b*eneficencia* en el teatro (....) y las mujeres por lo general no las arredra el mal tiempo, tratándose de un baile de máscaras, porque de máscaras era el baile a que nos referimos (...) La orquesta tocaba de cuando en cuando piezas de baile que nadie pensaba aprovechar por dos razones. La primera, porque es de muy mal tono bailar en un *baile* de beneficencia, y la

[917] ARENAL, C.: *Beneficencia, filantropía,* pág. 221

[918] LLOFRIU, E.: *Insurrección Federal,* T. I,, pág. 986. NICASIO CAMILO JOVER, refiriéndose al mismo episodio habla de "caridad dispuesta a restañar la sangre", la ejercida por estas "dos heroicas señoras (...) alentadas por la comunidad de religiosas, en cuyo convento se hallaban. Aguardaban rogando a Dios el momento de ejercer su misión sublime", en *Las Fragatas insurrectas y el bombardeo de Alicante,* pág. 141

segunda, porque el inmenso gentío no deja espacio suficiente, para que los *danzantes,* puedan mover sus piernas al compás. Repetimos estas razones. En un baile de *beneficencia* pagan las mujeres veinte reales de entrada, y treinta los hombres. Los productos del baile se destinan a los pobres, lo cual, aun cuando es muy laudable, hace pensar que en nuestro días, la caridad si ha de dar algún resultado, tiene que ser estimulada con el poderoso incentivo del placer"[919]

II.4. A la revolución por la cultura y la educación

Como ya hemos señalado en varios apartados, la revolución fue concebida desde el primer momento como la antesala de la transformación social. La experiencia democrática aspiraba a renovar estructuras y mentalidades en pos de la modernización. Por ello la enseñanza de las clases populares adquirió una gran relevancia como instrumento de reforma. Su intencionalidad moralizadora y política y los resultados a que dio lugar evidencian sin embargo la atomización de este gran objetivo en multitud de propuestas cuya realización estaría en función de varios factores.

En este punto distinguiremos varios campos de actuación en torno a la educación. Por una parte, el estudio de los diagnósticos, discursos y comentarios que tanto los sectores más progresistas como los más conservadores realizaron sobre el bajo nivel cultural de la población y los principales problemas identificados para elevarlo. Por otra, también haremos hincapié en las medidas acometidas por el Estado para secularizar la enseñanza e impulsar la creación de nuevas escuelas, incidiendo especialmente en su repercusión local. Por último, habría que resaltar algunas iniciativas concretas, relacionadas especialmente con la actividad de los republicanos en la ciudad, que combinaban proselitismo político junto al deseo de fomentar la educación y la cultura entre las clases más desfavorecidas

[919] SAN MARTÍN, A.: *El siglo del can-can.* Imprenta de la Galería Literaria, Madrid, 1872, pág. 87-88. El objetivo de "ver y ser vistos", casi siempre atribuido a mujeres de la clase media-alta, fue objeto de crítica constante, haciendo hincapié en la inautenticidad religiosa de muchas mujeres en públicos de carácter religioso. El periodista Rafael Sevila, describe el día de Todos los Santos de 1881 manifestando expresamente su intención de no entrar "en el escabrosos recorrido con más o menos fortuna por muchos escritores a ocuparnos del grado de sinceridad que puedan tener las manifestaciones de dolor ante la tumba de los que fueron, ni tampoco nuestra pluma se empleará en censurar que las damas elegantes, las jóvenes en edad de merecer, y en una palabra, esa sociedad rebosando vida y en plenitud de su existencia que discurre por entre las calles abiertas del cementerio, a cuyos lados se levantan tétricas sepulturas (...). Mucho de vanidad habrá indudablemente entre la apiñada muchedumbre que visita el cementerio en el día

II.4.1. Ideales y diagnósticos

Las elites intelectuales, políticas y económicas del 68 coincidían en diagnosticar "una amplia masa social abúlica, ignorante y mediocre"[920] que era necesario sustituir por una sociedad nueva. Sin embargo existía una gran diversidad de opiniones en torno a como debía favorecerse este cambio. El punto de partida en este impulso renovador hay que buscarlo en el racionalismo, que propugnaba la independencia de la razón respecto a cualquier dogmatismo exterior. La visión optimista del siglo XVIII la presentó como independiente de cualquier autoridad, tradición o intuición humana[921]. En el siglo XIX, esa independencia sólo podía ser aceptable en la medida en que la razón fuese considerada como un instrumento de mejora para el hombre. Se enlazaría así el concepto de razón ilustrada con el idealismo y la fe incondicional en el advenimiento de un progreso ilimitado. En Europa esa interpretación idealista del progreso se sustentaba en un desarrollo tecnológico y científico que a su vez sirvió de cobertura ideológica a la política de expansión económica y al prestigio nacional[922]. El impresionante progreso de las ciencias se convertiría por tanto en un lema acreditativo de veracidad. En este contexto la ciencia, y en general el saber, comienzan a considerarse como un asunto de toda la sociedad, merecedores de un conocimiento público, del que se derivarían múltiples beneficios sociales[923]. La revolución se convertiría en el impulso que contribuiría a extender y consolidar una forma superior de civilización basada en la razón ilustrada y en un anhelo de libertad de los pueblos.

En España también prevalece en los discursos de la época ese supuesto poder liberador de la ciencia, pero su utilización esta fundamentada en un racionalismo ingenuo y en unos contenidos muy superficiales. Como señala Demetrio Castro "el saber adquirió un cierto carácter taumatúrgico, una capacidad curativa de los males sociales y miserias humanas cuyos fundamentos podían ser mal comprendidos sin que eso afectara a la confianza

---

de difuntos".

[920] DELGADO, BUENAVENTURA,: "La septembrina y la Institución libre de enseñanza", en VERGARA, J.: *Estudios sobre la secularización docente en España,* UNED, Madrid, 1997, pág. 101

[921] MOSSE, G.L: *La cultura europea del siglo XIX,* Ariel, Barcelona, 1997, pág.17

[922] VILLACORTA BAÑOS, F.: *Cultura y Mentalidades en el siglo XIX,* Síntesis, Madrid, 1993, pág. 52

depositada en esa supuesta capacidad"[924]. La labor educativa se concibe en esos mismos parámetros, es decir, como forma de curar los males de la sociedad. Sin embargo la idea en torno a como debía acometerse esa cura adoleció durante todo el período objeto de estudio de enormes contradicciones. La existencia de una estrategia educativa unívoca, un principio unitario impulsado desde el Estado sólo fue efectiva en el plano teórico. Junto a ella aparece una idea de la educación más diáfana que la considera como un medio de liberación colectiva y un antídoto frente a la ignorancia sin que se identifiquen los instrumentos necesarios para conseguirlo. Sin educación era imposible conducir al país hacia la senda del progreso, sin embargo no existía homogeneidad a la hora de decidir la fórmula idónea para lograrlo.

Durante el Sexenio la labor logística quedó a cargo de los Ayuntamientos. Pero en círculos, reuniones, tertulias y periódicos, las mentes más progresistas también aludían a la necesidad de educar al pueblo. Especialmente desde la óptica republicana la misión fundamental de la revolución pasaba por erradicar la ignorancia. En algunos casos se hablaba de sustituir incluso la religión católica por la religión de la cultura. La educación era por tanto piedra angular en el proyecto republicano, que a su vez debía estar dirigida hacia una finalidad moral difícil de definir. La impronta de tiempos pasados desvirtuaba la moral del futuro, sin embargo todavía no se concebía la enseñanza de una moral laica ajena a los valores religiosos. La supuesta emancipación racional de la clases populares era para muchos inconcebible sin el freno religioso, eficaz dique de contención del radicalismo revolucionario. Al igual que en otros campos la realidad de la lucha de clases quedaba enmascarada bajo impulsos ético-religiosos. El paternalismo burgués que concebía la existencia de una sociedad interclasista también se introdujo en las aulas, aunque chocaría con la contradicciones inherentes a su propia configuración avaladas por la dinámica sociopolítica. El potencial revolucionario, entendido como capacidad de modificar en un sentido

---

[923] *Ibidem,* pág. 163

[924] CASTRO ALFÍN, D.: "Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical", en PÉREZ LEDESMA, M.: *Cultura y movilización.....,* pág. 80. DIEGO NUÑEZ señala en este sentido que no existían en España unas bases "sociales y científicas de sustentación" de modo que el pensamiento español "estaba condenado a ser en gran parte un fenómeno importado y mimético, cultivado habitualmente por una minoría ilustrada con afanes de modernización y puesta al día intelectual", en *La mentalidad positiva en España,* Universidad Autónoma de Madrid, 1975, pág. 12

significativo las relaciones sociales de producción y la dominación de clase[925], sufriría un retroceso en pos del orden y de la estabilidad social. A medida que la situación se fue radicalizando muchas de las premisas que distinguían al pensamiento progresista del conservador en materia de educación popular se van confundiendo. La insurrección cantonal y el levantamiento obrerista de Alcoi, en el año 1873, acabarían por confundirlos totalmente. A partir de 1874 las clases más desfavorecidas fueron consideradas un peligroso elemento de perturbación social y en cierto modo responsables de su propia ignorancia. Su nivel cultural era demasiado bajo como para poder conducirse según las leyes de la razón. Dada la situación, los discursos del momento se llenan de alusiones al orden y la vieja prioridad de sacar al pueblo de su postración cultural pasa a un segundo plano[926]. Resultaba más recomendable ceñirse a los viejos principios católicos que propugnaban la obediencia. Así los proyectos y su materialización en una reforma educativa seria y perdurable quedaron en meros planteamientos de carácter utópico y romántico que hablaban de una sociedad sin clases bajo la cual subyacía sin embargo un abismo de desigualdades sociales. A pesar de todo, el impulso secularizador en torno a la educación quedaría como punto de referencia obligado para posteriores intentos de crear una auténtica enseñanza laica.

[925] PERE SOLÁ, *Op. Cit.* pág. 396
[926] FUENTES, J. F.: "La invención del pueblo. El mito del pueblo en el siglo XIX español", en *Claves de Razón Práctica,* num. 103, pág. 61

II. 4.1.1. Pueblo, progreso y educación

Desde este óptica es importante tener en cuenta la idea de progreso para los propios revolucionarios, concebida como ley irreversible que empuja a la humanidad hacia la modernidad y el bienestar. A pesar de ese determinismo, su advenimiento podía acelerarse u obstaculizarse en función de las condiciones sociopolíticas existentes[927]. Así lo considera José Calderón Llanes cuando afirma que "si el progreso es necesario el modo de realizarlo no lo es: la sociedad puede llegar a su fin de una manera regular o irregular". Eleuterio Maisonnave tenía la clave para propiciar ese advenimiento ya en 1864, cuando expresaba en la *Sociedad del Círculo de Artesanos* que:

> "....si doblegáis vuestras cabezas ante la inmutable ley del trabajo, si completado el pasado cubrís vuestros rostros con el velo de la vergüenza y tomáis en él ejemplo para el porvenir, si os proponéis caminar humildemente por donde os marca vuestro destino, seguiréis la ley del progreso, que es la ley de la humanidad" [928]

Así pues, en los discursos del momento aparecerá invariablemente la idea del progreso inherente al devenir histórico, que desplegaba sus potencialidades como un elemento ajeno al propio ser social, ya que al igual que la gravedad se consideraba una especie de ley universal. Junto al componente imponderable, también se aludía a la necesidad de crear las condiciones idóneas para su realización. En esta concepción puede identificarse la herencia ilustrada y su noción del progreso como sustituto secular de la providencia[929], a pesar de que en el Sexenio muchos de los que se consideraban progresistas eran muy reacios a abandonar esa perspectiva providencialista. La prensa revolucionaria de Alicante, en la misma línea que otros muchos periódicos del país, constituye una buena prueba de ello. Incluye artículos y comentarios en los que este concepto aparece como panacea a los problemas del mundo, pero evitando cualquier noción materialista. *La Revolución* retrotae el vínculo entre progreso y religión a los primeros siglos del

---

[927] "Estudios sobre religión", publicado en *La Revolución,* 30 de diciembre de 1869

[928] MAISONNAVE E. en *Memoria de la Sociedad Círculo de Artesanos, leída en la Junta General del día 4 de diciembre bajo la presidencia de D. Manuel Ausó,* Alicante, 1864, pp. 3-10

[929] LOEWITH, K. Afirma que esa sustitución se encuentra desprovista de las implicaciones teológicas del providencialismo cristiano y polarizado en la racionalidad técnico-instrumental, que caracteriza a la civilización moderna". Sin embargo, no creemos que en el caso que nos ocupa se hayan traspasado los límites del providencialismo cristiano. En GOMEZ HERAS, J.: *Religión y modernidad....,* pág. 65

cristianismo. “Sólo cuando la Iglesia quiso perpetuar su dominación, en virtud de una pretendida revelación, la filosofía la combatió en nombre del mismo progreso que los padres de esa misma Iglesia habían invocado”[930]. También *El Independiente* afirma que “las sociedades adelantaron, conducidas por la Providencia a un estado mejor”, aunque añade que “los que se llaman republicanos y siempre pidieron la ley del progreso sepan que si se ha dicho la España salvaje, la España pagana, la España cristiana, habrá que decir en fin, la España racional”. Por tanto, el devenir histórico depende de la “misteriosa, grandiosa y mágica palabra” inscrita en “la ineludible ley del progreso”[931]. *El Comercio*, incidiendo igualmente en ese determinismo implícito al carácter de los tiempos, escribía ya en marzo de 1868 que la sociedad “natural y espontáneamente” tiende al progreso, “de otro modo habría un repugnante retroceso”.

Marina Fernández Lagunilla, en su estudio sobre el léxico político utilizado por los republicanos apunta que esta palabra aparecía en los textos para dar la imagen de “desarrollo o movimiento hacia delante de la humanidad”, lo cual constata con el hecho de que se combine en ocasiones con referencias a la “civilización”. Esta idea de movimiento imparable aparece por ejemplo con toda claridad en un artículo publicado en *La Revolución*:

> “El mundo marcha, dígase lo que se quiera; el progreso es inevitable; una edad pasada no habría de volver, cada obstáculo vencido facilita el vencimiento de otro; las fuerzas se acumulan, el movimiento se acelera medida que se aproxima el término”[932]

Fernández Lagunilla apunta igualmente que la palabra adopta un matiz más genérico y absoluto en algunos textos donde se hace hincapié en la evolución de la sociedad hacia un ideal de perfeccionamiento, oponiéndose así a la idea de “conservación”. Así por ejemplo, *El Independiente* apela a los sectores más tradicionalistas y a los carlistas, “que desde las montañas de Cataluña y desde Navarra, dan el grito de guerra”, a que “dejen esa conducta

[930] *La Revolución,* 3 de enero de 1869
[931] *El Independiente,* 21 de agoto de 1873
[932] “Estudios sobre religión” por José Calderón Llanes publicado en *La Revolución,* 30 de diciembre de 1869

que retarda el progresivo desarrollo del comercio, la agricultura y las artes"[933]. La conexión establecida entre "progreso", "democracia" o "república", incardina la idea de avance social con la de "voluntad popular" [934], aunque nadie supiera muy bien cual era el calado real de tantos progresos o como deberían ejecutarse[935]

La ley del progreso "inflexible y severa, que no permite que los pueblos vuelvan a su pasado"[936], contaba con un instrumento fundamental en la consecución de la reforma social: la educación. Era necesario desde la perspectiva progresista establecer unas pautas educativas adecuadas para evitar una involución de los logros revolucionarios. Este diagnóstico no era nuevo, aunque sí unánimemente compartido por la mayor parte de la "intelligentsia" septembrina, tanto en el plano nacional como en el local. Sin embargo el proyecto de ilustrar a un pueblo ignorante no poseía ninguna unidad de criterios a la hora de plantear objetivos ni resultados. Ya en mayo de 1868, Nicasio Camilo Jover apuntaba en *El Comercio* que la ignorancia era el principal problema que afectaba al país:

"Hay que poner de manifiesto la falta de instrucción de que adolecen todas las clases del país e indicar algunas de las causas de esta ignorancia y exhortar por último a vencerla, procurando inclinar a ello el espíritu público con acertadas consideraciones sobre la importancia y la necesidad de instruirse (....). Nosotros lo hemos dicho hace tiempo en muchos de nuestro artículos: si España arrastra esta penosa existencia, si no acierta a constituir sólidamente su existencia política, si es víctima constante de las ambiciones, de las miserias, no vayamos a buscar la causa eficiente de todos estos males en ninguna institución, en ningún vicio orgánico, el mal está en la ignorancia del país (...). Aquí las obras científicas solo figuran en los escaparates de los libreros, la vida intelectual desaparece. La lucha pacífica de los pensadores, la agitación fecunda de las ideas va extinguiéndose rápidamente"

A pesar de que en el texto se atribuye la ignorancia a todas las "clases del país", lo cierto es que la mayor parte de diagnósticos se refieren a las

[933] *El Independiente,* 21 de agosto de 1873
[934] FERNÁNDEZ LAGUNILLA, M.: *Aportación al estudio semántico del léxico político: el vocabulario de los republicanos*, Helmult Buske Verlag Hamburg, 1985, pp. 251-254
[935] JOSE LUIS ARANGUREN en su análisis sobre la sociedad española del XIX, que este hecho como un elemento característico de la mentalidad progresista del momento que tendía "a dar por realizado lo pensado, primando el *deber ser* abstracto, pero escrito y promulgado, sobre la realidad", en *Moral y Sociedad...,* pág. 47.
[936] *La República Española,* 31 de agosto de 1870

clases populares como las más afectadas. En este sentido sería interesante hacer hincapié en el concepto de pueblo y sus diversas connotaciones en los textos de la época para entender la diversidad de ideologías y planteamientos en torno a la educación popular.

En torno a la idea de pueblo aparecen dos significados diametralmente opuestos. Por una parte las referencias que lo invisten de una "aureola dignificadora" y que exaltan su "condición de soberano", con una carga positiva y simbólica[937]. Subyace en ellas la herencia revolucionaria francesa y concretamente la concepción jacobina de la virtud como un elemento inherente al pueblo[938]. También podemos identificar en esa mitificación la huella del levantamiento patriota de 1808, momento a partir del cual comenzará a tenerse en cuenta su capacidad política[939]. Desde esta perspectiva se crea la imagen de una especie de fuerza vital que emana de lo popular y que posee la capacidad de protagonizar la revolución contando tan solo con una dignidad y una sabiduría innatas y alimentadas por la tradición. Son alusiones que integran la mayor parte de proclamas y manifiestos electorales. En este caso los propios republicanos se considerarán parte del "pueblo" o "pueblo trabajador". Se trata de una estrategia destinada a la mitificación de lo popular como "fuente de virtudes políticas". El romanticismo social añadiría "la retórica del pueblo como símbolo de moral sencilla y natural, igualdad, fraternidad, capacidad de autoorganización y para colmo, voluntad revolucionaria"[940].

Esta idea del pueblo como elemento autónomo, capaz de emanciparse del poder opresor convive con la de un "pueblo niño", ignorante, maleable y sumamente manejable, al que hay que vigilar para que no desborde las expectativas iniciales de cambio y sobre todo no altere el orden. Subyace desde esta perspectiva una imagen de las clases populares como irrespetuosas con las jerarquías sociales, borradas paradójicamente en los discursos electorales de republicanos y progresistas, irresponsables, desconocedoras de cuáles son sus verdaderos intereses y deberes e incapaces de controlar sus instintos. Como señala Pedro Trinidad, el hombre

[937] FERNÁNDEZ LAGUNILLA, *Aportación al estudio....,* pág. 126
[938] CASTELLS, I.: CASTELLS, I.: "La Revolución Francesa...," , en ROURAM L, y CASTELLS (eds.), *Revolución y Democracia...,* pág. 24
[939] FUENTES, J.F.: "La invención del pueblo...", en *Claves de Razón Práctica....,* pág. 60
[940] ÁLVAREZ JUNCO, J.: "Cultura popular y protesta política", en *Pueblo, movimiento obrero....,*

del pueblo es considerado por los socialmente influyentes como dominado por pasiones primitivas, sin haber alcanzado por tanto al "estado de civilización en el que impera la razón". Las pasiones y el instinto son su móviles en la vida y estas solo podían conducir a una cosa: "la revuelta, la locura y la criminalidad"[941].

Por tanto la palabra pueblo será utilizada por progresistas y conservadores en función de una estrategia sociopolítica. Juan Francisco Fuentes habla de "simetría en la opinión sobre el pueblo" manifestada por unos y otros. Desconfianza y temor en los sectores moderados de ambos movimientos, mientras que en los sectores más exaltados coincidencia en crear una imagen idealizada del pueblo, compuesta en ambos casos por una serie de virtudes recurrentes, como el heroísmo, la sencillez y sobre todo el instinto[942]. Muchos son los ejemplos consignados en los escritos del periodo sobre ambas concepciones. Textos oficiales, periodísticos e incluso literarios, permiten constatar la mentalidad de las clases dirigentes en torno al papel del pueblo en la revolución, qué vía era la mejor para adoctrinarlo y cómo deberían ser los contenidos más adecuados para adaptarlos a la mentalidad popular. En función de la fuente utilizada observaremos el predominio de una u otra perspectiva. Así frente al dinamismo de la prensa revolucionaria, contrasta el tradicionalismo de los autores alicantinos en el campo literario[943]

Como hemos señalado anteriormente los mensajes que aluden a un "pueblo sabio", agasajándole con otros calificativos positivos tienen un carácter eminentemente electoralista, aunque también lo pueden tener conservador, en el sentido de ser el guardián de las esencias y de las tradiciones de una nación, reacio por tanto a las innovaciones. En el primer caso dichos calificativos eran utilizados obedeciendo a intereses eminentemente políticos. El pueblo es el protagonista de la revolución, él la ha hecho posible y es por tanto plenamente

---

pp.159-160

[941] TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad.....,* pág. 108

[942] FUENTES, J.F.: "La invención del pueblo...", en *Claves de Razón Práctica....,* pág. 62

[943] RÍOS CARRATALÁ, señala que esta actitud en ocasiones extremadamente conservadora por parte de esto autores, no es fruto tanto de su ideología como de la función que se otorga a un autor en la sociedad provinciana del momento: "Este podía expresarse como individuo liberal o conservador, pero dentro de los límites del decoro de dicha función que en lo literario suponía un rechazo de todo materialismo, positivismo, realismo, escepticismo y naturalismo". El objetivo de estos autores era embellecer la realidad y 2en el caso de ejercer la crítica hacerlo elegantemente generalizando sin descender a lo real o inmediato", en "El naturalismo en un ámbito provinciano, 1875-1900", en Y. LYSSORGES, *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX,* Antrhopos, Barcelona, 1988, pág. 171

consiente de la situación. Quienes le representan en las instituciones sólo son meros transmisores de su voluntad soberana. Así lo consideran los miembros de la Junta Revolucionaria de Alicante, en su mensaje de autodisolución, al referirse al "noble pueblo de Alicante"[944]. También es el "buen criterio de los pueblos cultos", el que finalmente permitió la configuración del Ayuntamiento Provisional de la ciudad de Alicante[945]. *La Revolución,* voz del republicanismo alicantino, también utiliza este concepto en sus proclamas movilizadoras. Froilán Carvajal y Rueda apela a un "pueblo paciente", un "pueblo víctima" que necesita recobrar una dignidad perdida, "si quieres que con dignidad te traten". En el mismo periódico Manuel Santandreu llega más lejos y asimila directamente al pueblo con la idea republicana al preguntarse sobre la prevención de los privilegiados frente a los republicanos que al fin y al cabo constituyen "la inmensa mayoría del pueblo español"[946]

Si salimos de las proclamas revolucionarias y pasamos a textos literarios también podemos encontrar referencias similares. Especialmente en obras escritas para hacer propaganda de la revolución. Este es el caso de la que escribió Francisco Palanca y Roca sobre los acontecimientos ocurridos en Valencia en 1869. En ella se observa un claro interés por ofrecer la imagen de un revolucionario honesto, surgido del pueblo, valiente e incluso con unos valores cristianos esgrimidos como garantía de orden. En la presentación de la obra alude a "este pueblo español de si tan noble como caballero". Una nobleza que quedará reflejada en varios pasajes con el objetivo de romper los tópicos sobre el revolucionario agitador e impío. Concretamente uno de ellos se refiere al comportamiento de los voluntarios republicanos respecto a unas monjas durante la lucha armada:

-"Para el fuego
-¿Qué será?
-¿Lo mandará el directorio?
-Las monjas de San Gregorio vienen sin duda hacia acá!
-¡Qué tristes!
-¡Qué desmayadas!
-¡Vecinos a socorredlas!

[944] B.O.P. 21 de octubre de 1868
[945] B.O.P. 8 de octubre de 1868

-¡Vamos a verlas, a verlas!

-¡Ellas entre las barricadas!

A este fragmento de la escena XIII, le acompaña un comentario escénico muy concluyente respecto a ese objetivo propagandístico:

"Varios vecinos acuden en socorro de las monjas, que se van viendo pasar acompañadas de los voluntarios que les prodigan mil atenciones; los vecinos las hacen beber tazas de caldo. Se recomienda a los directores de escena que se cuiden mucho de este pasaje histórico" [947]

Pese al interés por ofrecer la imagen de un pueblo con autonomía racional y valores propios, incluso los más progresistas no podía pasar por alto la necesidad de expandir la educación entre los mas desfavorecidos, analizando desde diversas perspectivas las causas de la incultura y sus posibles soluciones. En la prensa local prorrevolucionaria abundan los grandes discursos que aluden a la tutela ejercida por la religión sobre los pueblos como una rémora a sus innatas capacidades de desarrollo. Aunque abundaban ambigüedades y utopías en sus contenidos, los diagnósticos y las soluciones ofrecían la apariencia de contundencia y perfecta delimitación. A lo largo de dos o tres columnas se repasaba la historia de la humanidad desde sus orígenes e incluso se predecía su futuro. La mayor parte de textos incidía en la moral y en la religión para hablar de educación. Por ejemplo, en "El pueblo no lee", *El Municipio,* expresa su preocupación por la situación cultural del país. El discurso pivota sobre dos puntos fundamentales: las líneas generales sobre las que habría de desenvolverse la enseñanza y la consideración de la alfabetización como termómetro del estado moral del pueblo:

"La educación se ha dicho muchas veces modera los instintos, suaviza las costumbres, enaltece los sentimientos. Y es cierto, porque la educación es la pauta constante que marca al hombre sus deberes, que le arranca al dominio de la ignorancia; sin el método de educar no

---

[946] *La Revolución,* 10 y 12 de septiembre de 1869 respectivamente

[947] PALANCA Y ROCA, F.: *¡Valencianos con honra¡,* Valencia, 1869-1870, pág. 24. El autor quiere convencer en varios pasajes de la obra de que los republicanos protagonistas eran religiosos:-

-"Te sorprende que la esposa vaya en busca de su marido. Yo me debo sorprender de que en luchas tan impías esté mi esposo dos días ausente de su mujer.

- ¡Si tu los hubieras visto después del combate fiero socorrer al prisionero!. Cumplían con Jesucristo., en

sabemos que sería de la sociedad humana (....). Sólo por medio de una moral positiva es como se logra encarnar en el corazón de los pueblos altos sentimientos de bondad, de patriotismo y de amor a la justicia (....) Tenemos pues que la base de toda educación es la moral, que sin ella no hay, no puede haber sociedad posible. (...). Convenido ya que la educación es la palanca civilizadora, hay que añadir a lo expuesto (....) que el magisterio debe ser completamente libre, como lo es hoy en España, toda vez que su acción es moralizadora. (...). Leer! hé aquí el gran secreto. Un pueblo que lee que tiene conciencia de lo que vale, de lo que puede y de lo que sabe. Ahora bien ¿lee el pueblo español? -¿Cuál es la importancia de su prensa periódica? (...). Aquí el espíritu público por desgracia no se alimenta de ese pan del alma que se llama *instrucción* (...). Pueblo lee, pueblo aprende, pueblo conote a ti mismo. Sólo de esta manera, será posible que seas árbitro de tus destinos y soberano de tus decisiones"[948]

La dureza de las acusaciones vertidas sobre el ámbito religioso variaban desde quienes aludían de forma difusa a los límites impuestos por una moral "ortodoxa" que emanaba de los poderes tradicionales con el objetivo de someter al pueblo, hasta quienes identificaban abiertamente al catolicismo entre dichos poderes, culpándole del atraso imperante. En el primer caso, el artículo de M. Calavia, comenta la existencia de un "vacío moral" que "nace de la seguridad de que el dogmatismo de los principios nos ha constituido", dejando a "los moralistas ortodoxos el cuidado de señalarnos la ley de conducta". Se trata de una ley integrada por "reglas acomodaticias a cuantas evoluciones y transformaciones experimentan los pueblos en el curso de su desenvolvimiento histórico"[949]. En otros casos se aludía a la ignorancia como la causa de " penosa existencia" que arrastra España. Si no se logra "construir sólidamente su existencia política (...) no vayamos a buscar la causa eficiente de todos estos males en ninguna institución, en ningún vicio orgánico, el mal está solo en la ignorancia del país"[950]. Sin embargo M. Unánue identifica a la religión como causa directa de la incultura y la ignorancia generalizada. Concretamente el catolicismo sería el principal culpable al propagar un dogma y unos principios "conservados por la costumbre que jamás piensa" y que son respetados "únicamente porque no se entienden". Al fin y al cabo "teología no es más que la ignorancia de las causas naturales reducida a sistema, que no es sino un tejido de contradicciones". El hombre se ha visto obligado desde

pág. 1

[948] *El Municipio,* 12 de diciembre de 1872

[949] *La Revolución,* 2 de diciembre de 1869

tiempos inmemoriables a "vegetar en su estupidez primitiva" ocupándosele "en poderes invisibles de los cuales se supone que depende su suerte". Si se cultivara "la razón de los hombres" no habría "necesidad de oponer a las pasiones, la débil barrera del temor a los Dioses". Para "distinguir los verdaderos principios de la moral los hombres no tiene necesidad de Teología, les basta la razón"[951].

Muchos de los diagnósticos sobre el estado del pueblo identificaban a la Iglesia como un freno a la modernización del país. J. F. González en su "Crónica de la Revolución" habla de una Iglesia "reñida con el progreso y con toda libertad"[952]. José Calderón Llanes utiliza abiertamente el concepto de secularización como totalmente opuesto a la Iglesia. En su artículo "Estudios sobre religión", esta oposición se debe a la propia naturaleza del catolicismo:

"que no puede sin faltar a sus principios (y) contentarse del lugar que le pertenece como órgano particular dentro del organismo social. Su tendencia es necesariamente invasora; él quiere absorber toda actividad en su seno, y no reconoce ningún derecho humano que pudiese limitar su propio derecho. El pretende ser la verdad absoluta y el bien supremo que quiere reivindicar el monopolio de la moralidad, de la educación, y de la enseñanza, proclamarse el sólo poder moral en el mundo, sin consentir que se discutan sus afirmaciones (...). Rechaza la acción del Estado y no acepta sino a su pesar y por fuerza su independencia. (Pretende controlar) la virtud y la ciencia, el arte y la instrucción" (....). El mundo marcha dígase lo que se quiera; el progreso es inevitable; una edad pasada no sabría volver; cada obstáculo vencido facilita el vencimiento de otros; las fuerzas se acumulan; el movimiento se acelera a medida que se aproxima su término. (Existe) un peligro que presentan las sociedades católicas y que llama toda atención del pensador sobre la cuestión religiosa, en interés mismo de la conservación pública. Los pueblos católicos en la Europa entera no viven ya sino de expedientes revolucionarios. Ellos han sido arrastrados sin cesar por dos fuerzas contrarias, una religiosa y otra laica o civil. O el catolicismo o el progreso, tal es el dilema puesto a las generaciones presentes"[953]

En la misma línea que las argumentaciones esgrimidas durante los debates parlamentarios para discutir la propuesta del ministro de Fomento dirigida a erradicar la enseñanza de ninguna religión positiva, se expresaba J. F. González en *La Revolución.* Sus planteamientos más que buscar un

[950] "La ignorancia en España", publicado en *El Comercio,* 15 de mayo de 1868
[951] "Protejamos la razón" publicado por *El Eco de Alicante,* 2 de marzo de 1869
[952] *La Revolución,* 2 de abril de 1870

culpable en la Iglesia católica, acusaban al propio Estado, evidenciando sus vacilaciones a la hora de poner en marcha un verdadero proyecto secularizador. Concretamente se muestra muy crítico con la actitud de algunos miembros del gobierno por haber impedido que el proyecto prosperase. No entiende el articulista "la razón de estas vacilaciones e inconsecuencias. Cuando se afirma un principio que como la libertad de cultos, lo es de nueva y más poderosa vida para las sociedades humanas, el simple buen sentido dice que es necesario desarrollarlo, desenvolverlo y aceptarlo con todos sus resultados". Y se pregunta "¿de qué sirve que la conciencia individual en todas sus manifestaciones religiosas sea declarada libre, si el Estado como órgano de la Sociedad, continúa atribuyéndose el derecho de propagar y defender una religión determinada?". Igual de contundente se muestra al contestar que "la libertad de cultos, supone antes que todo la inviolabilidad completa de la conciencia humana, y el respeto más profundo a toda creencia religiosa". Si el Estado se convierte "en sacerdote o en apóstol de una religión, es pues tanto, como destruir esa inviolabilidad", faltando al "respeto que se debe tener a todas las conciencias"[954].

El Municipio arremete directamente contra la enseñanza de la religión en las aulas afirmando que "en las escuelas se fatiga a los niños con el estudio enojoso de la doctrina cristiana, haciéndoles saber de memoria una porción de sandeces y paparruchas, buenas para el tiempo de Mari-Castaña, y enseñándoles a respetar y a adorar la *santa madre iglesia*, de la que salen tan *aprovechados* hijos". El diario expresa sus deseos de que se "suprima tan innecesaria tarea sustituyéndola por los principios de la moral universal, que hoy aprenden los maestros en la pedagogía y que dará de seguro mejores frutos que el conocimiento de lo que es y representa la ostia, etc.". Apela, al igual que en el ejemplo anterior, a la libertad de cultos que "es contraria a esta enseñanza que embrolla la razón de esos seres que por su edad son muy

[953] *La Revolución,* 30 de diciembre de 1869

[954] *La Revolución,* 12 de febrero de 1870. En el número del 10 de abril de 187º el citado periódico alude directamente a una crisis gubernamental: "¿Será cierto que el decreto relativo a la separación de la enseñanza de las escuelas públicas dormirá el sueño del olvido, por no ocasionar otra crisis?. Muchos diarios lo aseguran pero el partido republicano procurará que tan importante cuestión salga otra vez al palenque para ser discutida, y los progresistas deberían ayudarles en tal empresa ¿lo harán?. No sabemos pero sepan que la patria y el deber de revolucionarios verdaderos lo reclama"

dados al *por qué de las cosas*"[955]. Los principios de la moral universal, que como los del progreso configuran una ley "inmutable", constituyen pues el referente didáctico para el pueblo. Sin embargo nadie define exactamente en que consisten dichos principios a los que sin embargo se ha adherido, a lo largo del tiempo "el pólipo católico, pegado a la roca de su ciega fe"[956]. Esta apelación a la secularización de la enseñanza se convertirá algunas décadas después en reivindicación directa en torno a la educación laica. En este sentido es interesante compararla con la que realizó otro republicano septembrino veinte años más tarde. Ramón Lagier, uno de los principales impulsores del advenimiento revolucionario, sitúa a la "Gloriosa" como la puerta hacia la escuela laica. En 1894, con motivo de haber sido invitado a presidir los exámenes del colegio laico *La Paz* de Elche, afirmaba que "la libertad se hallaba desterrada el año 1868, y yo, que pudiera ser hoy vuestro bisabuelo, expuse mi vida, mi tranquilidad y mi porvenir para traeros aquí esta escuela laica, honra de la nación española, que inútilmente pretende mancillar la mano negra de la reacción". Exhorta a los "padres y madres amorosas" para que lleven a sus hijos a colegios laicos, porque los "errores que se cometen en la enseñanza son fatales para el porvenir de los pueblos" [957]

En ocasiones el anticlericalismo dominante en muchos escritos de la época permitía personificar a los culpables. El clero además de ser un obstáculo a la modernización era uno de los causantes principales de la mala situación de la enseñanza en España. Así lo entiende Francisco de Asís Cabrera que alude a los clérigos "como aquellos "que han sumido a los pueblos en la más crasa ignorancia, en la abyección más repugnante", con el único objetivo de convertir al hombre en una "máquina dócil", aprovechándose de "su buena fe y enseñándole mil necedades"[958]. Con la expresión "el repugnante olor del sacerdote", el propio Garibaldi alude a la influencia del clero sobre la educación, como pervertidor de mujeres y niños en esa "escuela de la mentira". Aunque "el pueblo necesita una creencia", no son necesarios los intermediarios[959]. Incidiendo igualmente en la corrupción clerical aparecen

[955] *El Municipio,* 29 de marzo de 1873
[956] *El Municipio,* 11 de noviembre de 1873
[957] IBARRA, P.: *R. Lagier. Apuntes para ilustrar....,* pp. 328-329
[958] *El Independiente,* 15 de octubre de 1873
[959] "Ideas religiosas de Garibaldi", en *La Revolución,* 31 del 10 de 1869

algunas noticias, donde se comenta la conducta de sacerdotes pederastas que aprovechan su misión educativa para cometer este tipo de actos. Se califica de "inmoral hasta lo sumo" el "caso tan grave y repugnante", protagonizado por un "sacerdote director de un colegio de niños", encerrado finalmente en la prisión[960]. Pero quizás las acusaciones más concretas se centran en las actividades pedagógicas de los jesuitas[961] y en algunos casos sobre el aleccionamiento infantil hacia el carlismo. Nuevamente el republicano Ramón Lagier ofrece numerosas muestras de su antijesuitismo a lo largo de su biografía. En uno de los pasajes afirma "compadecer" a los jesuitas y al mismo tiempo "abominar la institución", advirtiendo que "generalmente se cree que son sabios y los más aptos para educar: error deplorable, pues, por lo común su sabiduría no es sino astucia, y no pueden educar bien a sus semejantes, lo hombres que no tienen corazón"[962]. También *La Tertulia* alude a los jesuitas y la fundación de colegios privados de segunda enseñanza tras haber comprendido que "el secreto de todo poder está en las entrañas de la sociedad, está sobre todo en manos del que enseña"[963]. Asimismo Primitivo Carreras en *La Revolución* afirma que los jesuitas durante siglos "reunían y amontonaban para si con loco afán esas claras inteligencias que nacen de las masas del pueblo, y mueren las más de las veces sin gloria alguna por falta de protección"[964]. *El Municipio* los vincula con el carlismo al relatar un incidente acontecido en Orihuela en 1873 que desembocaría finalmente en su expulsión. Según el diario, los hijos de Loyola se dedicaron a "enseñar lo que no es materia de enseñanza"[965].

---

[960] *La Revolución,* 2 de marzo de 1870

[961] SUAREZ CORTINA, en el capítulo dedicado a la "Democracia y el Anticlericalismo en la crisis del 1898" de su *Gorro Frigio,* pág. 191, hace hincapié en que la educación religiosa vinculada a las clases medias y altas era la expresión de la alianza entre el capitalismo y la Iglesia. Los jesuitas –símbolo supremo de esa alianza- acabarían siendo el objetivo primero del anticlericalismo popular"

[962] En otro de los pasajes de la citada biografía realizada por PEDRO IBARRA, Lagier reafirma su aversión a la orden al señalar que "en el periodo electoral fui propuesto diputado por el comité democrático de Orihuela. ¡Cosa singular!, proponerme diputado el pueblo más levítico de España, el más carlista, guarida de jesuitas, a mí, que soy el más enemigo de ellos", en *R. Lagier. Apuntes...,* pp. 156 y 235

[963] *La Tertulia,* 1 de diciembre de 1870

[964] *La Revolución,* 26 de noviembre de 1869

[965] *El Municipio,* 22 de noviembre de 1873

II.4.1.2. Pueblo, radicalismo e ignorancia

El devenir político del Sexenio propició que una parte de la burguesía, inicialmente favorable a la intervención popular, junto a los sectores más conservadores, cambiaran radicalmente su actitud respecto al papel del pueblo en el proceso revolucionario. Este fenómeno queda perfectamente plasmado en la utilización de la palabra "pueblo"en los escritos del periodo. Desde la óptica más conservadora solía sustituirse por "masa" o "turba incontrolada". La obra de Eleuterio Llofriu sobre la insurrección federal refleja en numerosas ocasiones esta idea. Así por ejemplo, uno de sus personajes en su ignorancia pensaba que "la república federal era la libertad absoluta y la libertad era el derecho de hacer cada cual lo que mejor le pareciese". Además creía que "los republicanos debían vivir holgadamente sin tomarse la molestia de trabajar". De este modo "muchos hombres como el Cuco, se ven entre las *masas* en los días de agitación popular". En la obra, un agitador radical aprovecha esa maleabilidad popular expresándose en los siguientes términos: "el pueblo es lo que nosotros queramos que sea, un *instrumento* de nuestras ambiciones. ¡Desgraciado pueblo, ya que eres ignorante, sírvenos como *esclavo*". En este mismo relato la "candidez" de las gentes humildes era instrumentalizada por personajes como Roque Barcia, que en sus peroratas "daba aliento a las *turbas*, *entre* las cuales buscaba la conservación de su popularidad". Al fin y al cabo "el pueblo es un niño impresionable que nunca piensa en el día de mañana", de modo que no se le pueden otorgar responsabilidades porque no dispone del juicio necesario para administrarlas[966].

Para Pastor de la Roca esta ausencia de juicio era en realidad reflejo de una carencia de educación. "Esas masas de seres vivientes" que en ocasiones protagonizan incidentes violentos deben ser disculpadas precisamente por "la buena fe y la sencillez unida a su falta de instrucción". Tampoco los calificativos que aluden a "un pueblo hidalgo y caballeresco, idólatra de su religión y de sus glorias, celoso de sus fueros, amante de sus príncipes, grande siempre, generoso y magnánimo"[967], expresan otra idea a pesar de los calificativos aparentemente positivos, que utiliza el mismo autor. Los valores que se

[966] LLOFRIU Y SAGRERA, *Insurrección Federal,* T.I, pp. 297, 669 y 686. T.II, pág. 45
[967] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Viaje a Alicante,* pp. 78 y 99

exaltan, entre ellos el religioso, no se relacionan con noción alguna de progreso.

Algunos de los autores más conservadores del panorama literario alicantino de esos años, como Juan Vila y Blanco, simplifica al máximo sus diagnósticos sobre la educación popular. En realidad no considera que existiese un problema en ese sentido. La religión era el puntal indispensable, gracias a ella "la civilización ha llegado a todas partes". Al establecerse "junto al Santuario la escuela", se consiguió la convivencia entre educación y oración, suficiente para el pueblo. "La palabra del sacerdote, palabra de altísima doctrina que fructifica en los corazones del feligrés y del alumno", hacía "cultas y suaves y sobre todo virtuosas sus costumbres". En realidad la función de la religión es "educar en la virtud, templando los sentimientos del corazón humano al calor del fuego del amor al prójimo"[968].

En un tono irónico y humorístico Juan Rico y Amat, también sustituye el término "pueblo" por el de "masa inconsciente". Para este autor alicantino, igualmente conservador, ser "socialista" es sinónimo de "vago", por tanto intenta ridiculizar cualquier doctrina que pueda desviar a las gentes hacia conductas supuestamente desbocadas respecto al orden burgués. En su parodia sobre la revolución, el autor critica la intención de transformar el ámbito educativo y los intentos de erradicar la enseñanza religiosa tradicional. Uno de los protagonistas, un ficticio "Ministro de fomento" nombrado por el mismísimo Satanás, proyectaba para desarrollar la agricultura que en las escuelas de primera enseñanza se explicase semanalmente "en vez del catecismo, el fenómeno prodigioso de la germinación de la cebolla, con lo cual ya no se necesitan en nuestro país los canales de riego". También la concepción de religión como instrumento o dique de contención para las masas aparece en la obra contrapuesto a las reformas secularizadoras puestas en marcha por la revolución. Una conversación entre dos personajes de *El Infierno con honra* expresa claramente esta idea:

"- Pero no hay en España rey que mande, ni religión que contenga?

[968] VILA Y BLANCO, J.: *La Ermita del Santísimo Sacramento y de nuestra Señora del Rosario en la Pedrera,* José Marcili Oliver, Alicante, 1873, pp. V y 54

- Allí no hay rey ni Roque, y en cuanto a la religión se ha establecido la libertad de cultos" [969]

La poesía ofrecía igualmente la posibilidad de retratar la imagen de "un pueblo inmundo, ciego, infame, feroz" y sobre todo "desordenado", adjetivos que Rafael Campos utiliza en su poema sobre la muerte de Jesucristo[970]. También Tomás Clavel recurría en este mismo tema a adjetivos tan contundentes como pueblo "sacrílego", "malvado", "sin entrañas", "inclemente", "desenfrenado", "bárbaro", "deicida", para mostrar las extremas consecuencias derivadas de un "populacho" desbordado[971]. Aunque estos calificativos no hayan sido empleados en un discurso explícitamente contrarrevolucionario, son los suficientemente significativos sobre el pensamiento de las mentes "respetables" en torno al protagonismo que podía adquirir un pueblo ajeno al orden. Fuera de estos extremismos lo cierto es que gran parte de la burguesía alicantina tenía conciencia de que las gentes sin cultura ni educación podían ser arrastradas por algún "sabio de callejón", de esos que "cuando comienza a hablar sueña que es Castelar y me mata de un sermón"[972]. Algunos autores como Blas de Loma y Corradi, incluso admitiendo sus simpatías hacia el republicanismo, reconoce en una de sus obras que en este país "todavía esa materialización permanente del ideal de autoridad, que se llama monarquía es necesaria". Un ideal que según el director del *Casino* de Alicante, es mucho más comprensible "en estos rincones de la provincia, en donde se siente más que se piensa y se juzga de las grandes cuestiones políticas más que con la cabeza con el corazón ", configurando "una especie de mito del que podía prescindirse fácilmente"[973]

Quienes propugnaban cambios en la mentalidad del pueblo hablaban de indiferencia religiosa para justificarlos. Especialmente la prensa más

---

[969] RICO Y AMAT, J.: *El Infierno con honra.* Zarzuela bufo-político-social. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1870, pp. 6, 18, 26 y 65. La alusión a la enseñanza de materias relacionadas con la agricultura no es gratuita. La circular publicada en el *B.O.P.* (5 de noviembre de noviembre) del gobernador de la provincia, Manuel García Llana, recomienda "especialmente" a los maestros "que en las escuelas de adultos se expliquen con particular esmero las nociones de la cartilla de agricultura, que según la ley de 1857 se halla señalada como texto para la enseñanza primaria"

[970] CAMPOS VASALLO, R.: "La noche en el Calvario", en *Mi Álbum,* pág. 8

[971] CLAVEL Y BOSH, T.: "El sueño", "Deicidio", "El mundo tiembla" y "La resurrección", en *Poesías,* Imprenta de Rafael Jordá, Alicante, 1873, pp. 5, 30, 63 y 81

[972] CAMPOS VASALLO, R.: "Letrilla". En *Mi Album,* pág. 96

[973] DE LOMA Y CORRADI, B.: *Entrada en España de la Reina Mª Victoria,* Imprenta de José Gossart,

progresista y republicana ponía de relieve la necesidad de relegar el sentimiento religioso a la esfera de los privado, evitando así la injerencia eclesiástica en asuntos temporales y circunscribiéndola exclusivamente a la "cura de almas". Las imágenes, los ritos religiosos o las procesiones eran el símbolo de la ignorancia frente al progreso inherente a la revolución. Sin embargo esa ignorancia en ocasiones también era útil. Fuera de los escritos periodísticos la ausencia de un pensamiento racional no era presentada como un signo de oscurantismo y anquilosamiento frente a los nuevos tiempos, sino que incluso era un valor a exaltar si estaba asociada con la religiosidad popular. Algunas de las obras de los autores alicantinos citados hasta el momento incluyen en sus tramas la imagen bucólica de un pueblo esencialmente católico, para subrayar la preeminencia del orden frente a las agitaciones inherentes a la revolución. Tanto los más conservadores como aquellos que se declaraban fervientes republicanos ensalzaban los valores religiosos como garantía de honradez y de estabilidad. Así por ejemplo en la descripción que hacen Llofriu y Sagrera y José Palanca de dos hogares de la época, se presenta la existencia de imágenes religiosas como prueba irrefutable de la honradez de las familias que los habitan. Son imágenes en las que lo religioso se mezcla con el arraigo local, especialmente en el primer caso donde se describe "la casa de un pescador de los que habitan el Arrabal Roig, tan aseada y tan sencilla como pobre, tan limpia como cuidadosamente arreglada" y en la cual se manifiestan "la gratitud y la idea religiosa. Un cuadro de la Santa Faz, de la imagen querida con ferviente adoración por el pueblo, y otro representando a Quijano" revelan nobles sentimientos[974]. Ni siquiera el hogar de un republicano combativo y militante escapaba al influjo de una buena imagen religiosa. La obra ya mencionada *Valencianos con honra,* escrita con el objetivo de tranquilizar a los partidarios del orden respecto a quienes defendían los ideales republicanos, describe una de las estancias de la casa del protagonista aludiendo a la ubicación de "un altar, en el cual está colocada una virgen de los Desamparados: ante la virgen hay una lámpara encendida y algunos cirios que arden también"[975].

1871, pág. 5

[974] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *La mujer de Alicante,* en *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas,* Madrid, 1872-76, pág. 4

[975] PALANCA Y ROCA, F.: *Valencianos con honra..,* pág. 24

Como se ha visto hasta el momento la incultura y el analfabetismo eran problemas a erradicar en muchos de los diagnósticos sobre la necesidad de entrar de lleno en la modernidad. Sin embargo eran preferibles a la heterodoxia religiosa, asimilada como perversión moral. En *Castigo del Cielo,* Eleuterio Llofriu describe con los siguientes términos a un "hereje":

"El propietario de la casa del reloj era uno de esos tipos que llaman la atención aún en las grandes ciudades por los actos de su vida. Era lo que se dado en llamar un hombre excéntrico, un ente singular (...). Dios me libre de pensar mal pero ese don Casimiro, que parece un hereje y que tanto se guardan de que lo vean , algo malo oculta. A fin del invierno pasado juraría que debajo de la capa traía algún niño robado a su infeliz madre"[976]

BIBLIOTECA VIRTUAL

II.4.2. Los decretos y la praxis

El concordato de 1851 y la Ley Moyano de 1857 constituyen dos de los hitos más importantes que se dieron en el siglo XIX en materia educacional. En el primer caso la Iglesia consiguió unir plenamente la confesionalidad católica del Estado con la posibilidad de injerencia en la enseñanza a partir de los dos primeros artículos del citado documento que le otorgaban el derecho de inspección. Posteriormente, la ley de 1857 inauguraría una nueva concepción de la educación como "materia de interés público, cuyo control y ordenación general corresponden al Estado". Manuel de Puelles afirma en este sentido que la ley no implicó una "secularización plena". Aunque concedía una total competencia al Estado para ser titular de escuelas públicas y establecer los planes de enseñanza se seguía manteniendo la intervención eclesiástica en varios aspectos: "en el Consejo de Instrucción Pública y en las juntas municipales y provinciales de instrucción pública, en la censura de los libros de texto, enseñanza de la religión en los niveles educativos de primaria y secundaria, inspección sobre la ortodoxia de todo lo que se enseñaba en las escuelas públicas o privadas, etc."[977]. Por tanto la Iglesia conservaba una serie de prerrogativas y privilegios acordes con la existencia de un Estado oficialmente católico.

[976] LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Castigo del Cielo,* Madrid, 1872, pp.20-22
[977] DE PUELLES BENÍTEZ, M.: "Secularización y enseñanza en España (1874-1917)", en VERGARA CIORDIA, J.: *Estudios sobre la secularización docente en España,* UNED, Madrid, 1997, pág. 117 y 121

La ley vigente antes de la revolución –aprobada en junio de 1868- era extremadamente favorable a la Iglesia en el campo educativo, permitiéndole establecer un férreo control sobre contenidos y organismos relacionados con la Instrucción primaria. Sin embargo esta situación no era nueva. *La Revista de Instrucción Pública* de Alicante constituye en este sentido una fuente excelente para conocer el antes y el después de la Revolución en función de las prerrogativas eclesiásticas en la materia. Alguno de los escritos pastorales que aparecen en la revista en 1866 evidencian claramente la preeminencia absoluta de la Iglesia en educación. En noviembre de 1866 se publicó una circular episcopal en la que se afirma que "España es un país eminentemente católico, pues que la religión católica, apostólica y romana es por ley fundamental de Estado la religión del país, con exclusión de cualquiera otro culto", de modo que a la autoridad eclesiástica le corresponde "una alta, elevadísima inspección". Por tanto, en establecimientos de enseñanza públicos y privados, "los obispos y demás prelados diocesanos encargados de velar por la pureza de la fe y de las costumbres y por la educación religiosa de la juventud, no deben encontrar impedimento alguno para ejercer su misión, y si advierten algo contrario a aquellos grandes objetos, deben dar cuenta al gobierno". En junio de 1867 esta publicación especificaba algunas de las prerrogativas eclesiásticas relacionadas con la enseñanza. Una de ellas señalaba que el maestro tenía como fin enseñar a sus alumnos a leer, escribir y contar, pero "también y principalmente, instruirles en las verdades de la Religión católica". Previa supervisión del párroco o "individuo eclesiástico" de la Comisión local, se debía priorizar la "instrucción moral y religiosa" en "todas las clases de la escuela". Una coyuntura tan favorable para la Iglesia, en este y otros campos durante los años que precedieron a la septembrina, no impediría que la Institución continuara mostrando su insatisfacción y una actitud defensiva ante posibles signos de descristianización, reclamando mayores cotas de poder. En marzo de 1868 la respuesta de la Comisión de instrucción pública ante una serie de reivindicaciones del clero de la provincia para aumentar aún más su capacidad supervisora en el ámbito educativo evidencian claramente que las expectativas eclesiásticas eran casi ilimitadas y que pese a la aparente aquiescencia general, existían discrepancias en torno a un modelo educativo

que primaba en exceso a la Iglesia:

"Respecto a la intervención del clero en la enseñanza, escusado es que yo repita aquí lo que todos sentimos. La religión es una necesidad, un consuelo en la adversidad, un moderador de la prosperidad, es como el soplo de Dios en el alma del hombre, y allí engendra la moral, fortifica el entendimiento, y por medio de la conciencia que le da la esperanza del premio o le infunde el temor al castigo, conduce a la humanidad por el camino de la virtud. Pero señores, ¿ha desconocido acaso la ley actual el influjo importantísimo de la Religión en la educación?.

A pesar de ese "influjo", la Iglesia deseaba frenar la propagación de las ideas racionalistas, valiéndose en este caso de la mujer para reclamar un mayor control en este sentido:

"Vinieron esas madres de familia a quejarse que la instrucción no era buena, declaraban contra la doctrina de kant, Hegel y Krausse, que sin duda conocían, y eso que no sabían firmar, puesto que lo hacia un tercero a ruego suyo. ¿Qué entenderían esas buenas madres de familia del sistema idealista de aquellos filósofos alemanes, ni de su panteísmo teológico-racionalista?. Tampoco entenderían mucho de eso seguramente los que las hicieron firmar, unos y otras eran un instrumento, un arma de quien alguien se valía con buena intención. Lo que aquellas madres querían decir es: quiero que mis hijos sean buenos cristianos" querían que hubiese religiosidad y eso mismo queremos todos".

Los prelados achacaban a estas doctrinas la falta de religiosidad entre el pueblo, a pesar de que la ley les capacitaba a que "cuando supieren que algún libro de texto no es bueno, o que algún profesor vierte en la cátedra doctrinas inconvenientes" puedan acudir "al gobierno, nombrando la escuela y designando al profesor, no valiéndose de generalidades que excluyan la posibilidad de aplicar el remedio". Aunque el marco legislativo era muy permisivo respecto al poder de intervención de la Iglesia, también existían ciertos límites. La propuesta de que el clero parroquial se encargase de la enseñanza en ciertas localidades con menos de 500 habitantes era para muchos excesiva. "Las funciones primordiales del cura párroco son las eclesiásticas; el párroco tiene que atender a la cura de almas, a la administración de sacramentos".

Tras el triunfo septembrino, una de las primeras labores acometidas por

el gobierno revolucionario se centró en cambiar el sesgo de la educación. De modo que el 14 de octubre de 1868 se derogó la mencionada ley de junio, estableciendo la libertad de enseñanza. Manuel Ruiz Zorrilla en las consideraciones que anteceden al articulado de éste decreto justifica la actitud del gobierno provisional afirmando que "entregar la instrucción primaria al clero era aprisionarla en un círculo de hierro, encerrándola dentro de un cuadro de verdades invariables e indiscutibles que se refieren a un solo fin en la vida; era condenarla a ser siempre la misma en su manera íntima de ser y en su forma; era en una palabra estacionarla y negar la ley del progreso humano". La libertad de expresión, oral y escrita, sin ninguna intervención de la censura eclesiástica, también constituyó un objetivo prioritario de la nueva legislación. Lo cual afectaba directamente al control ejercido por la Iglesia sobre la actividad de los maestros a quienes se "les ha sometido a una vigilancia depresiva, y se ha acibarado su existencia haciéndoles recelar de sus palabras y actos más inocentes". Además se facultaba a cualquier ciudadano a ejercer la enseñanza y establecer o dirigir escuelas sin autorización previa. Los ayuntamientos adquirían en este sentido plena potestad en el nombramiento de los maestros y su manutención. La situación cambiaría por tanto en pueblos de menos de 500 habitantes, donde hasta el momento se designaba a los a párrocos para reemplazar a los maestros. Zorrilla exponía los graves inconvenientes derivados de dicha situación ya que en la mayoría de los casos los párrocos no contaban con una "preparación suficiente" y eran "extraños los más a los estudios pedagógicos".

Estos primeros embates reformistas chocaban frontalmente con los privilegios otorgados por los sucesivos gobiernos liberales a la Iglesia[978]. Lógicamente el poder eclesiástico se negaba a perder prerrogativas en un campo tan importante para el adoctrinamiento social. En este plano de confrontación el ideal racionalizador republicano, procedente de la Ilustración y

[978] Igualmente el 21 de octubre de 1868 se promulgó un decreto desde el Ministerio de Fomento que afectaría a la enseñanza secundaria y universitaria. En éste último campo la erradicación de las facultades de Teología constituiría la decisión más importante: "Las Facultad de Teología, que ocupaba el puesto más distinguido en las Universidades cuando éstas eran pontificias, no puede continuar en ellas. El Estado a quien compete únicamente cumplir fines temporales de la vida, debe permanecer extraña a la enseñanza del dogma y dejar que los diocesanos la dirijan en sus Seminarios con la independencia debida. La ciencia universitaria y la teología tiene cada cual su criterio propio, y conviene que ambas se mantengan independientes dentro de su esfera de actividad"

del jacobinismo revolucionario francés[979], presente en gran parte de los discursos y proclamas septembrinos, pretendía imponerse a las viejas estructuras educativas que representaba la Iglesia. En ellos se apelaba a la liberación de la razón, en nombre del mito del progreso, frente a la ignorancia que representaba el catolicismo tradicional.

El proyecto presentado a las Cortes en marzo de 1870 para secularizar la enseñanza suscitó el debate entre los sectores más receptivos a la plena emancipación del ámbito educativo sobre el religioso y aquellos que abogaban por una relación más o menos estrecha entre educación e Iglesia. Entre éstos últimos, el diputado Álvarez Bugallal utilizaba los argumentos tradicionales esgrimidos por la propia Iglesia para censurar "el propósito de que se quisiera quitar la enseñanza de la religión de las escuelas, lo cual produciría una perturbación en los sentimientos religiosos del país". Francisco Silvela también se situaba en contra del mencionado proyecto "recordando que la religión católica preponderaba legalmente, consignándolo así la Constitución hecha en el Espíritu de la Revolución y declarando que al atacar ese principio consignado en el Código política se atacaba a la Revolución misma, que no fue una Revolución de conquista, sino de transacción". Quienes apelaban a la total independencia de los dos ámbitos partían igualmente de la libertad de cultos consignada en la Constitución como principal punto de referencia para defender sus posiciones, pero no desde una perspectiva transaccionista. Así se manifestaba el diputado Echegaray cuando señalaba que "dado lo que la Constitución determina, no se debe enseñar en los establecimientos de instrucción que paga el Estado ninguna religión positiva". En la misma línea se expresaba Gabriel Rodríguez al preguntarse sobre si en virtud de la libertad de cultos vigente no debería el Estado "subvencionar (sólo) el culto católico sino todos". El discurso pronunciado por Emilio Castelar resume cual fue el tono dominante en torno a la secularización de la enseñanza. No se cuestiona el respeto a la idea religiosa, siempre y cuando se considere una opción individual ajena a la protección del Estado, excepto en el orden estrictamente económico:

"Su Señoría preguntaba si los que profesamos el principio de la escuela laica queremos suprimir toda suerte de ideas religiosas y negar la comunicación del hombre con Dios. Pero

[979] ÁLVAREZ JUNCO, "Racionalismo, romanticismo....", en *Clases populares, cultura....,* pág. 361

¿acaso se ha comunicado el hombre con Dios hasta que ha venido la Iglesia? ¿No ha muerto Sócrates por la conciencia humana y por su libertad (....). Lo que más abomino en la escuela neocatólica es que haga del altar una fortaleza, del clero un ejército, y de la iglesia una fragua en que se forjan las cadenas. Yo quiero que en las escuelas se enseñe la moral independiente de toda revelación religiosa, que es aquella en que todos los hombres se unen. (....). La Constitución obliga al Estado a mantener el culto católico pero no ha enseñarlo; y dado el momento en que la libertad de pensamiento consignada en la Constitución veda la censura eclesiástica, acaba la enseñanza religiosa y nace la escuela laica. Además es imposible que haya escuelas religiosas, porque el dogma no lo debe enseñar más que el sacerdote, y para conseguir que esto suceda hay que restaurar la ley de Instrucción pública del tiempo de González Brabo, y hacer que los maestros de primera enseñanza sean exclusivamente clérigos. Y entonces volveremos a aquellos tiempos en que mientras en Europa se descubría la inmovilidad del sol, y el sabio florentino con el péndulo en la mano apreciaba la carrera de nuestro planeta, la universidad de Salamanca decía que no se podían aceptar las leyes de Newton porque se oponían a la revelación católica (...). Después de todo señores, yo, que siento que la religión es verdaderamente un afecto, una idea, un sentimiento que nos acompaña desde la cuna, que bendice nuestro amor, que nos inspira el arte, y que nos promete después de la muerte la inmortalidad, para que el alma encuentre en Dios las leyes infinitas del amor y de la verdad absoluta, creo que esto es individual ; que puede ser la obra del sacerdote o de la madre, que puede ser la educación del hogar, pero que no puede ser nunca la educación del Estado (....). El Estado no puede enseñar aquello que es la comunicación libre y directa del alma con Dios"[980]

Buenaventura Delgado afirma que una de las ideas motoras que impulsaron la libertad de enseñanza de 1868 fue la creencia en que la iniciativa privada sería capaz de sustituir con mayor eficacia la acción del gobierno. Sin embargo los legisladores septembrinos no tuvieron en cuenta que en realidad dicha iniciativa era inexistente, por falta de recursos económicos, pero también, por la ausencia de actitudes más "altruistas" frente a la preeminencia de los intereses individuales[981].

La circular del gobernador de la provincia de Alicante, Manuel García Llana, publicada en el *Boletín Oficial*, evidencia la falta de planificación de un proyecto educativo articulado, junto a una confianza ciega en unos medios y unas voluntades imaginarias. El documento exhorta a los ayuntamientos de la provincia "a quienes incumbe en particular la noble tarea de ensanchar el

[980] DSSCC. Sesión celebrada el 2 de abril de 1870

[981] DELGADO, BUENAVENTURA: "La septembrina...", en VEGARA, J.: *Estudios sobre la secularización..,* pp. 99-100

círculo de la enseñanza primaria, facilitando a las clases pobres todos los medios de instrucción que son necesarios para mejorar las precarias condiciones a que hasta el presente se han visto reducidas con mengua de la civilización y de los adelantos de nuestro siglo". Encomienda por tanto, a la "ilustración y el patriotismo de la corporaciones populares y de las juntas locales de instrucción primaria", la "inspección y vigilancia de la enseñanza elemental", excitando "su celo para que coadyuven por cuantos medios se hallen a su alcance a la realización inmediata de aquellos patrióticos fines". El García Llana señala la conveniencia de que las municipalidades "aumenten hasta donde sea dable y sus recursos lo permitan, el número de establecimientos de enseñanza, procurando también la creación de escuelas de adultos, donde los agricultores y artesanos puedan adquirir los conocimientos que les son tan indispensables para hacer más útil y fructífero su penosos trabajo". En estas circunstancias propone que los alcaldes exciten a su vez "el celo de los profesores que hoy existen, para que gratuitamente o bien con el premio de una pequeña gratificación sobre los haberes asignados en el presupuesto municipal se encarguen inmediatamente de dar la enseñanza a los que por su edad o circunstancia no puedan concurrir a las escuelas elementales". Con ello contribuirían a "disipar en las respectivas localidades esas preocupaciones estúpidas, que sostenidas con refinado egoísmo durante largos años han sido por los enemigos de la civilización y del progreso han sido en nuestra patria la constante rémora"[982].

La ignorancia era por tanto identificada, desde el punto de vista del progreso, como el principal obstáculo para alcanzar la modernidad. La instrucción constituía la única baza para solucionar los problemas del país, aunque los discursos que aludían a la necesidad de crear escuelas eran generalmente formalistas y huecos ya que no introducían soluciones concretas al problema. Un nuevo mensaje de la principal autoridad provincial evidencia que pese a la buenas intenciones del 68, no se produjeron avances notorios. En la Sesión de cabildo celebrada el 30 de noviembre de 1871 el nuevo gobernador electo, Hermenegildo Estévez, "lleno de buenos deseos y de concordia con el Ayuntamiento" y sin tener en cuenta la mala situación económica por la que atravesaba el cabildo, seguía recomendando a la

[982] B.O.P. 5 de noviembre de 1868

corporación "la propagación de la Instrucción entre las clases desgraciadas de la sociedad, estableciendo cuantas escuelas públicas pudiera costear porque del desarrollo de la instrucción habría de brotar la regeneración y la felicidad de la noble España"[983].

Las buenas intenciones no repercutieron en soluciones concretas dirigidas a mejorar el panorama educativo. En 1873 *El Independiente* reconocía este fracaso al señalar que si bien los decretos de 1868 "vinieron a concluir de una vez para siempre con las humillantes limitaciones impuestas por los gobiernos reaccionarios a la capacidad y al talento", la reforma "no fue tan completa como nosotros hubiéramos deseado". En la misma tónica que los gobiernos anteriores, la República seguía proclamando que la enseñanza tiene "un lugar consagrado y preferente entre los principios de la democracia", aunque sin saber exactamente como y cuando tendrían plena vigencia dichos principios.

Los cambios suscitados tras el triunfo de la Gloriosa tuvieron un reflejo directo sobre órganos como la Junta Provincial de Enseñanza, en el sentido de que la representación eclesiástica se vio reducida notablemente. Pero más allá de esta reforma no lograron vencerse las dificultades impuestas por la precaria situación económica. La revolución desencadenó serias dificultades al suprimirse la contribución de consumos. Muchos municipios se encontraron sin recursos para subvenir a la instrucción pública. Al ser eliminado este impuesto indirecto y no haberse previsto una alternativa aplicable en breve plazo, el problema que se originó fue gravísimo[984]. La enseñanza pública se encontraba pues en un estado precario. La falta de medios repercutía en las instalaciones, en los maestros y en una población que no percibía la posibilidad de educarse como promoción social, estando más interesada en la supervivencia.

La documentación municipal refleja perfectamente el panorama educativo en la ciudad y en algunos puntos de la provincia durante el Sexenio. Las continuas alusiones a la precariedad con la que los maestros realizaban su

[983] AMA, Cabildos

[984] "La Ley de 2 de junio de 1868 consagra la intervención de clérigos y religiosos en la instrucción pública y procede a variar en función de este criterio la composición de las Juntas, que ahora se llamarán de instrucción primaria". En la nueva Junta Provincial de instrucción pública de Alicante la "representación eclesiástica queda reducida a una persona y predominan políticos liberales y republicanos, padres de familia de similares ideas políticas y enseñantes, entre los que destaca Manuel Ausó, figura destacada del republicanismo alicantino" ESTEVE GONZÁLEZ, M.A.: *La enseñanza en*

trabajo, la demanda de subvenciones, los sueldos sin pagar, etc., junto a un incidente con el cura de Tabarca ilustran a nuestro juicio el desfase existente entre unas propuestas de reforma sobre el papel y su puesta en práctica. A lo largo de las sesiones de cabildo celebradas durante el Sexenio informes como el presentado por el profesor Escolano, declarando que "el local de la escuela pública que ocupa se hallaba en muy mal estado ofreciendo el peligro de desplome"[985], eran bastante habituales. Aunque quizás el informe más llamativo fue el presentado por la Comisión de Instrucción pública en la sesión ordinaria del 23 de febrero de 1872, donde se detalla el catastrófico estado de la instrucción pública en Alicante. No se pagaba el alquiler de los locales, faltaba material y el que había se encontraba en pésimas condiciones. En muchos casos eran los propios profesores los que costeaban de su bolsillo la tinta. Las instalaciones eran en general ruinosas y la falta de higiene y de ventilación eran la tónica habitual. En la misma sesión la comisión de Instrucción Pública que presentó el informe declaraba "la necesidad de atender con preferencia a este ramo" con vistas al "progreso de la civilización, de la cultura y de la moralidad de los pueblos". Sin embargo aún conociendo "el imprescindible deber que tiene de fomentar por todos los medios posibles la educación de la juventud", disponía de escasos medios. Se comprometió así a pagar atrasos de personal, alquiler y material "de los primeros fondos que se recauden". Asimismo instó a la Junta local a que no favoreciese la picaresca prodigando papeletas de admisión, por cuanto de "este beneficio tan solo deben gozar los que sean absolutamente pobres, más no los que pertenezcan a familias acomodadas o pudientes que deben contribuir en proporción a sus facultades"[986].

Alicante durante el siglo XIX, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1991, pág. 120-125

[985] AMA. Cabildos, 14 de septiembre de 1871

[986] AMA, Cabildos, Sesión ordinaria del 23 de febrero de 1872. El ayuntamiento costeaba en total 19 escuelas y en la mencionada sesión declaró que adeudaba un total de 38.927 pesetas, junto "a otra cantidad bastante crecida por los alquileres de las localidades ocupadas en este ramo y los gastos de material de dichos establecimientos en largos periodos". Suscribieron el citado informe profesores como Pascual Blasco, director de la escuela sita en la Casas Consistoriales; Juan Urios, director de la escuela de niños pobres de la casa Consistorial; Joaquín Orozco, profesor también en las Casas Consistoriales; Pascual Orozco, maestro en la escuela para niños pobres situada en la calle Villavieja; José Alemán, maestro en la calle Castaños; Francisco Escolano, de la escuela de la calle de las Navas; Francisco Albero, calle del Pozo; Teresa Fernández, profesora de la escuela de niñas de la calle Jorge Juan, Desamparados Sorio, de la escuela situada en la calle Los Ángeles; Catalina Navarro, calle Maldonado; Vicenta Berenguer, calle Castaños; Ines Seise, Calle San Vicente. También aparecen reflejados en dicha sesión los profesores de escuelas rurales de la Partida de Rebolledo, Santa Faz, El Campello o Tabarca .

El diagnóstico de la Junta Local sobre las escuelas públicas del municipio tampoco fue demasiado optimista respecto al estado de la enseñanza en la ciudad. Bonifacio Amorós, basándose en los resultados de los exámenes, constata un "resultado satisfactorio de la instrucción" por parte de "los alumnos de ambos sexos que concurren a las mismas, llenando los profesores cumplidamente sus deberes". Tiene cuenta que "han sabido vencer grandes obstáculos", como por ejemplo el excesivo número de niños que concurren a las escuelas, en particular las de párvulos y la elemental que dirige Francisco Escolano, "en la cual asciende el número de matriculados a muy cerca de 300". También elogia la labor del Ayuntamiento "que tantas muestras tiene dadas de su amor a la educación popular", instándole a que dedique una "preferente atención a tan importante ramo, creando al efecto una nueva escuela de párvulos, subvencionando al propio tiempo al mayor número posible de las privadas, según ya tuvo el honor de proponerle la Junta". Pero también hacía especial hincapié en el lamentable estado de la mayor parte de estas escuelas y muy especialmente las de niñas, algunas de las cuales no poseían ni bancos para sentarse y presentaban unas condiciones higiénicas y de salubridad muy deficientes[987].

Anteriormente hemos aludido a la confianza de las autoridades en que la iniciativa privada paliaría esos problemas. Uno de los medios que utilizó la consistorio alicantino para fomentar este tipo de proyectos fue otorgar subvenciones a aquellos profesores que admitieran un determinado cupo de niños pobres. Así por ejemplo Eduardo Sierra, ayudante en la escuela de Francisco Escolano, dimitió para establecer su propia escuela y pedía al ayuntamiento una subvención "a condición de admitir a 40 niños pobres"[988]. Sin embargo esta no fue la solución idónea. La situación presupuestaria impidió que el consistorio cumpliese debidamente sus compromisos de modo que es fácil encontrar entre la correspondencia de aquellos años quejas y denegaciones de las subvenciones prometidas[989]. Por otro lado un escrito del

[987] AMA, Correspondencia, Arm. 53, Leg. 60, 29 de enero y 26 de junio de 1869
[988] AMA, Correspondencia, Arm. 53, Leg. 60, 6 de agosto de 1869
[989] Este es el caso de Rafaela Carnero Aznar, a quien la Junta de Instrucción pública de la provincia no reconoce como legítimas estas subvenciones, a pesar de que la profesora asegura que fue subvencionada el 11 de diciembre de 1868 con la obligación de admitir en su escuela a 30 niños gratis (26 de noviembre de 1869). Es más, el 27 de noviembre el presidente de la Junta local de Instrucción afirma que si la Junta Provincial de Instrucción Primaria no ha creído conveniente aprobar el pago de subvenciones a varios

alcalde al presidente de la Junta local refleja actitudes poco éticas por parte de algunos profesores. Varios padres de familia que se quejaban al consistorio de que "algunos maestros de instrucción primaria de esta capital niegan a niños que no pagan el acceso a las escuelas". El alcalde muestra una gran preocupación por esta cuestión ya que "si es cierto lo que se me ha determinado, no es este el mejor modo de que se difunda la instrucción voluntaria, en la cual tanto interés tenemos todos"[990]

En junio de 1872, se presentó en sesión extraordinaria la ya mencionada *Memoria de la Comisión de Contabilidad relativa al Proyecto de Presupuestos para el año económico de 1872 a 1873,* donde se evidencia la distancia entre las ideas y la realidad de la enseñanza en la ciudad. El documento incide en el déficit económico que sufre la Corporación, la cual, aún reconociendo la capacidad regeneradora de la educación, se encuentra en un estado financiero incapaz de mantener unas escuelas dignas. Al igual que en otras cuestiones, el documento apela a la colaboración ciudadana en un aspecto que todos demandan como derecho pero nadie contempla como deber:

"Todos piden instrucción esmerada y gratuita para nuestros hijos; santa petición, exigencia santa, pero olvidan o fingen olvidar que para realizar tan fausta aspiración de los padres para proporcionar a los hijos el pan de la inteligencia, para cumplir esta sagrada obligación se necesita sostener un profesorado respetabilísimo, que por el ministerio de que está investido, que por lo trascendental de sus trabajos no debe tener por premio a sus afanes, el hambre, la desnudez y la infelicidad de su familia, que deben percibir religiosamente sus haberes, que son indispensables edificios a propósito y mobiliario para las escuelas, material científico para la enseñanza, medios de estímulo para la niñez y que todo esto cuesta al Ayuntamiento de Alicante anualmente 21.519 pesetas que no puede pagar (...). Cuestan menos en un país las escuelas que las revoluciones (y hay que tener en cuenta que) "cada escuela que se abra en un país cierra un presidio a los veinte años"[991]

La situación desencadenada en Tabarca a raíz de la llegada de un nuevo maestro puede ayudarnos a comprender la precariedad de la enseñanza desde una doble perspectiva. Por una parte el escaso desarrollo institucional a la hora de articular un proyecto educativo unánime y

---

profesores y profesoras de Instrucción pública de esta capital para que admitieran a algunos niños pobres en sus establecimientos y no pudiéndose pagar por tanto estas asignaciones (pide que) cesen de darse las papeletas de entras para dichos establecimientos", en *Ibidem.*

[990] *Ibidem,* 4 de febrero de 1869

[991] AMA, Cabildos, Sesión Extraordinaria de 4 de junio de 1872

consensuado con unos objetivos y resultados concretos, evitando así la interferencia de otros factores como la situación del municipio o las propias actitudes de las autoridades. Por otra, constituye una muestra de las prerrogativas que poseía la Iglesia, especialmente en ámbitos reducidos, y de la reacción suscitada entre algunos eclesiásticos ante la perspectiva de perderlas. Ya hemos hecho referencia anteriormente a la Ley de 2 de junio de 1868 y algunas de sus repercusiones sobre la primera enseñanza. Desde el punto de vista religioso esta ley ofrecía al clero una gran capacidad de injerencia sobre la educación[992]. Una de las disposiciones más llamativas fue la posibilidad de que en las localidades con menos de 500 habitantes el cura se hiciera cargo de la escuela local. Esto cambió con la revolución, como evidencia el caso de Tabarca. En al sesión de cabildo del 1 de octubre de 1869 el Ayuntamiento de Alicante decidió hacerse cargo de la escuela en la isla, pidiendo al cura que permitiera utilizar el local en el que hasta el momento él mismo había estado impartiendo las clases. En la carta enviada al párroco se le agradecía su labor al frente de la escuela, prometiéndole que sus haberes le serían abonados "cuando la administración esté en disposición de hacerlo"[993]. Sin embargo el cura se negó a perder su influencia en este terreno, negándose a ceder el local al nuevo maestro. Entonces los agradecimientos dejaron paso a las críticas. El alcalde pedáneo, Francisco Manzano, denunciaba ante la alcaldía alicantina la conducta de este párroco, comparándolo con el anterior, Don Francisco Rodríguez, quien permitió que la escuela se instalase en la "llamada casa del cura", lo cual demostraba su buen talante y "su interés por el bien común de los niños". El pueblo, "creyendo disfrutar de los mismos beneficios con el apoyo del maestro y el ayuntamiento que ha tenido la gracia de mandarnos", se encontró con la oposición del nuevo cura "que se ha negado totalmente en darnos dicho local, lo cual nos causa un completo descontento por el atraso que trae a la instrucción de los discípulos". Francisco Manzano pide una solución al consistorio alicantino para poder desarrollar la labor educativa en la isla con normalidad prescindiendo de un cura al que se acusa de absentismo, utilizando el poco tiempo que pasa en la isla "trasnochando y

[992] COSSÍO, M.B.: *La enseñanza primaria en España,* Madrid, 1897, interpreta dicha ley como una reacción política y religiosa respecto a Ley Moyano. Citado por ESTEVE GONZÁLEZ, *La enseñanza en Alicante....,* pág. 112.
[993] AMA, Correspondencia, Arm. 53, Leg. 60, 6 de septiembre de 1869

jugando al *solo y manilla*", por lo que desconfía "de su ayuda para la instrucción de los niños"[994].

II.4.2.1. Algunas iniciativas privadas

El ámbito educativo se convertiría en uno de los símbolos paradigmáticos del cambio social anunciado en los manifiestos progresistas del Sexenio. Como señala Manuel Morales para el caso malagueño la respuesta de la burguesía ante el deseo de extender la instrucción y la cultura entre los medios populares adquirió en este periodo una mayor dimensión frente a etapas precedentes[995]. Alicante presenta en este sentido algunas iniciativas interesantes. Junto a la labor del consistorio y la de algunas sociedades fundadas en estos años con una marcada influencia política, especialmente de cariz republicano, y cuyo objetivo fundamental era la enseñanza para adultos, destaca especialmente la obra del colegio *La Educación,* inaugurado en 1872 por Antonio Segura Escolano. Según Rico García, este establecimiento llegó a adquirir e poco tiempo una gran reputación, tanto por el sistema de enseñanza en él desarrollado, como por las relevantes cualidades que distinguieron a su fundador. Parece ser que tuvo un gran interés por difundir los conocimientos entre las masas populares y los niños. La propaganda que incorpora en algunos de sus números *El Independiente*, diario republicano federal, sobre este colegio vincula a Segura Escolano al pensamiento progresista y posiblemente republicano, a pesar de que no consta su militancia activa en este partido. En septiembre de 1873 el periódico diario señala los rápidos adelantos obtenidos en el colegio y el considerable número de alumnos que constantemente asisten a sus clases. Añade que la enseñanza que se imparte en ese centro proporciona a los alumnos una "educación basada en los santos principios de la moral cristiana". Se trata de un elemento muy significativo si se tienen en cuenta los valores morales y éticos que estamos analizando. Pese a que en aras del progreso se

[994] *Ibidem,* 17 de septiembre de 1869. También en la sección Correspondencia (1899-1870), aparece una referencia a la actitud reaccionaria de este cura. En este caso se trata de un permiso que solicitó "en anuencia del señor obispo" con objeto de "salir a recoger firmas" para una solicitud que se va a elevar a las Cortes Constituyentes con el único fin de que no se decrete la libertad de cultos". (19 de enero de 1869)

[995]MORALES, M.: "La sociabilidad popular en Málaga, 1840-1874: de la tutela burguesa a la afirmación de una identidad diferenciada", en *Estudios de Historia Social....,* pág. 260

rechace el catolicismo tradicional y se defienda una educación independiente del control eclesiástico, en ningún momento se prescinde de la religión como referente moral[996]. Todavía no ha llegado el tiempo de presentar una alternativa educativa de carácter totalmente laico. Pero es significativo que se planteen ya este tipo de iniciativas que en realidad apuntan, aunque parezca paradójico, hacia una secularización de la educación sin renunciar a la religión, conjugando progreso y cristianismo.

Rico García nos proporciona indirectamente más pistas sobre como concebía Segura Escolano esos principios de la moral cristiana en torno a los que se basaba la enseñanza impartida en *La Educación.* Este profesor publicó algunos trabajos literarios y científicos[997] en la revista *La Revelación.* Sin embargo al analizar algunos de ellos se observa que su relación con los espiritistas alicantinos fue algo más que una simple colaboración periodística. En un artículo titulado "El progreso", queda patente su rechazo a la Iglesia Católica y su defensa del espiritismo:

"Las rancias ideas del oscurantismo, hijas tan sólo de la viejas preocupaciones de unos, sostenidas por la mala fe de otros y la ignorancia de los más (declaran) la guerra que con ímprobos resultados se está haciendo hoy al espiritismo, estando esta doctrina basada en la verdadera caridad y la justicia, resumiendo en si la política liberal, la religión más verdadera y la moral más sublime de las hasta aquí conocidas (....). La religión, ese poderoso elemento de la sociedad, no puede cerrar sus puertas a la civilización , no puede permanecer inerte ante la indestructible ley del progreso. La Religión empieza con el hombre, progresa con el mismo y termina en Dios. De aquí se deduce que la humanidad no satisfecha con lo que le prometía la Iglesia católica buscaba un más allá del que no se daba cuenta. Buscaba otra vida y otro mundo pero sin materia (....). El espiritismo es la pura encarnación del Evangelio, separada de las falsas interpretaciones hechas por algunos hombres en beneficio de sus creencias particulares (....): Nuestro templo es el universo, nuestros sacerdotes todos los hombres virtuosos que enseñen el bien: nuestro pontífice Jesucristo, nuestro culto, es la exclusiva adoración a Dios en espíritu y verdad, no en materia y mentira"[998]

Una defensa del espiritismo que se convierte en militancia abierta en el momento en que como "médium" publica en la misma revista un mensaje de su

[996] DE PUELLES BENÍTEZ, M. señala en este sentido que la "religión y la moral eran inseparables, "Secularización y enseñanza...", en VERGARA, *Estudios sobre secularización.....,* pág.114
[997] RICO GARCÍA, *Ensayo Biográfico y bibliográfico.....,* t. XVI, pp. 356-59
[998] *La Revelación,* 5 de febrero de 1872, num. 3

propia madre en el que ésta supuestamente se refiere a Dios en contraposición a los "fanáticos de todas las sectas, a cuya cabeza pretende aparecer el ridículo catolicismo", defensores "del error, partidarios del suplicio, héroes de la Santa Inquisición"[999].

Con motivo del tercer año de la puesta en funcionamiento de este centro, Segura Escolano expone su oferta educativa, quedando perfectamente reflejado su ideal de progreso en la educación. Afirma que la labor del profesorado se desarrolla alentada:

> "por los resultados y dispuestos siempre a dar mayor impulso a la educación de la niñez, sólida base sobre la que debe levantarse el sagrado templo de la libertad, síntesis del verdadero progreso (...). La educación que reciben los alumnos de este establecimiento está basada en un todo con los principios de la moral cristiana, sólida base sobre la que debe apoyarse toda ciencia que con la caridad (constituye) el sendero recto que conduce al hombre a su perfección" [1000]

Las inquietudes educativas de Segura Escolano durante el período revolucionario no se agotaron con la fundación de este colegio. En febrero de 1869, *El Comercio,* nos informa sobre *La Juventud Estudiosa*, sociedad que tenía por objeto preparar a sus individuos para los exámenes y ejercicios del grado de bachiller y establecer cátedras para adultos. El diario elogia a los "jóvenes que dedican sus ratos de ocio a tan nobles tareas, tanto más, cuanto que su propósito no es solo pasar el tiempo agradablemente entretenidos, sino también ser útiles a sus conciudadanos, estableciendo cátedras de adultos gratuitas", y destaca especialmente la figura de Segura Escolano, director de este proyecto.

Junto a las actuaciones educativas promovidas por Segura Escolano, también podemos considerar como una iniciativa privada en materia de educación las actividades desarrolladas por los protestantes establecidos en la ciudad. Aprobada la libertad de cultos mostraban una especial preocupación para que en todos los estadios de la enseñanza se respetase el principio de aconfesionalidad. Un ejemplo de ello lo constituyen algunas noticias aparecidas en *La Revolución* y *La República Española* que se sumaban a las protestas de

[999] *La Revelación,* 20 de mayo de 1872, num. 3
[1000] *El Independiente,* 17 de octubre de 1873

un grupo de padres andaluces "afiliados al culto evangélico reformado", demandando al gobierno que en las escuelas de primera enseñanza a donde acuden sus hijos no se les enseñe religión positiva. A lo cual respondía el Ministerio de fomento con una circular en la que dispensaba "a los maestros de las escuelas públicas de esa provincia de dar la enseñanza de religión y moral e historia sagrada a los alumnos cuyos padres o encargados así lo pretendan, toda vez que el precepto constitucional deroga virtualmente en el expresado caso las disposiciones en cuya virtud existe aquella enseñanza"[1001].

En Alicante no se detectan protestas en este sentido. Pero antes de que se fundase la Escuela Modelo en 1897, esta confesión religiosa organizaría en la ciudad, "como parte complementaria de la enseñanza religioso-moral", una escuela diaria en el mismo lugar donde tenía lugar el culto evangélico (la calle Gallo del barrio de San Antón). La escuela estuvo a cargo del pastor Martín B. Ruíz y en ella se impartían enseñanzas de primeras letras, aritmética, historia, gramática, moral evangélica y canto. Según Pastor de la Roca, concurrían a ella 35 niños y por la noches además 31 adultos de ambos sexos, haciendo hincapié en que "el carácter de esta misión es esencialmente moral de propaganda" y "completamente ajeno a toda tendencia política, según los datos que se nos suministran para esta reseña"[1002].

[1001] Circular del Ministerio de fomento publicada por La República Española y *La Revolución,* el 7 y el 1 de octubre de 1870 respectivamente
[1002] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Guía del Alicantino....,* pág. 50

II.4.3. Republicanismo y educación.

Como hemos visto uno de los principios básicos de la revolución sobre el que debía asentarse la regeneración moral de la sociedad era la educación. Pero quizás fue el republicanismo, en sintonía con el espíritu de la época, el movimiento político y la corriente de pensamiento más perseverante a la hora de considerar la enseñanza y educación moral de las clases populares y trabajadoras como condición indispensable y previa para la reforma de la sociedad. Esta era la gran palanca civilizadora y, en una actitud no exenta de cierto paternalismo y populismo, el Partido Republicano el encargado de propagarla[1003]. Los republicanos adoptarían en este sentido el papel tutor[1004] de las clases populares, en el marco de la politización ambiente que impregnaría el mundo del asociacionismo[1005]. Rosa Ana Gutiérrez Lloret sitúa el origen del asociacionismo republicano precisamente en 1868, aunque sus primeros pasos en Alicante se remontan al *Círculo de Artesanos* que en 1864 publicaba sus estatutos y la *Memoria* de sus actividades[1006]. Eleuterio Maisonnave, principal promotor de esta iniciativa junto a Manuel Ausó y Monzó, exaltaba en este documento, evitando cualquier connotación política, "el espíritu de asociación que ha cambiado la vida material de los pueblos por su existencia moral" y arrancado "de su alma el fanatismo que le dominaba"[1007]. Rico García en sus apuntes biográficos sobre Maisonnave atribuía a este centro la posibilidad de permitir la reunión, la comunicación y la propagación de las ideas democráticas "en una época en que era por demás difícil" llevar a cabo estas actividades. La enseñanza y educación de las masas populares sería el "pretexto" de cara a la administración[1008]. Parece ser que de los 408 socios con que llegaría a contar el *Círculo,* 148 asistía a clases de "primera enseñanza, francés, teneduría de libros y dibujo"[1009].

[1003] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Republicanismo y clase obrera en el Sur del País Valencia durante el Sexenio Democrático", en V.V.A.A.: *Revolució i Socialisme.* Col.loqui Internacional 14-15-16, Vol. II, Barcelona, 1989, pág. 102

[1004] ELORZA, A.: "La cultura de la revuelta en el siglo XIX", pág. 137

[1005] HUARD, R.. "Sociabilité et politique en Languedoc mediterranéen de lendemains de la Restauration a la fin de 1849 », en *Sociabilité et Societé bourgeoise en France....,* pág. 305

[1006] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Sociabilidad política, propaganda y cultura tras la revolución de 1868. Los clubes republicanos en el Sexenio Democrático", *Ayer,* num.44, 2001, pp. 154, 156

[1007] MAISONNAVE, E.: *Memoria de la Sociedad Círculo de Artesanos, leída en Junta General de Accionistas del día 4 de diciembre ,* Alicante, 1864, pág. 4

[1008] RICO GARCÍA, M: *Ensayo Biográfico y bibliográfico...,* T. II, pág. 295

[1009] MAISONNAVE, E.: *Memoria de la Sociedad.....,* pag. 9

Ya en el Sexenio *La Revolución,* en un artículo titulado "Misión de los clubs", define el objetivo de estas asociaciones políticas, incidiendo especialmente en su papel en la educación de las clases populares:

"Esos centros donde se reúnen los ciudadanos de todas clases y condiciones, así el obrero, como el comerciante, el abogado como el artesano a discutir los problemas políticos, económicos y sociales, a enterarse del curso de la política e ilustrarse mutuamente en las diferentes y difíciles cuestiones que continuamente se presentan (...). La ilustración de que dotan al artesano y al trabajador por medio de las cátedras, de la lectura y la discusión; el conocimiento que llevan a todos, de los derechos y los deberes del hombre y de la luz que se hacen a sus órdenes y decretos al despojarlos de las galas con que se pretende adornarlos (...). Cada club es una escuela donde se modela y se labra la inteligencia del hombre, haciéndole poseedor de todos los ramos del saber humano; comerciantes, jornaleros, abogados, artesanos, artistas y obreros, todos fraternalmente unidos, se facilitan recíprocamente conocimientos (....). Nadie se desdeña de acudir allí; hombres los más importantes acuden a ilustrar al pueblo, mostrándole los precipicios de que debe apartarse y enseñándole lo que no debe olvidar todo ciudadano; esto es, al mismo tiempo de los derechos que le corresponden, los deberes, que en el goce de estos mismos derechos se contraen (...). Todos absolutamente todos, y particularmente aquellos cuyos conocimientos pueden elevar la instrucción de las masas, acuden constantemente a los clubs; así multiplicando estas sociedades tanto en las grandes poblaciones como en los pueblos de corto vecindario, las ideas republicanas sobresaldrán victoriosas por encima de todas las demás, los indiferentes se nos unirán, y concluiremos por llevar el convencimiento hasta a nuestros mayores enemigos" [1010].

Las propuestas de una sociedad interclasista que encarnaban el solapamiento de revolución popular y revolución burguesa[1011] , típicas del discurso republicano no pasaban por alto la visión de un pueblo poco instruido, muy maleable y que precisaba la intervención de los republicanos para hacerle distinguir "las buenas doctrinas de las malas". En este sentido resulta interesante contrastar las coincidencias con el pensamiento conservador. La

[1010] Primitivo Carreras, *La Revolución,* 10 de abril de 1870. La exaltación del interclasismo constituye un elemento característico en este tipo de agrupaciones y aparece en muchos de los manifiestos republicanos de aquellos años. El mismo periódico en su número del 19 de septiembre de 1869 publica un escrito dirigido "A los republicano de Alcoy" en el que se apuntan las ventajas de crear un centro republicano en la ciudad: "Vean por último que el honrado obrero, el médico, el escritor, el ingeniero, el abogado, el comerciante, no malgastan el tiempo en formaciones ridículas, en alarmas pueriles, en frívolos discursos, sino por el contrario, después de abandonar el trabajo en su taller o en su gabinete se reúnen, se asocian, se auxilian, se instruyen y aprenden a cumplir con sus deberes de ciudadano"

[1011] ELORZA, A.: "La cultura de la revuelta en el siglo XIX.....", en *Pueblo, movimiento obrero..., pág. 132*

descripción de las actividades de un club republicano realizadas por Llofriu y Sagrera apuntan en la misma dirección. Concibe a las clases populares como objeto de manipulación, aunque en sentido contrario. En su obra sobre la insurrección federal de 1873, Llofriu describe las impresiones de uno de los protagonistas en una de las reuniones celebradas en un club cuyo "singularísimo título" era *Federación Universal.* El personaje refleja la opinión del propio autor ante este tipo de sociedades. Significativamente lo primero que exclamó al entrar fue "¡Ave María Purísima!", pensando al mismo tiempo que los "imbéciles" allí reunidos "en su manía federativa, serían capaces de confederarse con los caníbales de Nueva Zelanda". Una vez sentado en el teatro donde tendría lugar el *meeting* "se preparó para oír muy buenas cosas y contener la risa para no comprometerse". Los respetables artesanos, abogados o comerciantes que integran la idílica asociación aludida en *La Revolución* son sustituidos en el club descrito en *Insurrección Federal* por "presidiarios, soldados con el ros puesto del revés, voluntarios que ni para dormir se separan del fusil, y también bastantes mujeres de aspecto muy semejante al de las arpías". La descripción física de algunos de los oradores no es menos elocuente en torno a cual era el pensamiento de Llofriu. No eran prestigiosos abogados u honrados artesanos los que tomaron la palabra sino individuos vestidos "con blusa azul y sombrero hongo, cuyo rostro casi desaparecía bajo una espesa barba rubia" o algún joven "de largos cabellos y no corta barba, de aspecto romántico" y cuyos discursos exhortaban a los ciudadanos a que la "razón domine", porque la revolución necesitaba "hombres severos". La construcción racional del republicanismo rebosante de romanticismo[1012] es reducida por el autor, en tono peyorativo, a una simple cuestión de atuendo. El "aspecto romántico" era sinónimo de individuos poco recomendables desde el punto de vista de la estabilidad y el orden. Las ideas subversivas expuestas por los hombres y mujeres que ocuparon la tribuna constituyen buena prueba de ello: "tronaron con acento indignado contra el privilegio, contra la desigualdad de fortunas, contra la organización de la familia, contra el matrimonio y contra el sentimiento religioso de los pueblos", de tal forma que el protagonista "llegó a creer que estaba en una casa de locos o de malvados"[1013]

[1012] ALVÁREZ JUNCO: "Racionalismo, romanticismo....", en *Clases populares...,* pág. 360
[1013] LLOFRIU Y SAGRERA, *Insurrección Federal...,* pág. 428-432

La mística culturizadora[1014] fue para la mayor parte de estas asociaciones, republicanas o con un marcado carácter progresista, la clave de bóveda en la supuesta transformación social a la que aspiraba la revolución. Baste como ejemplo representativo de esta idea el escrito dirigido "A los republicanos de Alcoy" que incide en la necesidad de fomentar la educación, bajo la premisa de que "un pueblo instruido no puede llegar a la esclavitud", y también de inspirar "el amor a la instrucción y la afición al trabajo", añadiendo que para ser republicano no basta con "pasear el fusil, gritar por gusto de gritar y otras niñerías por el estilo"[1015].

En el panorama cultural alicantino encontramos algunas de estas iniciativas, interesantes no sólo por su impacto sobre la ciudadanía, sino porque evidencian la existencia de nuevas formas de sociabilidad encaminadas a modernizar la sociedad.

Como señala Rosa Ana Gutiérrez, la piedra angular en la organización del partido republicano fueron los clubes federales, que si bien fueron las células de base del partido, también tuvieron una dimensión asociativa popular y un objetivo de reunión e instrucción obrera destacable, ya que constituyen los primeros embriones de asociacionismo popular y obrero en Alicante[1016]. Junto a su carácter político también es necesario hacer hincapié en sus objetivos educativos, que *La Revolución* identifica como la principal misión de estas sociedades[1017]. Al examinar el articulado de algunos de estos reglamentos se constata que efectivamente la educación era un objetivo prioritario[1018]. Así por ejemplo el *Club Republicano Federalista* situado en el barrio del Carmen se autocalifica en sus dos primeros artículos como "Sociedad político-científico-literaria y artística", cuyo fin es "propagar las ideas republicanas en su forma federal y difundir los conocimientos más precisos para el pueblo en ciencias, en letras y artes"[1019]. Por su parte el *Club Libertad, Igualdad y Fraternidad*" señala igualmente la intención de los socios reunidos en el club de "aumentar sus

---

[1014] SOLÁ, P.: "Acerca de un modelo asociativo de culturización popular....", en *Clases populares, cultura y educación....,* pág. 396

[1015] *La Revolución,* manifiesto suscrito por varios republicanos alcoyanos, publicado el 19 de septiembre de 1869

[1016] GUTIÉRREZ LLORET, R.A. : "Republicanismo y clase obrera.....", en *Revolució i socialisme...,* pág. 103-104

[1017] *La Revolución,* 1 de febrero de 1870

[1018] Agradecemos a la profesora Rosa Ana Gutiérrez Lloret su amabilidad a la hora de proporcionarnos los reglamentos de los principales clubes republicanos de Alicante.

conocimientos por medio de la discusión, de la lectura y difundirlos (a través de la) enseñanza y la imprenta", estableciendo enseñanzas públicas y gratuitas a instancia de "personas con capacidad y actitud, teniendo además presente sus antecedentes políticos". En los mismos términos se expresa el *Círculo Republicano*. La *Juventud Republicana* establecía la existencia de un bibliotecario a cuyo cargo además de la biblioteca, el gabinete de lectura, la recogida y ordenación de los periódicos también se encontraban "las cátedras que la sociedad estableciere", a las que tenían derecho los "hijos de los socios incluidos en la edad de 12 a 15 años". El club *Los radicales*, también declaraban en su artículo primero un fin "político, instructivo y filantrópico", aunque sin especificar en su reglamento que tipo de enseñanza impartiría. En cuanto a la *Sociedad Propagandista* sí concreta claramente una finalidad educativa al señalar como objetivo "la instrucción pública de niños y adultos de la clase obrera y propagar las máximas democráticas, bajo la forma Republicano Federal, educando en ellas a las clases, menos instruidas". Además este reglamento también determina el nombramiento semanal de cuatro socios que "se encarguen de leer los periódicos del día en voz alta".

El interés de la municipalidad alicantina por saber el número de socios, las materias que se impartían y la cantidad de alumnos que asistían a las clases ofrece la posibilidad de calibrar la incidencia social de este tipo de iniciativas y su relación con los valores de la moral vigente. Una carta del ayuntamiento a principios de 1870 exhorta a diversas agrupaciones e instituciones de la ciudad a que aporten datos sobre las actuaciones desarrolladas en 1869, expresando su deseo de llevar a efecto una estadística detallada para conocer la situación de "todos aquellos ramos que más afectan al perfeccionamiento de un pueblo de la importancia de Alicante"[1020]. Seguidamente incluimos un cuadro en el que se aprecian estos datos según la respuesta de algunas de estas agrupaciones al requerimiento municipal. No todas ellas respondían al impulso republicano. Concretamente las tres últimas

[1019]AMA. *Dirección, leg. Ind. Diversorum*

[1020] AMA. Correspondencia, Arm. 53, Leg. 60, 1869 (28 de enero de 1870). Además de las agrupaciones republicanas también fueron requeridas otras asociaciones como el Casino o *El Estudio*, además de instituciones como la Iglesia, la Fábrica de Tabacos, el Instituto Provincia, Ferrocarril, Comandancia militar de marina, Gobierno de la provincia, Administración de aduanas, Juzgados, Fomento, Sindicato de riegos, Registro de la propiedad, etc. (Vid capítulo dedicado al matrimonio civil y la situación de las operarias de la fábrica de tabácos)

estarían vinculadas, como señala Miguel Ángel Esteve a “liberales de carácter abierto y progresista”:

ASOCIACIONES Y CLUBES	Nº DE SOCIOS	Nº DE ALUMNOS MATRICULADOS
Los Radicales	1869: 125 1870: 246	48
Sociedad Propagandística	1869: 270	40
Republicano Federalista	1869: 398	
Círculo Republicano	1869: 422	
Juventud Republicana	1869: 211	48
La Tertulia del Progreso democrático de Alicante	1869: 761	83 alumnos en la escuela de primeras letras
Centro de Instrucción y Recreo El Estudio	101	En torno a los 15 matriculados por materia impartida
Casino	431	

Fuente: AMA. Arm. 54, Correspondencia, 1870-1879. (Elaboración propia)

Algunas de las respuestas que acompañan a estos datos también son muy significativas en torno a la intencionalidad de la enseñanza impartida en estos centros[1021]. José Marcili Oliver, presidente de *Los Radicales,* apunta que los resultados incluidos en su misiva constituyen una demostración del "afán que demuestra el pueblo y lo bien que responde a los sacrificios que con este se hacen". Por su parte Rafael Gallud y Manuel Lozano en nombre del *Club Republicano Federalista* afirman que sus 398 socios han permanecido fieles a pesar del "atropello hecho por el gobierno suspendiendo las garantías", tras la insurrección republicana que tuvo lugar en el verano de 1869. Atribuyen a la falta de recursos la imposibilidad de establecer "clases de enseñanza primera". Juan Mas Dols, representando al *Círculo Republicano*, informa al ayuntamiento sobre las actividades educativas desarrollados por esta agrupación centradas no tanto en la enseñanza primaria como en la exposición de "conferencias bisemanales científico-políticas". Por su parte el secretario del *Casino*, Rafael Campos Vasallo, afirma que en dicha sociedad no se encuentra "establecida enseñanza de ninguna especie", sin embargo la prensa apunta que en ella se celebraban charlas y conferencias sin una periodicidad determinada.

Los principios que pretendían difundir estas agrupaciones y su vinculación con la moral o la religión no quedan explícitamente expresados ni en sus estatutos ni tampoco en la documentación municipal aludida. Pero existen algunos elementos que proporcionan claves interpretativas en este sentido desde varias perspectivas. Una de ellas es el lenguaje. El propio nombre utilizado por estas agrupaciones refleja con bastante claridad su filiación ideológica. Pero además también puede resultar muy ilustrativo analizar la rúbrica que pone el punto y final a estos escritos. "Salud y república" y "salud y fraternidad" sustituyen en la mayoría de las misivas republicanas al "Dios guarde a usted muchos años" presente los documentos de otras agrupaciones como *El Estudio* o *La Tertulia del Progreso Democrático*. Estas fórmulas pueden interpretarse en el caso republicano como señas de identidad

[1021] AMA. Correspondencia, Arm. 54, (1870 en adelante). A partir de ahora cuando citemos esta documentación aludiremos a las "Respuestas", mientras que la información de los reglamentos será identificada como "Estatutos"

o quizás una especie de profesión de fe que expresa una voluntad de situarse fuera del molde tradicional marcado por el catolicismo.

Las materias impartidas en algunas de estas sociedades también pueden ayudarnos a comprender el peso de la religión en su concepción de la moral y qué contenidos consideraban las respectivas Juntas directivas debían incluir sus programas educativos con vistas a la pretendida reforma social. Desgraciadamente sólo contamos con el "criterio educativo" de cuatro de las agrupaciones analizadas, observándose una cierta preeminencia de contenidos prácticos sobre los teóricos. Así por ejemplo *La Juventud Republicana* afirma que los 48 ciudadanos que asisten a "las clases de instrucción", reciben nociones de "lectura, escritura, aritmética y gramática"[1022]. La *Sociedad Propagandista Republicano Federal*, en la misma línea que la anterior introduce también la asignatura de dibujo lineal[1023]. En cambio el *Centro de Instrucción y Recreo, El Estudio*, se aleja un poco de ese objetivo práctico diversificando su oferta educativa a través de "clases de escritura, ingles, historia, geografía, dibujo lineal y figurativo y música (composición, solfeo, piano y flauta)"[1024]. Quizás el ejemplo más llamativo lo constituye el *Club Republicano Federalista de Alicante*. A pesar de que en 1870 todavía no había podido poner en marcha su escuela por falta de recursos, su Junta directiva estableció en los Reglamentos de la sociedad que además de lectura, escritura, "principios y ejercicios de aritmética, gramática castellana, dibujo lineal aplicado a las artes, francés y teneduría de libros", también debía integrar el elenco de materias impartidas algunas "nociones de moral y religión". No sabemos muy bien en que podían consistir esas nociones y su vinculación con el dogma católico, pero sí puede constatarse como una vez más el republicanismo se resiste a perder el norte religioso como referente moral, aunque incorpore en sus escritos convencionalismos léxicos arreligiosos como el "salud y república".

En realidad, salvo algunas excepciones nunca lo perdió. Quizás pueda parecer excesivamente lejano, temporal y espacialmente, un informe realizado por Robespierre en nombre del Comité de Salvación Pública sobre *Las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos*

[1022] AMA. "Respuestas"
[1023] AMA. "Estatutos"
[1024] AMA. "Respuestas"

para aportar alguna clave interpretativa en torno a qué consistían dichas "nociones". Pero, a nuestro juicio, el concepto de moral universal que aparece en el texto permite establecer paralelismos interesantes. El incorruptible señala la necesidad de vincular la moral "a unas bases eternas y sagradas" de inspirar "al hombre este respeto religioso para el hombre, este profundo sentimiento de los deberes, que es la única garantía del bien social y de alimentarle "con todas nuestras instituciones. Que la educación pública se dirija preferentemente hacia este objetivo". Es por tanto una moral religiosa ajena al catolicismo, pero que también huye del ateísmo, cuya expansión se considera peligrosa para la estabilidad social. Robespierre cifraba sus expectativas religiosas y morales en el culto sin intermediarios a un Ser Supremo, mientras que la mayor parte de los republicanos septembrinos adoptarán como referente un cristianismo diáfano y humanista, rechazando igualmente el aparato católico al que consideran lleno de artificios superfluos e innecesarios para la comunicación con Dios[1025].

Además de los métodos tradicionales de enseñanza, algunas de estas agrupaciones recurrieron a las conferencias para aleccionar e instruir a la población. Éste resultaba un medio muy eficaz de adoctrinamiento popular dado el elevado porcentaje de analfabetos existentes en la época. En torno a 1860 el porcentaje puede estimarse en torno a un 80% de la población. Las tasas apuntan hacia un desfase intrarregional, siendo la Comunidad Valenciana y particularmente Alicante la que presenta unos índice más altos, pero también interregional, especialmente evidente entre el campo y la ciudad. Así, en ese mismo año Alicante presenta un 22 % de población alfabetizada, frente al 9,48% del resto de la provincia.[1026]. En las "conferencias bisemanales"

[1025]TERRADAS, que incluye dicho texto en su obra sobre *Revolución y Religiosidad*, afirma que Robespierre y su política religiosa se centró "en una dialéctica peculiar de cierta religiosidad moderna: por un lado, la idea de Dios y la religiosidad se estiman tan enraizadas en la conciencia popular, que su perturbación hace temer la destrucción del amor propio o de la dignidad de la propia educación moral, desencadenando el egoísmo incivil. Por otro, cuando este egoísmo es propiedad eminente del sistema social, como sucede con el capitalismo, la idea de Dios y de su justicia se convierte en un ingrediente político imprescindible para gobernaren nombre de la moral el desarrollo de un sistema inmoral", pp. 225 254

[1026] BROTELL, J.F. apunta en este sentido que en el análisis del analfabetismo decimonónico también hay que tener en cuenta factores tan importantes como las lecturas en voz alta: *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX,* Pirámide, Madrid, 1993, pp. 304-339. Vid. también VILANOVA RIBAS, M. y MORENO JULIÁ , X.: *Atlas de la Evolución del analfabetismo en España de 1887 a 1987,* MEC, 1992, pág. 62, donde la Comunidad Valenciana aparece con unos índices de analfabetismo por encima incluso de la media nacional.

organizadas por el *Circulo Republicano* se observa claramente una forma de concebir la instrucción como medio de propaganda de las ideas republicanas[1027]. Según escrito publicado en *La Revolución,* eran un medio para introducir "en el espíritu del atento concurrente lo más bello y agradable que se conoce en todos los ramos del saber humano". Sin embargo esta amplitud de miras en el objetivo pedagógico de la agrupación se inclinaría notablemente hacia el campo político. En cierto modo puede decirse que seguía prevaleciendo la huella jacobina en el sentido de entender la política "como una pedagogía, como una educación global del hombre"[1028].

La dirección del *Circulo* identifica a la República como "la única forma de gobierno que cabe dentro de los principios del credo democrático"[1029] y expone en los siguientes términos los temas preferentes tratados en estas conferencias:

"Recoger de la *Geografía* aquellos rasgos que más pueden imprimir en el hombre un conocimiento de la historia de esta ciencia, la figura y dimensiones del planeta en que vivimos, sus relaciones con los demás astros (....). Recorrer a pasos agigantados la *Historia de España* (...) exponer algunas consideraciones críticas sobre las causas que hayan podido influir en la prosperidad y decadencia de nuestro país y relatar con alguna minuciosidad los fatales frutos producidos por el reinado de la dinastía borbónica. Exponer ligeramente algunas nociones de los objetos que se encuentran diseminados por la tierra, por el aire y en el agua, hermosos cimientos del *Historia natural* (....). Estudiar los fenómenos que presentan los cuerpos mientras no se altere su naturaleza íntima, esto es dar a conocer lo más sorprendente que encierra la C*iencia física.* Examinar los medios que están al alcance del hombre para que pueda atender a sus necesidades físicas o ficticias o lo que es lo mismo relatar lo más bello en la *Ciencia Económica*. Influir para que se desarrolle la afición de la *literatura* y leer alguna poesías, y por fin adornar la inteligencia de la clase obrera con el estudio del *sistema decimal*, para después entrar a conocer el *sistema métrico*; he aquí la obra que pensamos levantar".

[1027] Vid. MORALES MUÑOZ, M.: "Asociaciones obreras de instrucción en Málaga" en *Clases populares, Cultura y Educación....*, pág. 407

[1028] CASTELLS, I.: "La Revolución Francesa.....", en ROURAM y CASTELLS (eds.): *Revolución y democracia....,* pág. 24

[1029] SUÁREZ CORTINA, M. afirma en este sentido que "el republicanismo, entendido tal y como se reconocía a si mismo, como la expresión del "verdadero" sistema representativo, la democracia se presentaba como una realidad consustancial a la misma República. Pero no existió en el republicanismo una misma concepción de la república, ni una única idea de la democracia", en *El Gorro Frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración",* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 19

Todos estos "adornos" a la inteligencia del obrero –exceptuando claro está la "minuciosidad" con la que debía abordarse el reinado de los Borbones, objeto fundamental de estudio- formaban parte de una mera declaración de intenciones, en la misma línea que otros escritos revolucionarios. Manuel Santandreu y Amando Alberola, presidente y secretario de este club confesaban en el mismo escrito desconocer "los diferentes puntos científicos y políticos antes indicados", apelando a la ayuda y colaboración de ciudadanos ilustrados que a juicio de la Comisión de conferencias del *Círculo Republicano*, merezcan ser "invitados y moralmente comprometidos a perorar"[1030]. Lógicamente el contenido político ganó terreno a otras "ramas del saber". Al fin y al cabo, como señala Primitivo Carreras a raíz de la celebración de la segunda conferencia política pronunciada en el club, bajo el sugerente título de "Juicio crítico sobre las diferentes formas de gobierno", la política también formaba parte de la instrucción. En su opinión estas conferencias no sólo eran buenas, sino también "necesarias e indispensables" para "para conservar al pueblo en continua vida, teniendo su inteligencia al corriente de los principales sucesos de la política". De esta forma se cumplían dos objetivos fundamentales en este tipo de asociaciones republicanas: "instruir así en lo político como en las diferentes ramas del saber, a la par que se crea un centro de donde partan las legítimas aspiraciones del partido republicano de esta localidad"[1031] .

Más "científico" parece el tema elegido por Ernesto Villar y Miralles "en la conferencia instructiva" celebrada por la mencionada agrupación, titulada "Ciencia y Progreso", aunque en el fondo el resultado es el mismo: se trata de transmitir la idea del republicanismo como instrumento de purificación frente a las diversas manifestaciones de un poder pasado. A través de la exaltación genérica de la ciencia, el autor exhorta al pueblo a que se instruya utilizando un lenguaje profético o bíblico: "desgraciados de aquellos que en su ignorancia no muestran vivos deseos de instruirse y no pueden darse cuenta de lo más mínimo que ven sus ojos o tocan sus manos". Esta exaltación combina la potencialidad ilimitada del progreso con un ideal religioso difuso que intenta conciliar ciencia y fe. Así, Villar expresa su admiración ante "ese misterioso

[1030] *La Revolución,* 9 de septiembre de 1869

[1031] "¿Cómo describir, como dar una reseña de los magníficos discursos que allí se pronunciaron?, así inicia su crónica Carreras, transcribiendo un poema, "¡Despierta!", recitado en la misma sesión y que también constituye una exaltación del republicanismo. *La Revolución,* 18 de septiembre de 1869

autor de la naturaleza", creador "desde el miserable gusanillo que de la podredumbre brota, hasta el hombre complemento de su sabiduría". Y afirma que "quien no ama la ciencia, no se ama a si propio, ni a sus semejantes ni ama a Dios. Pues que de este modo niega la ley divina de la creación y la irrefragable ley del progreso. Y no conociéndose así propio no conoce cuanto a su alrededor vive, teniendo una mezquina idea del universo y de su autor". Un símil geológico permite al autor explicar su idea del progreso e incluso enlazar indirectamente con el necesario advenimiento de la República. "Por que al igual que la tierra para llegar a la constitución que hoy tiene, necesitó caminar progresivamente en un transcurso de muchos siglos, con cuya incesante marcha fue adquiriendo los diferentes grados de perfección que necesitaba", así es como "el espíritu de libertad que nos anima" se convertirá en "el aura bienhechora de una nueva era de regeneración que nace derribando las atroces instituciones de monarquías y tronos". Incluso alude a la cuestión romana como símbolo de un pasado decadente al afirmar que con las "armas de la razón, cuyo baluarte es la imprenta" y por "la convicción es como se puede vencer mejor que con los fusiles chassepot con que su beatísima Santidad Pío IX quiere sostener sus usurpados derechos que legó al mundo como una de tantas rapiñas el emperador Carlo Magno"[1032].

Antes de finalizar este apartado (dedicado al proselitismo republicano y su mensaje regenerador a través de la instrucción) no podemos pasar por el alto el tema de las lecturas más "recomendables". Sin perder de vista el escaso índice de alfabetización del período y que el acceso directo a la lectura era muy restringido, resulta muy interesante comprobar a través de esta vía cuales eran los valores que se deseaban expandir y sobre todo constatar que la cuestión religiosa ocupa el grueso de la obras citadas. El comentario de Miguel de Unamuno sobre las "bibliotecas populares", aunque se refiere a una época posterior, resulta muy significativo en torno a la percepción que se tenía sobre las lecturas del "pueblo". Señala Unamuno su desaliento ante los títulos que las integran, lo cual reduce el "afán ilustrador" de sus promotores a una mera intencionalidad propagandística, centrada especialmente en desacreditar al catolicismo e incluso a la religión en si misma:

[1032] *La Revolución,* 2 de octubre de 1869

"Otro de los libros que con gran sorpresa, me he enterado de que se vende mucho para la gente del pueblo es el *Origen de las Especies* de Darwin.... ¿Qué buscan en Darwin los obreros que a Darwin leen? ¿Ciencia? Creo que no. Buscan –hay que decirlo claramente- anticristianismo, no ya anticatolicismo. Y claro, no lo encuentran. Buscan pruebas de que proceden del mono, procedencia que parece halagarles –sin que a mi me repugne- no más sino porque va en contra de los curas. Y acaso por algo peor. Es realmente triste cosa el que hombres que ignoran el teorema de Pitágoras, el modo de resolver una sencilla proporción numérica, la posición y las funciones del hígado, la ley de la caída de los graves, la causa de las estaciones, la composición del aire atmosférico, los elementos, en fin, más elementales de las ciencias, se pongan a leer ciertas obras que presuponen esos conocimientos. No buscan ciencia, no: buscan una cierta pseudo-filosofía de base más o menos científica y con intención manifiestamente anticristiana y hasta antirreligiosa"[1033].

Entre los periódicos que hicieron especial hincapié en la recomendación de lecturas destaca *La Revolución,* diario que dedicaría una sección específica a publicitar las "novedades" del momento. La larga lista de títulos que la integraban permite reconstruir a quien iban dirigidas y cuales eran los objetivos regeneradores de una parte del republicanismo alicantino cercana a los planteamientos federales, en los que cabe identificar una "mayor voluntad de movilización popular y obrera, respecto de los no federales"[1034]. Las continuas alusiones al pueblo, las "ofertas" en el precio de algunas libros, así como los calificativos utilizados para describir los ejemplares ofertados, pueden considerarse como reclamos publicitarios destinados a popularizar su ideario.

Un primer acercamiento permite constatar que casi la totalidad de obras reseñadas hasta 1870 se centran de una forma u otra en la religión. Así, junto a la Biblia o los Evangelios abundan escritos con una clara intencionalidad anticlerical, pero no antirreligiosa, si exceptuamos el folleto de Suñer y Capdevila. En este sentido se constata una vez más que el anticlericalismo de la mayor parte de los revolucionarios septembrinos, a pesar de su visceralidad, no implicaba una negativa de toda religión, ni siquiera una crítica frontal contra los dogmas de la religión católica[1035]. Al igual que en otros apartados de este trabajo es evidente que el fundamento cristiano impregnaba todos los aspectos

[1033] UNAMUNO, M.: "Materialismo Popular" en *Ensayos,* citada por JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Meditación Española sobre la libertad religiosa,* Destino, Barcelona, pág. 81

[1034] DUARTE, A. y GABRIEL, P.: "Una sola cultura republicana ochocentista en España?, en *Ayer...,* pág. 25

[1035] SUAREZ CORTINA, M.: "Anticlericalismo y republicanismo en la Restauración. (1874-1898)" en

de la revolución y muy especialmente del republicanismo, situándose como la piedra angular de sus planteamientos reformistas. Junto a este factor también habría que considerar que la cuestión religiosa estaba muy cercana al pueblo. Era idónea para canalizar las muchas y acumuladas reivindicaciones de los sectores populares frente a la revolución liberal española[1036]. Encuadraba una serie de valores y sobreentendidos, facilitando así un mejor acceso a la mentalidad popular sobre la que se proyectaba la imagen de un regeneracionismo desde abajo[1037]. En ese mensaje de regeneración social, la secularización se presentaba como la panacea a los problemas del país y la puerta hacia la modernización. De modo que la presencia del tema religioso en las "Bibliotecas populares" puede interpretarse también como un instrumento de carácter populista, especialmente útil durante el tirón posrevolucionario para recabar el apoyo popular. Esto podría explicar que de la preeminencia absoluta de obras "religiosas" en los meses posteriores a la revolución, éstas pasaran a compartir cartel, a partir de ese año, con obras y folletos de carácter más político. En este sentido también habría que tener en cuenta los acontecimientos que marcaron el año 1869. La sofocada insurrección federal de octubre, el fusilamiento de Froilán Carvajal, uno de los fundadores y redactores del citado diario, y la represión gubernamental desencadenada supusieron un duro golpe para los defensores del federalismo. Tras la *Declaración de la prensa republicana* en la que se explicitaba claramente la división entre federales y unitarios[1038], posiblemente el periódico elegiría una nueva estrategia propagandística enfocada a la difusión de obras en las que se explicase el sistema federal.

Precisamente una de las primeras obras que publicita *La Revolución,* gira en torno al tema religioso. Se trata de *El Cristianismo al descubierto,* tomo disponible en la imprenta del republicano José Marcili[1039]. A partir de se momento la temática religiosa ocupa el centro de sus recomendaciones

---

Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne, nº 23, juio de 1996, pág. 59

[1036] GABRIEL, P.: "Insurrección y política. El republicanismo ochocentista en Cataluña", en TOWNSON, N. (Ed.): *El Republicanismo en España (1830-1977),* Madrid 1994, pág. 354

[1037] REIG, R.: "El Republicanismo popular", en *Ayer,* nº39, Madrid, 2000, pág. 96

[1038] Eleuterio Maisonnave y Emigdio Santamaría se adhirieron a dicha declaración en sendas cartas (fechadas el 12 y 13 de mayo de 1870) dirigidas "a sus electores" en las que exponían su rechazo a la opción federal. En REVILLA, M.: *Historia y defensa de la Declaración de la Prensa Republica,* Imp. de *La Discusión,* Madrid, 1870, pp. 25-32

[1039] En su número del 1 de noviembre de 1868

bibliográficas con títulos tan representativos como la *Defensa de los Jesuitas,* escrito "por un individuo de la Compañía", *El Poder Negro,* calificada por el diario como de "novela filosófico social" escrita por el republicano Ceferino Tresserra[1040] y *El Abate Lepee*[1041]. Abundan las referencias de carácter anticlerical en obras como *Los misterios de Roma, La Infancia de Cristo, Los Excomulgados o la víctima de unos frailes, Las persecuciones políticas y religiosas y La cruz del acecho*[1042]. Continua esta línea en *El Monje del Monte de S. Bernardo* escrito por Felix Montero y Moralejo o la *Historia de la Religión* e *Instrucción para Confesar.* La amplia difusión de estos volúmenes es puesta de manifiesto por el periódico republicano en septiembre de 1869, cuando alude a la reposición de dos "obras populares" editadas por la editorial Manero, que se habían agotado. Se trata de *El Fraile y El Maldito.* Además la propia redacción se convertiría en centro de distribución al indicar que tenía a disposición del público la "notable *Carta al Pontífice Pio IX,* escrita por el eminente escritor Carlos M. Talleyrand[1043]. El diario recomienda también *La Farsa religiosa,* escrita por Eusebio Blasco que presupone "será muy bien recibida por el público, razón por "lo que la recomendamos a nuestros lectores"[1044].

En el número correspondiente al 23 de octubre se anuncia "el interesante folleto del ciudadano Suñer y Capdevila, titulado *Dios,* que se vendía a 2 reales el ejemplar, en la imprenta del periódico y en la papelería del republicano José Marcili. Entre los objetivos de esta polémica obra aparece efectivamente el adoctrinamiento del pueblo que no puede "pasarse de leyes porque las leyes son las reglas de nuestros actos reflexivos, individuales y colectivos". Suñer afirma que "en el trabajo de la necesaria modificación

[1040] Nació en Barcelona en 1830 y fues escritor y político. Interviniendo en la propagación de las ideas del socialismo utópico en España, fundando en el año 1858 una sociedd según el modelo carbonario que se extendería especialmente por Cataluña y Andalucía y que finalmente se desarticularía por la policía, siendo por ello recluido en la cárcel del Saladero. Escribió novelas de tema social como *La judía errante* (1862), *El poder negro* (1863) y *Los hipócritas* (1864). Durante la I República fue gobernador Civil de Soria y de Palencia.

[1041] En su número del 17 de diciembre de 1869

[1042] *La Revolución,* 5 de marzo de 1869

[1043] *La Revolución* 9 de octubre de 1869. Charles Maurice de Talleyrand-Perigord vivió entre 1754 y 1838. Fue eclesiástico y político francés, jefe del clero constitucional. El papa lo condenó como cismático y abondonó la Iglesia, aunque se reconcilió con ella antes de morir.

[1044] En su número del 22 de octubre de 1869. Eusebio Blasco nació en Zaragoza (1844-1903). Colaboró en diversos periódicos progresistas como *La Discusión* o el *Gil Blas*. En 1866 se vió obligado a emigrar al extranjero de donde regresó en 1868. Alcanzó gran popularidad como autor teatral, publicando además

profunda del mecanismo social, deja a sus amigos los socialistas el grave encargo de combatir el régimen económico actual y encomienda a sus correligionarios republicanos la ya tranquila tarea de asegurar la libertad por medio del próximo establecimiento de la república federal". Pero a él le corresponde otra tarea: "popularizar la concepción científica moderna", donde ya no hay lugar "para nada que no se haya visto o tocado"[1045].

Junto a la obra materialista que niega la existencia de Dios también se publicita la de otro importante referente revolucionario, Roque Barcia[1046], con su también "interesantísimo folleto *Cuestión Pontificia y Cantón político* de "270 páginas de clara y esmerada impresión que se vende a 15 rs. el ejemplar". Parece que las obras de éste autor adquirieron una gran popularidad como demuestra un nuevo anuncio donde presenta las *Cartas a su Santidad, precedidas por otra que desde el otro mundo le dirigen los masones Monti y Tognetti.* El periódico afirmaba en febrero de 1870 que "con el objeto de complacer al infinito número de personas que se han acercado a nuestra administración deseosas de adquirirlo, se han hecho traer más ejemplares, no sólo de éste libro, sino de cuantos ha publicado su eminente autor, los cuales ofrecemos al público por módicos precios". Entre ellos se encontraba un "manifiesto a los diputados de la nación" bajo el título *¡Dios salve al país! ¡Dios salve al rey!,* la *Cartilla religiosa,* dedicada al obispo de Osma y *El Papado ante Jesucristo XIX* [1047].

En el número del 26 de octubre *La Revolución,* se hizo eco de la controversia suscitada por el folleto de Suñer al publicitar una obra "digna de llamar la atención de todos los pensadores y amantes de la controversia digna

---

cuentos y novelas.

[1045] SUÑER Y CAPDEVILA, F.: *Dios*, Imp. de Domingo Blanco, Madrid, 190-¿ pp.7-8. Nació en 1826 en Rosas . Fue médico, mateialista y un destacado republicano. Además de este folleto fue muy famoso por su discurso pronunciado en la llamada "sesión de las blasfemias" en las Cortes (1869), donde negaba el origen divino de Jesucristo y la virginidad de María. Entre otras escribió *Los sentidos* o el *Tratado Popular de la Tisis.*

[1046] Nació en Sevilla (1823-1885) y militó en las filas del republicanismo, dándose a conocer como político a través de sus artículos en *La Democracia,* periódico de Castelar. En 1866 emigró a Portugal, regresando en 1868. En 1870 fue encarcelado por suponérsele complicado en el asesinato de Prim. En 1873 pretendió erigirse en dirigente de la sublevación cantonal de cartagena, donde desarrolló una actividad política muy confusa. Su rotundo fracaso personal en este asunto le llevó a apartarse de la política.

[1047] *La Revolución* 16 de noviembre y 25 de diciembre de 1869 y 13 de abril de 1870. ANTONIO VIÑAO FRAGO en su estudio sobre la Biblioteca del Fomento de las Artes también constata que las obras de Barcía estaba presentes en la citada Biblioteca popular, junto a *La Vida de Jesús* de Rena y varias obras de Rosseau. En "A la cultura por la lectura. Las Bibliotecas populares (1869-1885)", en *Clases*

y levantada". Se trata de la refutación escrita por "el abogado de Madrid, Nicolás María Serrano, *El Dios de Suñer y Capdevila"*. Este autor publicaría nuevas refutaciones como el folleto titulado *Renan y Suñer o los falsarios del Evangelio,* publicitado en noviembre[1048]*.* En el mismo número también se comentan dos obras que evidencian la vinculación del republicanismo con el Evangelio. La primera es *El Libro de los Salmos,* "interesante obrita cuya lectura tanto instruye y deleita" y cuyo "conocimiento interesa a todas las clases de la sociedad". El comentario que acompaña a *La Epístola* no deja lugar a dudas sobre la identificación del periódico con el cristianismo, a pesar de publicitar obras de carácter materialista. Considera a su escritor uno "de los apóstoles más venerados de nuestra religión, en cuyas sublimes verdades halla el alma cristiana tanto consuelo".

No abandona en ningún momento este diario la cuestión religiosa, lo cual constata la capacidad de atracción que despertaba el tema. No sólo, como hemos visto en su vertiente anticlerical, sino fundamentalmente en la del cristianismo primitivo que aparece como referente de la revolución. Así en octubre y noviembre del 69 anuncia un nuevo folleto, esta vez del autor francés Napoleón Roussel, titulado *La Religión del dinero,* "acreedor de la atención de los hombres pensadores por la controversia religiosa de que se ocupa" y también *La Monja.* Sin embargo, la marcada tendencia anticlerical de muchas de las obras reseñadas no implica que se excluyan folletos como *La Virgen Madre, "*escrito por el canónigo y diputado constituyente Sr. Manterola" o *La vida de la Santísima Virgen,* cuyo autor fue el abate Orsini. En febrero de 1870 se anuncian dos obras con un título muy revelador sobre el carácter religioso de la revolución y la variedad de opciones y opiniones existente. El *Examen de las sagradas escrituras,* "donde se prueba que el Dios de Moisés y de Israel no es el Dios verdadero y que Jesucristo no es hijo de Dios ni de legítimo matrimonio", es una de ellas. La otra son los *Pasajes obscenos de la Biblia,* "cuya supresión pide el Padre Jacinto al Concilio Ecuménico". Parece que a medida que transcurría el Sexenio las actitudes ante la religión se iban radicalizando y cuestionando el dogma católico como evidencian *Doce pruebas*

Populares, Cultura y Educación...., pp. 330-333

[1048] Nicolas maría Serrano fue periodita y catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid. Dirigió en 1870 *la Correspondencia Universal*

sobre la Virginidad de María y *Los Santos de Madera,* ésta última con "curiosos e interesantes datos"[1049], o *Las sesenta y siete celebres preguntas del inmortal teólogo español Zapata por la que fue quemado en Valladolid*[1050]. Todo un elenco de obras que de una u otra forma tocan la cuestión religiosa: desde el materialismo, pasando por el anticlericalismo, críticas al papado e incluso sus respectivas contrarréplicas. Un tema que alcanzaría también al teatro. En mayo de 1870 *La Revolución* anunciaba el estreno de *El cura de Aldea,* que constata una vez más que el tema impregnaba la mayor parte de los escritos populares del período.

Aunque existe un predominio absoluto de los aspectos relacionados con la religión, no todas las obras se centraban directamente en el tema. También aparecen algunas con una clara intención instructiva, tanto en conocimientos como en valores morales y políticos. Una de ellas eran las *Lecturas para el pueblo,* "interesante publicación tan necesaria para el pueblo, por la diversidad de temas que trata" tenía como objetivos "la instrucción y el recreo, la propagación de conocimientos útiles, historia, viajes, artes e industrias, biografías de hombres y mujeres célebres, cuestiones políticas, secretos de artes y oficios" y sobre todo pautas de conducta a través de "consejos, máximas y pensamientos morales, religiosos y políticos". Algunos de los números más destacados ya publicados presentan títulos tan variados como "El arte de hacerse rico", "Carta de Castelar a los alemanes", "Discurso de Garrido contra las quintas y las matrículas del mar" o el "Manifiesto y resoluciones de la Asamblea Federal". En este mismo número también se destaca la obra de Garibaldi, prologada por Roque Barcia, *Roma en el siglo XIX.* Uno de sus principales atractivos, según el diario, eran los retratos que incluían de personajes que protagonizaron el proceso e unificación italiana y del propio Garibaldi, en cuya persona confluían los valores de la revolución[1051]". También compartía esa misma intención instructiva la obra de Manuel Meseguer Gonell, *Cuadros Sinópticos de la Historia de España,* una "verdadera historia universal, "útil incluso para los eclesiásticos, que hallarán en ella, además de los concilios y los papas, las fundaciones de templos célebres, las

[1049] *La Revolución,* 3 de abril de 1870
[1050] *La Revolución* 18 de septiembre de 1870
[1051] *La Revolución,* 13 de abril de 1870

órdenes religiosas y los Santos Padres y escritores eclesiásticos con las disposiciones más notables de la Iglesia"[1052].

El anuncio del *Tratado general de Franc-masoneria*, evidencia la vinculación existente entre masonería y republicanismo, máxime si tenemos en cuenta la militancia de muchos masones alicantinos en las filas del republicanismo y el arraigo de ambas asociaciones en la ciudad[1053]. Este tratado se autodefine como "un manual del iniciado" en el que se describen "ceremonias de las logias de adopción, banquetes, pompas fúnebres, apertura de templos" etc. La reseña apunta a que la obra "se publicará por entregas de 8 páginas de esmerada impresión", invitando a la suscripción en la imprenta del periódico[1054].

En el número del 24 de mayo de ese mismo año, además de la Biblia y el Evangelio se publicitaron muchas obras y folletos republicanos. Destacan especialmente las escritas por Roque Barcia, *La Federación Española,* donde se "demuestran las ventajas que la república tiene sobre la monarquía y el modo con que nuestras costumbres nos facilitan el establecimiento de la federación" y *Conversaciones con el pueblo español* que "a pesar de su importancia" y con el objetivo de poner el mensaje republicano "al alcance de todas las fortunas se vendía a 3 rs.". Junto a éstas se anuncia *El índice de la razón democrática* de Miguel López, *La verdad de las aldeas* de Ramón Pérez Costales[1055], *Consejos al pueblo* de Francisco Espinosa Melgar, *La república democrática federal,* de Fernando Garrido, *El Catecismo político,* de Juan Justo Uguet o las *Tablas del derecho democrático* de Ceferino Tresserra. Éste "querido amigo y entusiasta correligionario" también publicaría el *Catecismo de la Federación republicano-democrática*, dedicado a "los Clubs, Comités, organizaciones obreras y sociedades patrióticas republicanas", en el cual, "en forma de diálogo se explica la forma republicano federal y los deberes y

[1052] *La Revolución,* 15 de octubre de 1870. Manuel Meseguer Gonell fue profesor de español en la segunda mitad del siglo XIX. Escribió en 1872 Las *Primeras Edades de la Tierra* y en 1882 el *Estudio crítico sobre la instrucción pública*

[1053] Vid. GUTIÉRREZ LLORET, R. A. "Republicanismo y masonería en el Alicante de la restauración"

[1054] *La Revolución,* 14 de mayo de 1870

[1055] Nació en Oviedo (1832-1911). Fue médico y político español que profesó ideas democráticas. Orador fluido y elegante, verdadero tribuno popular y un gran propagandista de las ideas liberales. En 1866 emigró a Portugal, junto a Barcia, a quien le unió una gran amistad. Regresó en 1868. Desde el destierro escribió muchas hojas revolucionarias, muchas de las cuales estaban dedicadas a Isabel II. En 1868 se convertiría en la "apostol" de la República federal en Galicia. Fue Ministro de fomento en 1873 bajo el gobierno de Pi y Margall

derechos del ciudadano". Tresserra considera en su *Catecismo* que "el pueblo español conoce y ama la doctrina democrática" porque sabe que "fuera de ese régimen, que es el de la libertad, su vida es la del idiota y su persona la del esclavo". El pueblo "ama a la república, su numen siempre santo, la rodea de insalvables muros y la resguarda con las cien llaves de la federación". Aludiendo a una sabiduría popular innata se pregunta: ¿tiene el pueblo siquiera un sencillo formulario de todo esto?, ¿ha oído exponerlo y discutirlo?. Alberga, es verdad, en su alma una fe profunda, conoce por intuición, tiene la evidencia, en abstracto, del asunto; pero su fe, su intuición, su evidencia misma reclaman un CATECISMO, conciso y claro, de la doctrina en que mira su salvación y adora en ella"[1056]. En este caso también Tresserra, "con el objeto de hacer fácil su adquisición le ha fijado el precio de 50cts"[1057].

La obra publicitada en mayo de 1869 de Antonio Valcarcel evidencia igualmente el interés de los republicanos por difundir el ideario federal. Su *Sistema de Gobierno Republicano Democrático Federal al alcance del pueblo,* afirma estar dirigido a "los hombres honrados, a los hombres justos e imparciales". Como que Tresserra señala la necesidad de explicar los principios derivados de ese sistema "de una manera clara, concreta y determinada", abordando la cuestión no desde "el sentimiento" sino desde el terreno de la "razón y de la ciencia". Con este objetivo Valcarcel, expone los derechos y deberes del "individuo, del municipio, de la provincia y de las autoridades" de forma sintética, atribuyendo como derechos políticos del ciudadano "la libertad de cultos, la libertad de enseñanza, la libertad de profesiones, el derecho a emitir ideas, ya de palabra, ya por escrito, el derecho de reunión y de asociación, la abolición de las cargas de justicia, la abolición de quintas y matrículas del mar, abolición de la esclavitud y pena de muerte"[1058].

[1056] TRESSERRA, C.: *Catecismo de la Federación Republicano-Democrática,* c. Molino y Compañía, Madrid, 1870, pp. 203-204, en MORALES MUÑOZ, M.: *El republicanismo malagueño en el siglo XIX. Propaganda, doctrinas, prácticas políticas y formas de sociabilidad,* Memoria del presente, Málaga, 1999. Ceferino Treserra nació en Barcelona en 1830. Escritor y político. Intervino en la propagación de las ideas del socialismo utópico en España, fundando una sociedad secreta según el modelo carbonario (1858), que se extendió especialmente por Cataluña y Andalucía y que finalmente fue desarticulada por la polícia, siendo recluido en la cárcel del Saladero. Durante la I República fue gobernador civil de Soria y de Palencia. Entre 1862-1864 escribio novelas de tema social como *La judía errante, El poder negro* y *Los hipócritas*.

[1057] *La Revolución,* 23 de septiembre de 1870

[1058] VALCARCEL, A.: *Sistema de Gobierno Republicano Democrático Federal,* Im. José Noguera, Madrid, 1869, pág. 6

También se encuentran en el elenco de la "Biblioteca popular" de *La Revolución,* títulos tan representativos en el ideario revolucionario como *El pueblo sufre,* "ensayo sobre el genio y el carácter de la revolución social del siglo XIX", escrito por Rivera Delgado, "encaminado a demostrar las causas de los males que al pueblo aquejan y los medios de corregirlos"[1059], así como *Las Ruinas de Palmira* de Volney y *El Contrato Social* de Rousseau. Un ideario que también se presentaría en su vertiente más bufa en los *Partidos en Camisa. Complemento de los políticos en Idem,* "precedido de algunas reminiscencias y generalidades a guisa de prólogo en que se presenta en paños menores a la filfa de septiembre y se levantan las enaguas para que se la vea tan bien como se la siente, a la interinidad, vulgo primada que hace tan felices a todos los que no viven en ella, por el Jesuita de Marras"[1060].

Otros diarios del periodo publicitaron también algunas obras, aunque sin la intensidad propagandística de *La Revolución.* Su mención en este apartado constituye un contrapunto frente al activismo que en este sentido presentaron los republicanos. Uno de ellos fue *El Comercio,* periódico que "expresa los ideales del progresismo" y defiende "los intereses de la burguesía comercial alicantina"[1061]. Igualmente en este caso las obras relacionadas con la religión se convirtieron en objeto de su interés. *Les Congregations religeuses,* escrito por Charles Sanvestre es muy crítica contra la Iglesia y especialmente con el clero regular. Se trata de un "importante libro publicado en Paris" que gira en torno al "desarrollo fabuloso que estas comunidades van teniendo en Francia". El autor, "infatigable y vigoroso redactor de *L'Opinion Nationale* acopia en su libro innumerables datos e irrebatibles cifras para demostrar la presión que ejercen en los destinos de Francia la corte romana, presión que combate enérgicamente en su folleto"[1062]. Nuevamente *El Comercio,* comenta una obra procedente del país vecino escrita por Thiers. Se trata de varios tomos dedicados a la filosofía, a las artes, a las ciencias, destacando especialmente uno que aborda la cuestión religiosa. "Sin ser tan católico como se desearía, tiene páginas magníficas sobre el cristianismo", evidenciando su "profesión de

[1059] *La Revolución,* 14 de octubre de 1870
[1060] *La Revolución,* 22 de noviembre de 1870
[1061] MORENO SÁEZ, F.: *La prensa...,* pág. 122
[1062] En su número del 26 de septiembre de 1868

fe espiritualista"[1063], tan afín a gran parte de los revolucionarios septembrinos. Éste mismo diario expone claramente en el siguiente número sus ideas religiosas al comentar la aparición de un nuevo periódico bajo el título de *El Bárbaro*. Le califica de "abiertamente ateo", que aventaja "de un salto" a todas las publicaciones materialistas "por el radicalismo de sus afirmaciones y el cinismo de sus ideas. En el programa del primer número declara una guerra encarnizada hacia lo sobrenatural y pretende demostrar científicamente que la fe religiosa ha ejercido siempre efectos desastrosos en la civilización". Llega hasta el extremo de considerar a " Robespierre un reaccionario porque era deísta". Si el citado diario persevera en esta línea, *El Comercio,* le augura muy pocos suscriptores ni siquiera "entre las filas de la democracia avanzada, que no se lisonjea todavía de haber abjurado del sentido común".

Por último *La Tertulia,* diario que expone la ideología política del sector más liberal de la burguesía dinástica alicantina, fronteriza con los republicanos, con cuya ideología se muestra coincidente en numerosos aspectos"[1064], tampoco manifestaba la misma fuerza divulgativa que *La Revolución*. Entre sus anuncios destaca especialmente el *Manual Novísimo de la desamortización civil y eclesiástica,* una obra que según el comentario que la acompaña "interesa a todo el mundo y lleva un apéndice que contiene todas las disposiciones publicadas sobre desamortización desde el 31 de marzo de 1868 (fecha en que concluyó la impresión de la obra), hasta el 31 del mismo mes del año 1869; de esta manera, no solo tiene el manual interés de actualidad, sino que también se completa hasta el punto de que contenga siempre la legislación vigente y pueda de esta suerte consultarse con acierto en la resolución de los casos prácticos que ocurran"[1065].

Además de los elencos bibliográficos algunos diarios podían convertirse en soporte de folletines por entregas. En este caso también destaca de forma indiscutible *La Revolución,* que desde el 10 de noviembre de 1868 y hasta los primeros meses de 1869 incluiría entre sus páginas una sección denominada "Folletín". En ella sólo llegaría a publicarse "El Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, según San Juan", traducido por Cipriano de Valera[1066]. Su

[1063] En su número del 11 de noviembre de 1868
[1064] MORENO SAÉZ, F.: *La prensa...,* pág. 205
[1065] En el número del 26 de marzo de 1872
[1066] Cipriano Valera vivió en la segunda mitad del siglo (1532-1602), y fue escritor y monje del

presencia constata la intención de los republicanos de mostrarse respetuosos con la religión. La publicación del Evangelio era un forma de presentarse en sociedad, una garantía de que sus planes de regeneración se llevarían a cabo en los límites del cristianismo.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

monasterio de San isidoro del Campo de Sevilla. Fue perseguido por la Inquisición antes del auto de fe de Sevilla (1559), siendo famoso por la excelente traducción que realizó de la Biblia en 1602, así como de diverso opúsculos religiosos.

II.4.4. Cultura y ocio burgueses

Fuera del ámbito republicano, también deben destacarse las actividades culturales desarrolladas por el Casino de Alicante y de la ya mencionada sociedad *El Estudio*. Ambas respondían a una fórmula de sociabilidad fundamentalmente burguesa. Jean-Louis Guereña afirma en su estudio sobre las asociaciones que estas formas de sociabilidad encierran componentes culturales comunes: la biblioteca, el espacio para la tertulia, a menudo clases y conferencias, representaciones teatrales o musicales. Pero las reseñas periodísticas que aluden al casino alicantino apuntan más bien a un núcleo de sociabilidad esencialmente burgués, ya que en ningún momento se menciona la enseñanza dirigida a las clases populares, predominando en cambio las conferencias o las sesiones musicales[1067]. Así pues, el denominador común en este tipo de agrupaciones es la presencia de la "buena sociedad". Además, siguiendo el empuje que en los años cuarenta permitió el establecimiento de liceos en varias ciudades españolas, muchos de los socios eran jóvenes. Lejos de las polvorientas sociedades académicas, se trataba de conjugar cultura y ocio[1068]. En cierto modo podría equiparse al caso francés descrito por Agulhon. Aquí los círculos de la pequeñas ciudades reunían a toda la elite bajo el pretencioso epígrafe de sociedades "literarias", pudiéndose ver en su impulso la herencia y el "optimismo cultural" vigente en la era de las luces[1069]. Sin embargo el objetivo de estas agrupaciones no se circunscribía meramente al ámbito cultural, también actuaban como aglutinantes y creadoras de la mentalidad del grupo dominante[1070].

Nicasio Camilo Jover, unos meses antes de la revolución, se lamentaba sobre la falta de impulso a la hora promover en Alicante un centro de reunión donde la juventud pudiese "hallar ese pasto intelectual tan indisputable para el sustento de la vida del alma". Los jóvenes "entregados a las luchas de partido"

[1067]GUEREÑA, J.L.: "La sociabilidad en la España Contemporánea", en VV.AA.: *Sociabilidad fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pág. 39. El G.E.A.S. En *España en Sociedad a finales del siglo XIX,* Universidad de Castila-La Mancha, Cuenca, 1998, al establecer la tipología de asociaciones existentes en esa época, señala que los Casinos eran el "grupo más numero y por tanto un verdadero compendio de tipos: político, literario, recreativo, instructivo, artístico, profesional, etc.", en pág. 69

[1068]LECUYER, M.C.: "Algunos aspectos de la sociabilidad en España hacia 1840", en *Estudios de Historia Social....,* pp. 150-151

[1069] *Le cercle dans la France Bourdeoise 1810-1848*, Librairie Armand Colin, Paris, 1977, pág. 76

[1070] LA PARRA LÓPEZ, E.: "Ideas y Mentalidades", en VV.AA.: *Los Inicios de la modernización en Alicante* (1884 – 1914), CAM, Alicante, 1999, pág. 251

o “diseminados en grupos parciales perdieron ese noble estímulo que impulsa al hombre a buscar su más grata distracción en el cultivo de las letras y de las artes o en el estudio de las ciencias”. A pesar de todo, “desde que la mano del progreso empuja a los pueblos hacia delante, estos no pueden ya retroceder y por más que un período de agitación o de marasmo parezca detener su marcha, los gérmenes del bien, una vez esparcidos, germinan a pesar de todos los obstáculos del mundo y la ilustración avanza sin que nadie sea poderoso a detenerla”. Es por ello que Jover se congratula de que al fin la Junta directiva del Casino haya tenido “el buen acuerdo de crear una sociedad, destinada hasta hoy a infructuosos pasatiempos”. Así, las conferencias científicas, literarias y artísticas previstas convirtieron “aquel recinto en un verdadero ateneo, donde se han pronunciado brillantes discursos que revelan en sus autores conocimientos poco comunes y grandes dotes”. El éxito de esta iniciativa vendría avalado por “la gran concurrencia que acude todas la noches a oír las disertaciones pronunciadas por jóvenes brillantes o por hombres de verdadera ciencia”, hasta el punto de que el aforo se ha visto desbordado, siendo necesario “buscar un local más espacioso para la celebración de tan agradables solemnidades”. ¿Qué contenidos justifican que la nueva institución sea considerada por Jover una prueba del “antiguo amor” de la ciudad “a las ciencias y las artes”?. Desde luego no son los contenidos científicos o la calidad literaria aludida los elementos que explicarían esa supuesta acogida por parte del público alicantino. Algunas piezas de música clásica, una poesía dedicada a Santa Teresa, una oda “consagrada a Jesús” o un “sentido soneto *al crucificado”,* son algunos de los contenidos de la velada descrita, en la cual participó el propio autor de la crónica, que justifica el marcado carácter religioso del acto por la “época en que ha tenido lugar”[1071].

[1071] *El Comercio,* 4 de abril de 1868. El viajero TEÓFILO GAUTIER, describía en 1844 una sesión del Liceo de Granada señalando que “se leen discursos, versos, (...) se canta (...), son interpretadas comedias que por lo común compone algún joven de la ciudad”, citado por LECUYER, “Algunos aspectos de la sociabilidad....”, en *Estudios de Historia Social,* pág. 151. Nicasio Camilo Jover alude nuevamente a las actividades desarrolladas por el Casino, en el número correspondiente al 17 de mayo de 1868. Contradiciendo un poco lo dicho anteriormente en torno al gran éxito de las conferencias, señala que “el número de aficionados a tales certámenes es todavía reducido” y opina que “para que las conferencias produjeren los resultados que se desean, sería oportuno darles más unidad de la que hoy tienen, ponerlas bajo la dirección de una sola junta, y subordinar sus trabajos a un reglamento general: en una palabra, sería necesario, en nuestro concepto, convertir esas conferencias aisladas, en un Liceo científico, literario y artístico”

Durante el período revolucionario la actividad cultural del Casino siguió en la misma línea. *El Comercio,* comenta en sus "Gacetillas" los diversos actos organizados por esta institución. Así por ejemplo alude a "certámenes literarios" en los que participan "jóvenes poetas de esta capital" o a "concursos abiertos por las conferencias literarias del casino", que incluían el aliciente de un trofeo. Concretamente se trataba de "una preciosa lira de oro que constituirá un digno premio para el poeta afortunado", considerada "como una obra de arte bastante aceptable". A raíz de la inauguración del nuevo Casino en la calle Mayor, a principios de 1869, se organizó "un magnífico concierto y una sesión artística", en la cual tomarían parte "muchos aficionados a las musas". El vínculo de este tipo de actos con los valores burgueses queda perfectamente subrayado por este periódico al indicar que se esperaban "magníficas poesías", mientras que el "bello sexo" estaba preparando "todos los encantos de la toilette de buen tono". Frente a los grandes debates "que absorben la atención pública, en torno al mundo político o las manifestaciones librecultistas", la inauguración del nuevo Casino se convertía en verdadero centro y escaparate de la vida social alicantina. El evento desvirtuaba su objetivo primigenio de "irradiar" cultura en favor de una imagen mucho más superficial, en la cual tenía cabida la mujer en su faceta más ornamental. La presencia femenina contribuía a que el acontecimiento "sobresaliese y eclipsase en esos momentos a todos los demás". La narración de la fiesta inaugural es en este sentido muy significativa. La mayor parte de la crónica insiste en el atuendo de las señoras e incluso intenta establecer tipologías en función de su aspecto físico, dejando en un segundo término el verdadero objeto de la velada:

"Por fin llegó la esperada noche del 2 de febrero, abriéronse los espléndidos salones del nuevo casino y la realidad del cuadro que ofrecían, excedió las esperanzas que con respecto a esa fiesta habían concebido las imaginaciones más dadas a revestir con tintes poéticos sus creaciones (...). Los soberbios salones que fueron un día recinto consagrado a las artes, continuaba esa noche siéndolo con la diferencia que era el arte en su manifestación suprema porque lo que allí se agrupaba eran muchísimas mujeres hermosas y elegantes (....), radiantes de juventud y de hermosura, realzadas con el esplendor de las joyas y de los prendidos (....), presentando todos los géneros, desde la belleza de las formas estatuarias, hasta la adorable incorrección de esas fisonomías diminutas y vivaces perteneciente al género que los franceses llaman *brune piquale*, y que tanto abunda en esta tierra de sol tropical (...).

Intercaladas con las piezas musicales, leyéronse bellísimas composiciones poéticas (...). Entre estas composiciones llamó mucho la atención la del señor Die, por la oportunidad del asunto, los chistes de que está salpicada y la facilidad de su versificación (...)"[1072]

Maurice Agulhon apunta un elemento revelador en torno a la mentalidad burguesa que explicaría su doble presencia tanto en los ámbitos de sociabilidad popular, en su papel "tutor", como en este tipo de actos que en cierta forma reproducen el comportamiento aristocrático: "al mismo tiempo que imitan comportamientos de unos, intentan adoctrinar a los otros"[1073]. La sociedad *El Estudio*, también constituye un ejemplo claro de duplicidad. Las primeras noticias sobre su existencia aparecen en el diario *El Comercio*, que aplaude la iniciativa de varios jóvenes de esta capital aficionados a la literatura y a las artes, los cuales han formado un centro de instrucción y recreo titulado "*El Estudio*, en el que se verifican conferencias científico literarias", así como también "se han establecido cátedras de pintura, música, literatura, etc. para la enseñanza de los socios y de las familias de éstos". Este comentario evidencia que el objetivo educador de esta sociedad no estaba en principio dirigido a las clases populares, sino que quedaba restringido a sus integrantes, contrastando con la oferta de "enseñanzas públicas gratuitas" suscrita en los reglamentos de los clubes republicanos alicantinos. Sin embargo parece ser que la actividad educativa del centro acabó adoptando dos facetas: una burguesa y otra más popular en función del público a la que se dedicaba. En febrero de 1869, el mismo diario dirigía un anuncio "A la clase obrera" en la que se especificaban las diversas asignaturas a impartir, esta vez con un carácter más práctico y un horario compatible con el trabajo:

"Con el laudable objeto de difundir la instrucción, la sociedad *El Estudio,* de esta capital cree cumplir con un sagrado deber, abriendo sus cátedras gratuitas para la clase artesana. (...). Estas serán: lectura escritura, gramática castellana, elementos de geografía, aritmética

[1072] Todas estas noticias del Casino aparecen en el diario *El Comercio,* en sus números: 5 y 11 de diciembre de 1868; 20 y 28 de enero y 2, 4 y 5 de febrero de 1869. En este último número el periódico sigue informando sobre las actividades festivas celebradas en el Casino, en este caso con motivo de un baile de máscaras, durante el Carnaval.

[1073] AGULHON, M.: "Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIXe, siècle », en POUJOL, C. et LABOURIE R. (dir) : *Les cultures populaires. Permanences et emergences des cultures minoritaires locals, ethniques, socials et religieuses,* INEP, Privar, Paris, Toulouse, 1979, pág. 82

elemental, historia de España, música y dibujo lineal aplicado a la artes y oficios, las cuales estarán abiertas desde la seis de la noche en adelante"[1074].

Al igual que el Casino no existe en este caso ninguna referencia que lo entronque directamente con el republicanismo o cualquier otra opción política. Sin embargo su presidente Ernesto Villar, dio en el *Círculo Republicano* una conferencia sobre "Ciencia y Progreso" a la que hemos hecho referencia anteriormente. Su afinidad hacia el republicanismo no sólo se desprende del contenido del discurso sino también del propio reglamento del *Círculo*, uno de cuyos criterios a la hora de seleccionar a quienes debían desempeñar las labores educativas era precisamente conocer sus antecedentes políticos y morales. Algo más que simpatía hacia el republicanismo nos constatan las notas biográficas que sobre él escribió Rico García, quien le sitúa, ya en la Restauración, "lanzado" al campo de la política activa, figurando entre los republicanos seguidores de Nicolás Salmerón[1075]. Por tanto vemos como algunos los personajes que integraban la elite alicantina podían formar parte o participar en determinadas sociedades que se consideraban "interclasistas", como los clubes republicanos y al mismo tiempo tener sus propios círculos de reunión ajenos a la influencia del "pueblo".

La inauguración de sus tareas tuvo lugar el 30 de enero de 1869. La velada cultural alternó entre himnos, discursos, poesías, breves apuntes sobre estudios filosóficos, y diversas piezas musicales. *El Comercio,* en su reseña del evento apunta que "todos los jóvenes que tomaron parte en la sesión inaugural dieron pruebas de sus felices disposiciones y de su asidua aplicación, presentando trabajos que merecieron los aplausos de la escogida concurrencia que llenaba el local"[1076]

II.5. Pautas de conducta: La "virtud" revolucionaria y la inmoralidad

Este epígrafe se encuentra en muchos puntos directamente relacionado con el que hemos dedicado a la educación. La moral revolucionaria que pretendía hacerse extensiva a la población a través de la instrucción, también

[1074] *El Comercio,* 18 de febrero de 1869
[1075] RICO, GARCÍA, *Ensayo Biográfico y bibliográfico.* t. IV, pág. 1002

debía reflejarse en las pautas de conducta de quienes ostentaban el poder. Conceptos como "virtud", "moral", "orden", "buenas maneras" o "tolerancia", constituyen imágenes y referentes utilizados por los revolucionarios, de diverso cariz político, delatando en muchas ocasiones un contexto y objetivos sociopolíticos concretos. Nos encontramos pues ante una mentalidad ecléctica, conformada a partir de variados materiales de aluvión. Por una parte todos aquellos conceptos ligados a la tradición revolucionaria francesa y que inciden en la moral intachable de los "socialmente influyentes". Sigue perviviendo la idea utópica de los fines morales y éticos de toda acción política. Desde esta perspectiva la legitimación de los representantes del pueblo se expresaba en un registro específicamente moral: el pueblo se gobierna por aquellos que representen mejor el lazo social con el pueblo, es decir, la virtud. El representante virtuoso se confunde con el soberano (el pueblo) y ejerce la soberanía. Siguiendo esta misma tradición los republicanos identificarán directamente a la inmoralidad como base del despotismo y a la virtud como fundamento de la república[1077]. Por otro lado la llamada "moral de los antiguos", basada en unos difusos principios que Roque Barcia remontaba a los "tiempos de Moisés", símbolo de "toda una síntesis religiosa, moral y política"[1078].

Ambos referentes hacían hincapié en una moral intachable exigible a gobernantes y a ciudadanos. Sin embargo después de casi un siglo de revoluciones dicha exigencia se transformaría, especialmente para estos últimos, en referencias explícitas al orden, propias de la mentalidad burguesa, recelosa de que el pueblo amenazase principios tan básicos del liberalismo como la propiedad privada. En muchos de los discursos del periodo, incluso en aquellos que procedían de republicanos, abundan las apelaciones al orden como única forma de mantener los logros revolucionarios. La virtud seguía siendo un valor fundamental en las clases dirigentes, como pone de manifiesto

---

[1076] *El Comercio,* 29 de enero, 2 y 4 de febrero de 1869

[1077] CASTELLS, I.: "La Revolución Francesa....", en ROURAM y CASTELLS (eds.), *Revolución y Democracia,* pp. 26 y 31, TERRADAS, refiriéndose a Robespierre, máximo exponente de esta concepción de la "virtud", señala que trató "de aplicar su moralismo condicionante de la política como contrapartida de la corrupción de la expresión religiosa y del orden social de las monarquías europeas". En este contexto Robespierre proclamaba que "el principio fundamental del gobierno democrático o popular, es decir, el resorte esencial que lo sostiene y que lo pone en movimiento es la virtud pública", en *Revolución y religiosidad,* . pp. 230-231

[1078] "¿Quién no ve en la legislación hebrea la ascendencia de la predicación cristiana? ¿quien no ve en la posteridad cristiana la posteridad de la ley hebrea?" BARCIA, R.: *Teoría del infierno o la ley de la vida,* pp. 155-162

el ideario republicano o corrientes de pensamiento que comienzan a tomar fuerza como el krausismo, un sustrato de primer orden en la formación del contenido ideológico de la Revolución de septiembre[1079]. En este sentido es importante considerar hasta que punto los planteamientos pedagógicos del Krausismo se orientan hacia el desarrollo de la personalidad desde la implantación de unos intereses morales y espirituales, más que hacia el aprendizaje forzoso de unos contenidos y unas disciplinas concretas[1080]. Pero ahora ya se identifican con mayor nitidez, a pesar de las continuas referencias interclasistas, a los protagonistas. El objetivo de la reforma, regeneración y modernización promovida por la revolución es el pueblo, mientras que su principal agente ejecutor es la burguesía. El mensaje a difundir desde la óptica republicana lo resume el espiritista Antonio del Espino, que expresa las bases de la virtud republicana en "bien al mal, corrección al vicio, enseñanza al que no sabe"[1081]

Así lo expresa el "Club Federal de Villajoyosa" en un manifiesto firmado por Andres Furió y Pedro Esquerdo, dirigido "A sus correligionarios de España". La agrupación desea "poner al alcance de la clase obrera cuantos conocimientos útiles estén a nuestro (alcance), inspirándoles principios de moralidad y gobierno, combatiendo el vicio por medio de la virtud, la ociosidad por el trabajo, y el fomentar el amor a sus conciudadanos por principios filantrópicos"[1082].

Estos propósitos debían realizarse en un medio favorable donde imperase el orden y la estabilidad social. Esta es una referencia constante, no sólo desde la perspectiva conservadora, sino también desde la progresista en sus diversos estadios. Tanto la "izquierda como la derecha en el escenario político español del siglo XIX estaban de acuerdo en la idea de que lo que legitimaba la autoridad era su capacidad de velar por los principios morales –

[1079] ALVAREZ VILLAMIL, V. LLOPIS, R.: *La Revolución de septiembre,* citada por GOMEZ MOLLEDA, *Op.Cit.* pág. 142. En la pág. 19, la autora significa a los Krausistas como "moralmente intachables. Rigurosos cumplidores del deber, austeros, honorables, vienen a constituir el "tipo" que aspira a ser paradigmático, aun en las puras formas externas. Es esta una modalidad importantísima que nos interesa subrayar. Se sienten renovadores no solo de la mentalidad española sino del *hombre español*. Un nuevo hombre hispánico, libre de los defectos atávicos de la raza, eso es lo que desean ser y lo que desean crear los seguidores y admiradores de Sanz del Río"

[1080] ABELLÁN, J.L.: *Historia del Pensamiento Español de Séneca a nuestros días,* Espasa, Madrid, 1996

[1081] "Luchemos republicanos", en *El Municipio,* 6 de abril de 1874

[1082] *La Revolución,* 9 de septiembre de 1869

cristianos-, por supuesto, de la vida social"[1083]. Dentro de esta concepción el elemento orden es fundamental y una de las claves que explica el precario compromiso entre las fuerzas que coadyuvaron a la revolución y su posterior desintegración. Las referencias a este concepto evidencian cuales eran las expectativas, las divergencias y los miedos de los "socialmente influyentes". Para unos la revolución había culminado con la Constitución de 1869, para otros –como los republicanos- el proceso no había finalizado pero era mejor mantener la calma para lograr credibilidad. El escritor alicantino Eleuterio Llofriu no sólo dejó testimonio de su amor por el orden en la literatura, sino también en su faceta periodística. En un artículo titulado "Lo que interesa a los pueblos", cuyo objetivo fundamental es "fijar seriamente la atención de los pueblos hacia la necesidad imperiosa de que atendamos a cierto orden de intereses sin los cuales es imposible la vida", afirma:

"Si dejamos pasar un día, una hora sin acudir a remediar el mal que ya hace sentir su funesta influencia, no tardará mucho el pauperismo en presentar sus horrores, envolviéndonos en las desastrosas discordias sociales, mucho más terribles que todas las demás (...). Restablézcase pronto el orden y la tranquilidad; cese el período de agitación y que vuelvan los capitales a entrar en circulación dando vida a útiles empresas para el país. No sabemos en dónde está el patriotismo de los que quieren llevarnos a la felicidad por el camino del desorden (...) ¿Queréis la felicidad del pueblo?. Pues sed en la prensa y en todas partes el estímulo de los proyectos útiles"[1084].

Las referencias a la felicidad del pueblo, en la línea ilustrada, y la imagen apocalíptica de un pauperismo invasor evidencian quienes estaban detrás de esos "intereses". Pero los más conservadores no eran los únicos en aludir a la necesaria estabilidad social. También los republicanos dos meses después del estallido revolucionario declaraban su intención de "acabar con aquellos dos poderes, –la Iglesia y el ejército-, que son un obstáculo inmenso al progreso de la civilización", pero apelando a los ciudadanos a que utilicen "los medios que nuestra razón nos preste", porque "sin orden no puede haber libertad"[1085].

[1083] ÁLVAREZ JUNCO, "Racionalimo, romanticismo y moralismo" en *Clases populares.....,* . pág. 370
[1084] *El Comercio,* 1 de abril de 1869
[1085] "Manifiesto del Comité Republicano", suscrito entre otros por Eleuterio Maisonnave, Ramón Lagier y Manuel, Ausó Monzó, publicado por *El Comercio,* 6 de diciembre de 1868

Además de las proclamas y discursos las referencias al orden aparecían, incluso en los reglamentos republicanos, que como señala Rosa Ana Gutiérrez son la fuente idónea, junto a la prensa, para conocer el funcionamiento interno y los objetivos de estos centros[1086]. Anteriormente hemos aludido a estas agrupaciones y su papel en la instrucción del pueblo. Por tanto la naturaleza de los principios morales que defendían ya han sido en parte puestos de manifiesto. Así pues, resultaría muy esclarecedor comentar aquí algún aspecto de la concepción republicana en torno a pautas de conducta y orden. En este sentido es indudable el deseo de proyectar una imagen de honradez y una conducta intachable. Este elemento no sólo responde a la intención de crear un ideal paradigmático de "hombre nuevo", sino también al deseo de presentarse ante la sociedad como una opción política y social moralmente correcta frente a los tópicos reaccionaros tendentes a distorsionar la figura del revolucionario asimilándolo al agitador, al maleante o el ejemplo más claro de la depravación de las costumbres. Por otro lado también podría verse en esta imagen la presencia de convencionalismos sociales con una incidencia social desigual dependiendo del carácter más o menos contestatario de cada individuo o de su concepto de coherencia.

En los estatutos resultan muy significativas las fórmulas que expresan junto al objetivo educativo el deseo de alcanzar una actitud tolerante y abierta en los debates, teniendo en cuenta que éstos constituían el principal instrumento para el aprendizaje político y el aumento del conocimiento[1087]. Era muy importante que las discusiones transcurrieran de forma ordenada. En este sentido podríamos identificar una conexión con el ideario krausista, siendo la tolerancia uno de lo valores más vindicados por este sistema de pensamiento, que lo conceptúa como sinónimo de progreso frente a la ignorancia[1088]. El *Círculo Republicano*, por ejemplo, afirma su voluntad de "aumentar sus conocimientos por medio de la discusión y de la lectura y difundirlos por medio de la enseñanza y de la prensa". Además "las cuestiones que se susciten dentro del *Círculo*", no "podrán llevarse a otro terreno que el de la discusión

[1086] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Sociabilidad política, propaganda y cultura tras la revolución de 1868...", en *Ayer,* pág. 161
[1087] GUTIÉRREZ LLORET, R.A.: "Sociabilidad política, propaganda y cultura tras la revolución de 1868...", en *Ayer* pág. 168
[1088] GÓMEZ MOLLEDA, MªD.: *Los reformadores.....,* pág. 123

razonada y decorosa". De modo que "todo socio tenía el deber de guardar la mayor tolerancia para todas las opiniones que se emitan por absurdas que parezcan y por despojadas que estén de formas oratorias". La preocupación por el orden queda perfectamente explícita en el artículo 21, donde se expresa que se suspenderá "en el uso de la palabra a todo orador que se extralimite o provoque tumultos desagradables". Igualmente la *Juventud Republicana* habla de "propaganda pacífica de la idea democrática". El deseo de que "se guarde el mejor orden" en las reuniones queda remarcado con la advertencia de que se "tomarán las medidas que creyeren oportunas para evitar cualquier desorden o desarreglo". El club *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, también propugna la tolerancia a la hora de presentar las opiniones, de modo que al igual que en los ejemplos anteriores cualquier desorden provocado por los oradores o socios era causa de expulsión. Finalmente y en la misma línea, el *Club Republicano Federalista*, hace hincapié en el orden pero circunscribiéndose a las actividades de "recreo". Así se establece que los "directores de recreo y ornato celarán sobre la observancia del Reglamento, procurando que se guarde el mejor orden", suscitando especial preocupación "cualquier desorden o desarreglo", así como el hecho de que en "los departamentos de juegos sea una verdad la recaudación de los fondos que produzcan"[1089].

En el contenido de los reglamentos sobresale en todo momento la preocupación por evitar cualquier tipo de altercado que pusiera en duda la credibilidad del republicanismo. Sin embargo en ocasiones los "alborotos" propiciados por discusiones políticas fueron inevitables. En el pueblo de San Juan "a consecuencia de haber pasado al mismo varios individuos de esta capital con objeto de hacer allí la propaganda pacífica de las doctrinas republicanas" surgieron las disputas. "Algunos individuos de aquella localidad compuesta de labradores y poco acostumbrados por tanto a las discusiones y a la lucha pacífica de las ideas, parece que recibieron a aquellos en una actitud hostil arrojando piedras y produciendo un alboroto que obligó a los otros a retirarse sin realizar su objetivo"[1090].

Los clubes republicanos de la ciudad también muestran las mismas directrices a la hora de valorar los "antecedentes" de sus socios o

[1089] AMA. *Dirección, leg. Ind. Diversorum*
[1090] *El Comercio,* 29 del 12 de 1868

colaboradores. Aunque no constituye un elemento exclusivo de republicanismo, puede decirse que la moral y la filiación política se identifican en un mismo concepto. Es así como se comprende que el mero hecho de ser republicano fuese una garantía de conducta aceptable, claro está para los propios republicanos. Sin entrar todavía en los requisitos que los reglamentos de los clubes dispusieron al respecto resulta muy significativo el caso de Manuel de Unánue, al que ya nos hemos referido al comentar su alegato a favor del progreso. Unánue tan "razonable" en su artículo parece que no distinguió en el plano personal esos "verdaderos principios de la moral" a los que alude en su escrito. El currículo presentado a la Corporación para optar a la plaza de secretario del Ayuntamiento no fue precisamente un dechado de moral o raciocinio. Ejerció como notario público en la escribanía de Rentas Generales de la provincia, aunque, como el mismo reconoce "con facultades muy limitadas en el ejercicio práctico". Sin embargo frente a la cuantiosa documentación presentada por el resto de candidatos al puesto, Unánue únicamente aducía como mérito "haber luchado contra la reacción bajo los diversos disfraces con que se ha presentado a los españoles en todo tiempo y lugar". Por consiguiente se considera "un verdadero patriota" que integra "todo lo que debiera ser todo hombre conocedor de su dignidad y autonomía, dentro de una sociedad de mediana educación". Suplica el aspirante al puesto que se resuelva sobre su petición, aquello que "esté más en armonía con la razón y la justicia, pues que en su recta aplicación encontrará base segura el grandioso edificio de las libertades patrias". A pesar de que Manuel de Unánue fue finalmente elegido para el cargo, la falta de méritos aportada en dicho currículo, fue recurrida por otro notario, Cipriano Cirer Izquierdo. Sin embargo queda claro que la afinidad política era entonces un mérito de acceso a puestos públicos.

Con más motivo se entiende que una agrupación de carácter político como el *Círculo Republicano* anuncie el establecimiento de enseñanzas públicas y gratuitas, siempre contando con personas de probada "capacidad y aptitud, teniendo además presentes sus antecedentes políticos y morales", que al fin y al cabo eran lo mismo. *La Juventud Republicana* no aludía directamente a una filiación política pero se reservaba el derecho de admisión

de nuevos socios, enterada la Junta directiva de "su buena conducta", permitiéndose la asistencia de "todo transeúnte" siempre y cuando vaya acompañado de un socio que se haga "responsable de su conducta". Además este club exigía que todos los socios dieran muestras de "buena educación y urbanidad pues de otro modo sería perjudicial a las ideas". El club *Libertad, Igualdad y Fraternidad*, se refiere también a los antecedentes, pero en este caso sólo políticos. *Los Radicales*, expresan en su articulado la necesidad de profesar "las ideas republicanas en toda su pureza" como requisito indispensable para convertirse en miembro de la sociedad. Algunas de las causas aducidas para dejar de ser socio del club se centran, entre otras, en la falta de decoro dentro del establecimiento "que prescriben las normas de buena educación" o haber cometido "fuera del club, algún delito infamante o alguna falta deshonrosa". La *Sociedad Propagandista* va más allá a la hora de delimitar los requisitos de admisión ya que en el artículo octavo de su reglamento establece que "la admisión de los individuos que los soliciten corresponde a las juntas directivas, las cuales deberán averiguar su vida privada"[1091]. En este sentido Jean Luc Marais establece cierta correlato con los estatutos de las sociedades católicas. Al igual que éstas, las católicas hacen referencia a distintos aspectos de la moral: "vivir como un buen ciudadano, evitar compañías peligrosas, conversar con los demás socios según las reglas del saber estar y las buenas maneras, hablar con moderación, etc"[1092].

Junto a la conducta de los individuos preceptuada por los reglamentos de los clubes, la virtud revolucionaria también se hacía patente en situaciones límite. La epidemia de fiebre amarilla que asoló la ciudad en 1870 fue una de ellas. En la sesión de cabildos celebrada el 28 de octubre de ese año se pusieron de manifiesto "reproches éticos" hacia varios concejales "que habían abandonado la población en las tristes y aflictivas circunstancias en que se encontraba la ciudad, dejando el honroso puesto que el pueblo les había confiada", frente a otros –por cierto todos ellos republicanos- que "no

[1091] En este aspecto también podría verse cierta influencia Krausista. Como afirma GÓMEZ MOLLEDA, los seguidores de Sanz de río eran "moralmente intachables. Rigurosos cumplidores del deber, austeros honorables, vienen a constituir el tipo que aspira a ser paradigmático, aun en las puras formas externas", en *Los reformadores....,* pág. 19.

[1092] Los citados estatutos se refieren a una sociedad católica de 1847. MARAIS, J.L.: *Les sociétés d'hommes. Histoire d'une sociabilité de 18e siècle a nos jours. Anjou, Maine, Touraine,* Ed. Juan Davy, Maine-et-Loire, 1896, pág. 138-151.

abandonaron su puesto arrostrando las iras de la fiebre amarilla". Destaca especialmente en el comunicado la actitud del concejal monárquico Jaime Ferrer "que incluso se negaba a asistir y tomar parte en los asuntos del municipio". Al no poder la Corporación "celebrar cabildos, ni tomar acuerdos con el sello de validez que reclaman estos actos" se destituía a los concejales que "habían abandonado a la población y sus puestos en tan aciagas circunstancias", declarando "constituido legalmente y en debida forma el Ayuntamiento de esta capital". Fuera del ámbito estrictamente político la epidemia también puso de manifiesto los buenas sentimientos de los farmacéuticos de la ciudad que permanecieron al frente de sus establecimientos durante la epidemia y facilitaron gratuitamente a los enfermos toda clase de medicinas. Especialmente se destacaba la actitud de José Carlos García Bellido, cuyo altruismo inicial, que le llevó a suministrar medicamentos a los pobres, parece que se esfumó unos meses más tarde al reclamar al Ayuntamiento que se le retribuyese el valor de las medicinas suministradas durante la epidemia[1093].

En los discursos pronunciados tras el estallido revolucionario, la etapa Isabelina se presenta como un dique asfixiante para el desarrollo de las libertades. Era la losa que había cubierto durante varias décadas una decadencia moral perfectamente encajada y digerida entre los resquicios del sistema. Se daba por supuesto que la revolución regeneraría los cimientos de la sociedad tradicional española, llena de ignorancia, superficialidad e hipocresía, de cerrazón mental y fanatismo intolerante, uno de cuyos máximos exponentes era la Iglesia. Su ascendencia social se convertía por tanto en un elemento a erradicar. Este ideal regenerador constituía una declaración de intenciones reflejada continuamente en los discursos de la época. El pueblo debía percibir que las relaciones en la comunidad habían cambiado. No sólo en todo aquello relacionado con los privilegios eclesiásticos a la hora de controlar la vida de los ciudadanos, sino también en conductas "molestas" desde el punto de vista moral, que surgían del mundo marginal. Así en este contexto se comprende que *El Comercio* exprese en los siguientes términos su rechazo a

[1093] AMA, Cabildos, 14 de enero y 23 de marzo de 1871. El 1 de junio de ese mismo año el Ayuntamiento acordó "satisfacer al interesado" su demanda "tan pronto como el ayuntamiento tenga fondos".

un pasado decadente, a pesar de haber transcurrido tan sólo dos meses desde el levantamiento septembrino:

"Nos era vedado escribir, hablar , creer y hasta sentir. El poder se empeñaba en regular nuestras creencias religiosas y nuestro actos morales. El labrador no podía aprovechar la sazón de la tierra para depositar en ella su semilla , si la sazón llegaba en día festivo llegaba en día festivo: el industrial no podía aún cuando no trabajara el domingo, tener abierta la única puerta que había en su casa, ni aún para respirar el aire, porque era preciso cumplir con los preceptos de la Iglesia en la forma que acomodaba a los agentes de la policía, lo cuales habían tomado a su cargo salvar nuestras almas del infierno. Entre tanto las tabernas, las plazas de toros, lo lugares de corrupción y embrutecimiento, inclusas las casas de juego, gozaban inmunidad completa previo el pago correspondiente del tanto por ciento de los productos de la prostitución y de los servicios, exigidos por los representantes de los gobernadores de las provincias, en justa recompensa de su autorización para ejercer aquellos, sin temor a las leyes civiles ni a las penas del purgatorio. Tal era el cuadro sombrío que presentaba nuestro país hace dos meses. En tan breve espacio la situación ha cambiado hasta un punto que todavía parece inconcebible"[1094]

No sabemos cual era ese punto "inconcebible" al que había llegado la situación. Quizás el periódico este expresando su autocomplacencia por el rumbo que habían seguido los acontecimientos o simplemente su confianza en el progreso que traería la revolución. Pero evidentemente el texto tiene poco que ver con los hechos. La documentación municipal evidencia que algunos de los elementos aducidos como ejemplo de vida disipada seguían existiendo sin que la fuerza regeneradora inherente a la revolución hubiera marcado un punto de inflexión entre un antes y un después. Aunque se dictaminaron algunas medidas gubernamentales relacionadas con el mundo marginal, en muchos casos prevalece la ilusión del cambio sobre una realidad inmóvil. La escasa información encontrada al respecto tampoco alude a que hubiera variado tras la revolución la percepción en torno a la marginalidad. En el día a día seguía vigente el mismo pautado moral a la hora de contemplar las "lacras" que afectaban a la sociedad, sin diagnósticos o propuestas para erradicarla. Aspectos aparentemente tan diversos como el problema de la prostitución, las tabernas y los requisitos morales establecidos por los *Reglamentos* de la

[1094] *El Comercio,* 8 de noviembre de 1868

Guardia Civil contribuyen a presentarnos cuales eran los parámetros morales adecuados frente a todo aquello que se consideraba inmoral.

En el caso concreto de la prostitución, la principal preocupación no era erradicarla o intentar mejorar la situación de las mujeres que la practicaban, sino hacerla invisible, teniendo en cuenta que la sexualidad en el siglo XIX tenía como centro la familia en el marco de reglas y de normas cuya garantía ella constituye[1095] de tal forma que cualquier alteración de ese marco sólo podía ser lícita en la sombra. En esta cuestión la materialización de los ideales revolucionarios en torno a la regeneración de las costumbres estaba estancada. Se encuentra plenamente vigente la moral burguesa en materia sexual que permite al hombre la infidelidad si respeta la institución familiar[1096]. El único sexo lícito es el que se practica moderadamente dentro de ella. Fuera sólo se tolera el recluido en burdeles, donde todo está permitido, mientras que en el resto reina el puritanismo. Se acepta que la sexualidad necesita de espacios donde dar salida a los impulsos que no encuentran acomodo en el matrimonio. Pero bajo esta idea subyace la moral utilitaria que ve en los prostíbulos la mejor fórmula para preservar el honor familiar y la castidad de sus hijas. Sin la prostituta los deseos buscarían otros caminos que pasarían por la seducción de la honradez[1097]. José Luis Aranguren señala que será en este siglo, eminentemente mercantil, cuando se desarrolle al *maximum* la prostitución, como un elemento más del fariseísmo constitutivo de la moral burguesa que viene a cubrirlo todo, siempre que se guarden las apariencias[1098]. Se considera pues, como un mal social inevitable susceptible de ser encuadrado por el pragmatismo dominante del liberalismo burgués. Desde esta perspectiva se busca atemperar su desarrollo en términos tolerables, preocupando especialmente su definición espacial y aislamiento social. El "egoísmo del momento" justifica el interés por las meretrices en función de su papel de amortiguadoras de desviaciones peligrosas, útiles para la estabilidad familiar y fuente de ingresos extradomésticos. La Iglesia también

[1095] DUBY, G.: *Historia de la vida privada,* pág. 278
[1096] Sobre la evolución de la familia vid. la obra de REHER, D. S.: *La familia en España. Pasado y presente,* Alianza Universidad, Madrid, 1996. Vid también el artículo de ISABEL MOLL, "Historia de la familia: Una reflexión historiográfica", *Ayer,* num. 40, 2000, en la que se comentan algunas obras relacionadas con los estudios realizados en este campo.
[1097] TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad....,* pág. 102
[1098] ARANGUREN, *Moral y sociedad...,* pág. 101

haría alusión a ellas, no como un problema pendiente de solución sino como un signo de depravación social. Algunos eclesiásticos resaltarían el "sin número de casas de prostitución que desgraciadamente existen con toda tranquilidad" para contraponer, en el contexto secularizador del Sexenio y las medidas adoptadas para reducir al clero regular, "labor realizada por las religiosas, inofensivas, débiles, virtuosas y consagradas a Dios en el recinto del claustro, pidiendo y edificando a todos"[1099].

Jean-Louis Guereña considera la prostitución como un elemento necesario pero peligroso y un potencial foco de desorden, lo cual determinaría que a lo largo del siglo XIX fuese objeto de diversas iniciativas administrativas para intentar controlarla. A partir del año 1847, año clave en su reglamentación, aparecerán sucesivos reglamentos que abordan el problema tanto desde el ángulo sanitario como policial[1100]. En este sentido se expresa claramente la dicotomía en torno a la tolerancia y el reconocimiento público de una actividad inevitable pero condenable en función de unos supuestos principios morales. Ni el *Código Penal de 1848*, ni el de 1870 consideraban un delito la prostitución por pertenecer a la esfera de lo privado. Las mujeres que la practicaban sólo podían ser arrestadas por infringir reglas sanitarias o por escándalo[1101]. Sin embargo la legislación específica aprobada en 1869 muestra algunas variantes respecto a reglamentos anteriores. La prostituta se considera más como una víctima que como objeto de desorden social. En el *Reglamento de Higiene especial*, se condena el vicio pero "se mira con compasión al delincuente, procurando atraerle al buen camino y no cerrarle las puertas del arrepentimiento"[1102]. Unas ideas que en cierto modo se verán reflejadas en otro

---

[1099] Se trata de una carta del arzobispo de Valencia al nuncio en la que denuncia las mediadas revolucionarias contra las órdenes religiosas. ASV. FNM. Tit. I. Rub. 6, f. 264, (28 de octubre de 1868)

[1100] GUEREÑA, J.L.: "Los orígenes de la reglamentación de la prostitución en la España contemporánea. De la propuesta de Cabarrús (1792) al Reglamento de Madrid (1847)", en *Dynamis,* Vol. 15, Granada, 1995, pág. 429-441

[1101] MAZA, E.: *Pobreza y beneficencia...,* pág. 24-25. Cfr. CARO CANCELA, D.: "Una aproximación a la prostitución en el Jerez del siglo XIX", afirma que la prostitución se valoraba como una institución social necesaria, al servir de escape a la frustración sexual, resultante del postulado de monogamia y, por tanto, como institución valiosa para la propia conservación de la familia, al tener una función iniciática y moderadora de la sexualidad femenina", en *Mal Menor.Políticas y representaciones de la prostitución. Siglos XVI-XIX*. Coord. Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, 1998, pág. 172. CONCEPCIÓN ARENAL, en su *Reforma penitenciaria,* pág. 38, afirma que son necesarias "casas de corrección para mujeres jóvenes", aunque para poder establecerlas es necesario primeramente "declarar delito la prostitución que hoy, ¡oh vergüenza! es un derecho"

[1102] *Reglamento de Higiene especial,* publicado en 1869, citado por GUEREÑA, J.L.: "El tiempo de la prostitución reglamentada. Madrid (1847-1909)", *El Trabajo de las mujeres. Pasado y Presente.* (Actas

Reglamento suscrito el mismo año, en el cual se suprimen documentos discriminatorios como la *Cartilla Sanitaria*, considerada hasta el momento como una especie de célula de vecindad específica para las prostitutas. Además se "autoriza a las prostitutas a circular libremente por las calles y lugares públicos *sujetándose a las leyes de la moral y del decoro,* en claro contraste con la reglamentación anterior que encerraba a la prostituta en un espacio cerrado, con un régimen limitado de circulación"[1103].

En el marco de regeneración social que pretendía alcanzar la revolución, algunos sectores de la opinión pública del momento también considerarían la prostitución como objeto de reforma. Los revolucionarios más radicales identificaron esta cuestión como un grave problema social fomentado por la doble moral burguesa imperante. Así por ejemplo el periódico madrileño *Los Descamisados*, afirma que "el amor libre", era el único remedio para erradicar esa "plaga que se llama prostitución, de la misma manera que se acaba el contrabando con la libertad de comercio. ¡Y todavía nos llamarán inmorales, los burgueses! ¡Hipócritas!"[1104]. La preocupación por el tema es patente en la *Historia de la Prostitución en España* escrita por Enrique Rodríguez Solís. Uno de los pasajes de la obra diagnostica las causas del problema haciendo mella en la hipocresía social a la hora de abordarlo:

En un país sin industria, sin comercio, sin agricultura, sin elementos de vida, esquilmado por los grandes propietarios que van al extranjero a consumir sus pingües rentas, azotado por la política (...) ¿qué hace a qué se dedica una mujer joven, que necesite mantenerse y ayudar a su familia, si todas las puertas se cierran, si todos los recursos se le agotan y el único medio que le queda es prostituirse para escapar de la muerte cierta?. La sociedad sabe todo esto, lo ve, lo palpa, lo percibe y se encoge de hombros, en tanto no se manifiesta, pero cuando el mal no tiene remedio, cuando la desgracia se presenta en público, en la charca del vicio, entonces la sociedad trina, los hombres vociferan, las mujeres se espantan, y las autoridades.... moralizan. Los funcionarios ignorantes, como los ricos estúpidos, como los hipócritas reguladores, como los escritores asalariados, como las mujeres afortunadas, confunden de continuo, quizá intencionadamente, la degradación con el vicio, y

---

del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la mujer), t. II, Diputación Provincial de Málaga, 1996, pág. 65

[1103] *Reglamento,* aprobado el 1 de mayo de 1869, por el Gobernador Juan Moreno Sáez, citado por GUEREÑA, J.L.: *Ibidem,* pág. 65

[1104] *Los Descamisados,* 30 de marzo de 1873

cada vez que mencionan este escrito asoma a sus labios el gastado estribillo: *El que no trabaja es porque no quiere*", o bien, *prefieren dedicarse al vicio en vez de trabajar"*[1105]

En Alicante no fue ésta la tónica habitual. La mayor parte de alusiones sobre la cuestión se refieren más bien a un deseo de relegar esta actividad a lugares concretos donde no se "ofendiera" la moral pública. En el análisis que lleva a cabo José Siles sobre la prostitución en Alicante, basándose en los padrones municipales, se observa la conformación de núcleos en torno a los cuales se aglutinan las prostitutas, junto con otros elementos marginales de la sociedad. Una información que constatan varios documentos que apuntan a que esta actividad se desarrollaba en barrios muy localizados de la ciudad, aunque los escándalos públicos protagonizados por mujeres de "escasa reputación" podían surgir por doquier. Así, en noviembre de 1868, sin acusar explícitamente a Josefa Soria Barceló de prostituta, el alcalde pedáneo de Babel hace llegar un informe al Ayuntamiento alicantino sobre su mala conducta. Esta mujer soltera, "continuamente se halla produciendo escándalos a consecuencia de la embriaguez". Además compromete a los transeúntes con sus obscenas palabras por lo que tengo que intervenir con frecuencia para evitar estos abusos"[1106]. Pedro Carasa, señala en este sentido que la prostitución era más denunciada por la iniciativa particular que perseguida por la autoridad [1107]. Esta afirmación resulta evidente en el caso de Alicante. En 1869 los vecinos San Antón[1108] informaban al consistorio que en su barrio se vivía "en el mejor orden y armonía, propia de un honrado vecindario, más en la actualidad se han introducido en dicha calle y vecindad mujeres prostitutas" corrompiendo "la inocencia de los hijos de los exponentes". Este "género de mujeres tan sumamente perjudiciales no puede permitirse atendiendo a que hay una calle destinada para la prostitución, atendiendo a que además del mal ejemplo comprometen a los vecinos honrados con sus depravados

[1105] Este fragmento corresponde a un folleto escrito por FERNANDO DE VAHILLO, en 1872, dedicado al Ministro de la Gobernación, citado RODRÍGUEZ SOLÍS, E.: *Historia de la Prostitución en España y América,* Madrid, 18? pág. 193

[1106] AMA, Correspondencia 1868, arm. 53, leg. 59. (5 de noviembre de 1868)

[1107] CARASA, P.: *Pauperismo y revolución...,* pág. 65

[1108] En San Antón residía un 36,3% de los activos primarios de la ciudad, manifestándose "la tradición agrícola del barrio". Era por tanto una zona habitada mayoritariamente por jornaleros, bastante distante del centro de la ciudad, donde vivían
las clases más acomodadas. TONDA, MONLLOR, E.: *La ciudad de la transición...,* pp. 62-64 y 227

escándalos”[1109]. Un año después los vecinos de este mismo barrio denuncian ya con nombres y apodos a las prostitutas Mª Rosa, Teresa la catalana y Filomena “que están ejerciendo una prostitución tan marcada y con tanto exceso, dando a todas horas del día repetidos escándalos y en particular por las noches”. Se quejan además de que “no cesan entrantes y salientes dando con su conducta una inmoralidad sin límites y cuyos ejemplos son justamente la corrupción de la mayor parte de la juventud que existe en dichas calles”. Así pues proponen para evitar a aquellas familias “efectos desagradables según diariamente observan”, al igual que en caso anterior, que “se separe a estas señoras a una de las calles *designadas*, para la prostitución o donde usted tenga a bien disponer”[1110]. El testimonio que ofrecen estas cartas no se ajusta a la idea señalada por José Siles, sobre una supuesta asimilación de estas actividades por parte de “los estratos bajos de la sociedad en contacto con las prostitutas (viviendo en las mismas calles)” y compartiendo “las mismas precariedades”. En este caso, no parece que existiesen lazos de solidaridad entre las “prostitutas y *gentes de mal vivir”* con los vecinos de estos barrios, formando una especie de código no escrito que integraría los modos de vida y hacer cotidiano[1111].

Entre las escasas referencias al tema, vinculadas a la administración municipal, destaca la ya citada *Memoria de la Comisión de Contabilidad*[1112], que se limita a abordar la cuestión desde un punto de vista higienista, aunque sin alcanzar ningún acuerdo o solución factible. Este documento únicamente señala la imposibilidad de erradicar “ese foco de prostitución repugnante que infesta las calles de Moratín y de Zorrilla” por falta de presupuesto suficiente para acometer la demolición de toda la manzana cercana, muchos de cuyos edificios amenazaban ruina.

La Revelación permite conocer como se contemplaba este problema desde la perspectiva revolucionaria, espiritista, republicana y también de una gran parte de la sociedad “respetable”. En la búsqueda de culpables es la propia mujer la principal responsable, llevada por la envidia, la mala influencia

[1109] AMA. Correspondencia, arm. 53, T. II, carta fechada el 20 de junio de 1869, suscrita por José Pastor, Rosendo Pastor, Fco. Verdú, Ramón Martínez, Carmelo Esteve, Ramón Valero López. Parece que en este barrio existía un prostíbulo regentado por Josefa Gómis, “la Montiela”.
[1110] AMA, Indeterminados, Carta fechada el 15 de septiembre de 1870
[1111] SILES, J.: *Estructura familiar y función social de la mujer,* pág. 214

de “falsos protectores” que precipitan al abismo a muchas jóvenes, involucrando a todas sus familias en la deshonra y también por la debilidad de carácter “inherente” al sexo femenino. La revista espiritista propone sin embargo, tratar la cuestión con tacto:

“..... y tratando de investigar las causas de la prostitución y el medio de evitarla, ya aconsejando mucho y muy bueno a esas infelices que llenas de envidia por el lujo que ostentan otras afortunadas, venden las caricias de su amor y su cuerpo que las da lo necesario para vestir seda convirtiéndose en meretrices. Luchas obstinadas tenemos que sostener los espiritistas contra esos falsos protectores de las familias, que con excusa del bien y con capa de protectores se mezclan entre las familias para extinguir el culto al honor, para matar la honra, gozando a costa de la miseria de aquellas infelices. Si alguna vez puede ser justa la guerra, nunca con mejor razón que contra esos sepulcros, manchas deshonrosas que caen sobre las familias, las que no pueden lavarse sino tras de crueles privaciones y terribles tormentos expiatorios. Cuando conozcamos a uno de estos seres debemos asediarlos con nuestra mirada escrutadora, con nuestro virtuoso ejemplo, con nuestras acciones nobles y levantadas, sin género alguno de interés mezquino que pueda rebajarlas, protegiendo constantemente a los que buscó el avaro de placeres para que pierda el ascendiente que trata de adquirir sobre aquellos y para arrancarle la careta a tiempo con el fin de que se horroricen los desgraciados de sus repugnantes pasiones ocultas por el antifaz de una caridad maldita”[1113]

El texto aborda la cuestión adoptando un doble prejuicio: el “prejuicio miserabilista” y el “victimista”[1114]. En el primer caso se ignora el hecho de que la proclividad de la pobreza al delito, en este caso de prostitución, está condicionada realmente por motivos económicos y surge de las propias carencias de subsistencia. En cambio se asocia este fenómeno con una más baja calidad ética y moral de las personas, con su heterodoxia religiosa o los malos ejemplos sociales de su medio. Se invierte así el razonamiento real: son pobres porque son pecadores y no al revés[1115]. En el segundo caso se entiende que toda mujer llega a ser prostituta por engaño, por seducción, por

---

[1112] AMA, Cabildos, Sesión del 4 de junio de1872

[1113] “Faces de la caridad”, *La Revelación,* 30 de noviembre de 1873

[1114] VÁZQUEZ, F.J.: “Historia de la prostitución. Problemas metodológicos y niveles del fenómeno. Fuentes y modelos de análisis”, en *Mal Menor...,*pp. 20-22

[1115] CARASA, P.: *Pauperismo y revolución....,* pág. 66. ROBLES MUÑOZ, C. Incluye a la prostitución en un elenco de factores relacionados don la “cultura de la pobreza”. Así estaría vinculada con la explotación, el alcoholismo, el inmoderado afán de lujo, el deseo de ganar dinero con facilidad y rapidez, descenso de la religiosidad” etc. En “Algunos aspectos del sistema moral de la sociedad española después de la Revolución de 1868”, *Revista Internacional de Sociología,* C.S.IC., Instituto de sociología “Jaime Balmes”, Madrid, 1986, Vol. 44, Fasc.4, pág. 605

chantaje[1116]. En la obra *Insurrección Ferderal,* aludida en otros puntos de este trabajo, se reflejan claramente estos aspectos. En ella se asocia pobreza, delincuencia y prostitución con actitudes heterodoxas, tanto desde el punto de vista político, como religioso. La conferencia celebrada en un club republicano sobre la emancipación de la mujer permite a su autor, Eleuterio Llofriu, esbozar sus críticas hacia esta actividad. Afirma que en ese centro se exponían "las más peregrinas teorías sobre el destino de la mujer en la sociedad, teorías que si fuesen realizables, harían de la virgen, de la esposa y de la madre, tan solo una vil y miserable prostituta". Uno de lo jóvenes conferenciantes contemplaba a las prostitutas "como víctimas de las preocupaciones sociales". En tono irónico Llofriu considera su intervención una verdadera exageración hasta el punto de considerar a la meretriz "como una mártir y no dijo una *santa*, porque rechazaba en absoluto todas las religiones". Hace hincapié en "la ceguedad de aquellos hombres" y en su "en su manía emancipadora", que llegaba hasta el punto de que "desconocían el principio en que descansa el destino de la mujer y su verdadera misión dentro de la sociedad". El autor alicantino, contrapone a estas ideas un discurso relacionado con el papel de la mujer en la historia. Apunta en este sentido un evidente progreso, desde los remotos tiempos en que existía el paganismo, siendo "la condición de la mujer" en esa época la de "esclava o prostituta". Así pues la verdadera revolución de su estatus social "la operó el cristianismo"[1117]. La fe católica actuaría por tanto como de escudo y garantía de honradez contra actividades poco recomendables en las mujeres pobres. Esta es la imagen que ofrece Juan Vila y Blanco en su descripción de una mujer extremadamente humilde: "Era viuda, muy pobre y muy cristiana que significa en el país ser adicta a la Iglesia, emplearse en las devociones religiosas, reputarse de honrada por todos los lados, asistir a su madre con

[1116] VÁZQUEZ, F.J.: "Historia de la prostitución. Problemas metodológicos y niveles del fenómeno. Fuentes y modelos de análisis", en *Mal Menor....,* pp. 20-22

[1117] LLOFRIU Y SAGRERA, *Insurrección Federal,* t. II, pp. 431- 437. Frente a la figura de la prostituta este autor presente la figura de la mujer bajo el designio de las "leyes de las sociedades cristianas", destacando su triple papel como virgen, "que dulcifica los sentimientos de nuestra lama y nos hace desear con incomparable dicha el matrimonio; como esposa, "consuelo de nuestros dolores"; y como madre "manto que nos guarda del frío y la sombra que nos preserva del calor. Esto es la mujer en sus tres estados, este es sus destino y aunque la sociedad se desquicie a favor de atrevidas y absurdas reformas, ni puede tener ni tendrá otro"

aquella miseria que presta su pobreza y estar ajena de toda mala nota porque es y ha sido muy honrada"[1118].

Pero la prostitución no era el único foco de inmoralidad. Las disposiciones generales que integraban el *Reglamento de la Guardia Municipal* de Alicante constituyen una muestra de cuales eran los parámetros de un comportamiento moralmente correcto. Se exigía "aseo, buenos modales y exactitud en el desempeño de su cometido" que debía ser "un dechado de moralidad". Los integrantes del citado cuerpo procurarían "no dar lugar a la más insignificante censura, evitando ejecutar acciones indecorosas y pronunciar palabras mal sonantes, empleando sobre todo el ruego y la persuasión para hacerse obedecer y respetar". Además debían evitar el trato y la reunión con gentes de mal vivir y cuidar especialmente no entrar en cafés, tabernas, casas de juego o prostitución, fuera de los actos de servicio". Por su parte el *Reglamento para el régimen y buen servicio del matadero público de esta ciudad*, menos exigente que el anterior, establecía en su artículo décimo que se exigirá "orden y compostura" a "todos los que intervengan en él, no permitiendo juegos, apuestas, blasfemias, disputas ni insultos, aunque sea con el pretexto de chanza, ni que se maltrate, ni insulte a persona alguna que concurra al establecimiento"[1119]

Uno de los ámbitos de sociabilidad popular sobre el que las autoridades tenían una mayor prevención eran las tabernas, consideradas como núcleos potenciales de desorden y corrupción. Sin estatutos, sin especificar intenciones ni pautas a seguir[1120], como en otros ejemplos de sociabilidad que hemos visto hasta el momento, algunos testimonios de finales del XIX las describen como "el hogar del obrero". Cristóbal Robles considera que la taberna se convertía en el sustituto de las asociaciones y el lugar donde los obreros olvidaban sus propios deberes ante la desesperación por su propia situación[1121]. Los informes sobre espectáculos y diversiones públicas en 1870 presentan un número bastante elevado de este tipo de establecimientos en la capital alicantina. Frente a los cuatro Cafés existentes en la ciudad, uno de ellos con escenario,

[1118] VILA Y BLANCO, J.: *La Ermita,* pág. 56
[1119] AMA, Cabildos, 9 de junio de 1870
[1120] AGULHON, M.: "Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise… » en POUJOL y LABOURIE, *Les cultures populaires…..,* pág. 84
[1121]ROBLES MUÑOZ, C.: *Op. Cit.* pág. 595

aparecen registradas 73 tabernas[1122]. La relación de algunas de ellas con el desorden y la violencia fue manifiesto en ocasiones por la prensa. Así por ejemplo *La Tertulia* comenta el "disparo de un tiro en la calle Gravina, a consecuencia sin duda, de alguna disputa habida en una de las tabernas de la referida calle"[1123]

El papel social de la taberna es difícil de evaluar. Entre los propios contemporáneos, los prejuicios son evidentes. La taberna es el contrapunto del trabajo que tratan moralistas e higienistas de la época. Una de la denuncias más extendidas en este sentido hacía referencia a que los obreros se pasan la tarde del día festivo en la taberna en comilonas, en juegos de azar y prohibidos, hacen un uso muy criminal del descanso que deben a su naturaleza y perjudican la salud más quizás que si trabajaran[1124]. Desde el punto de vista moral, quienes defendían orden social opinaban que la taberna era un antro donde se fraguaban todas las conspiraciones y un lugar de alineación en el que los trabajadores derrochan sus energías. Sin embargo es complejo determinar la influencia de estos locales como foco de conspiración política. Michel Ralle señala en este sentido que excepto en los períodos de agitación política no es frecuente encontrar "tabernas militantes"[1125]. Hubieran o no conspiraciones de carácter político, lo cierto es que estos lugares se consideraban ajenos a la moral tradicional. Desde el punto de vista religioso, tanto si estaban frecuentados por obreros como por jóvenes de clase media, eran sinónimo de impiedad. Así lo pone de manifiesto José Huertas al caracterizar a un "impío" que en Semana Santa en vez de ir a la Iglesia se dirigía a la taberna, "donde se expendían licores y buñuelos". El individuo en cuestión era joven, de clase media, médico y librepensador, todo un elenco de atributos negativos desde el prisma conservador[1126].

La preocupación del Ayuntamiento alicantino por la hora de cierre de estos locales confirma esa percepción de la taberna como foco de desorden y

---

[1122] AMA, Fiestas, 1871-1877, Caja 7, Leg. 6
[1123] *La Tertulia,* 5 de marzo de 1872
[1124] ARIÉS, P.:*L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,* citado por TRINIDAD, P. : *Op. Cit.* pág. 108
[1125] RALLE, M.: basa sus estimaciones en este sentido en un estudio realizado por DANIEL ROCHE sobre el *cabaret* francés del siglo XVIII. "La sociabilidad obrera en la sociedad de la Restauración..." en *Estudios de Historia Social...,* pp. 182-184
[1126] HUERTAS LOZANO, J.: *Revelaciones espiritistas y masónicas. ¡Yo he sido impío!,* Imp. San Francisco de Sales, Madrid, 1892, pág. 32

núcleos de agitación, siendo especialmente evidente en el otoño de 1869, tras las revueltas republicanas y la consiguiente represión gubernamental. Algunos informes de la municipalidad señalan la hora de cierre para algunas tabernas a las 8 de la noche, lo cual dependía de la conducta observada en los locales. Así, estuvieron en el punto de mira de las autoridades la taberna de Rafael Ramos, situada en la plaza del mercado, varias veces multada por el "agente Juan Calcerrada" y el Café del "reincidente" Roque Valls que "a las once de la noche todavía permanece abierto y concurrido". El informe que denuncia a éste último estipula que el producto de la sanción municipal se destinará "a la beneficencia"[1127]. Aunque estos establecimientos fueron objeto de atención por parte de la municipalidad, es importante tener en cuenta que podían existir diferencias en torno a la concurrencia a ambos. Ralle en su estudio sobre la sociabilidad obrera en la Restauración, caracteriza al café como "el local por excelencia de la discusión más seria o que finge serlo". Además señala que los dos marcos de reunión eran visitados por obreros pero existían "preferencias", en el sentido de que a éste último tipo de locales solían concurrir obreros más "cualificados". Sin embargo no puede atribuirse un carácter unívoco a ninguno de estos establecimientos[1128].

El caso omiso que tanto Rafael Ramos como Roque Valls hicieron de los reiterados mandatos municipales evidencia que la normativa vigente les era bastante indiferente, por lo que serían considerados individuos con una moralidad poco recomendable por parte de autoridades y vecindario. Especialmente el perfil de un tabernero no sería precisamente sinónimo de orden y respetabilidad, ni siquiera cuando este tabernero era el propio alcalde, tal y como ponen de manifiesto los vecinos de Santa Faz, quienes piden que al consistorio alicantino que lo sustituya:

"El alcalde pedáneo de dicho caserío Bautista Ripoll, es inútil para ejercer el cargo que desempeña, toda vez que no sabe leer ni escribir, que es tabernero y permite en su casa juegos de naipes prohibidos por la ley; que interrumpe el correo quedándoselo en su casa, el cual deja de repartir a su debido tiempo a las personas a las personas a las que van dirigidas

[1127] AMA, Correspondencia, arm. 53, leg. 60, (19 y 23 de noviembre de 1869)
[1128] RALLE, M.: "La sociabilidad obrera.....," pp. 182-186

los periódicos y las cartas; que como no sabe su obligación administra la justicia de cualquier manera y como le parece acusando de este modo trastornos sin límites"[1129]

Además de centros de reunión, las tabernas ofrecían alcohol a sus clientes. El consumo de bebidas espirituosas se encontraba estrechamente vinculado al mundo marginal y era considerado socialmente, como uno de factores responsables del grueso de las violencias personales y actos delictivos[1130]. Teniendo en cuenta que los estados de embriaguez solían proliferar más a altas horas de la noche[1131], siendo también más fácil que en tal estado se produjesen delitos[1132], se entiende que se arbitraran medidas restrictivas para que disminuyera el consumo de alcohol por parte del consistorio. Una disposición del 11 de noviembre de 1869 establecía que debían cerrar a las 7 horas, "tabernas y establecimientos donde se expenden bebidas espirituosas", mientras que el horario se ampliaba hasta las 10 a los "cafetines, exceptuándose los cafés titulados de *Los Dos Reinos, El Suizo, Nueva Iberia* y la *Horchatería del siglo* que no han recibido quejas". Un trato de favor recibía por "buena conducta" Francisco Jaén, "que tiene una autorización especial del Ayuntamiento de abrir día y noche por sus filantrópicos servicios prestados gratis a los pobres durante la epidemia del cólera morbo"[1133].

Los malos tratos y los escándalos públicos también pueden ayudarnos a reconstruir el pautado moral de las clases populares. El barrio de San Antón, ya aludido en el tema de la prostitución, parece que era especialmente conflictivo en asuntos de orden público. Recién estrenada la revolución, un informe de la Junta revolucionaria al Ayuntamiento denunciaba la conducta observada por Antonio Dols y Mingot, de 19 años de edad, soltero y jornalero que lesionó a Serafina Moreno y Martínez con la que vivía en ese barrio[1134]. En este sentido es importante resaltar que la conducta inmoral además de estar vinculada con la pobreza también aparecía relacionada en ocasiones con la convivencia

[1129] AMA, Correspondencia, arm. 53, leg. 59 (noviembre de 1868)
[1130] TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad...,* pág. 278
[1131] En 1871, la alcaldía informaba al cónsul británico sobre el escándalo que formaban "marineros italianos e ingleses que salen por la noche de sus buques emborrachándose", en AMA, Indeterminado, Correspondencia Oficial, Caja 14
[1132]ROBLES MUÑOZ, C.: "Algunos aspectos del sistema moral.....", en *Revista Internacional de Sociología....,* pág. 596
[1133] AMA, Correspondencia, arm. 53, leg. 60, 11 de noviembre de 1869
[1134] AMA, Correspondencia, arm. 53, leg. 59, 17 de octubre de 1868

extramatrimonial. La visión tradicional de la familia era compartida desde las posiciones más conservadoras hasta las más progresistas, incluyendo a los internacionalistas. En general, el *concubinato* se percibía como sinónimo de desestabilidad en el ámbito familiar. Era una situación que rompía directamente la vigencia de la moral católica respecto a las relaciones estables entre el hombre y la mujer. En este sentido Cristóbal Robles aduce que la pobreza sería una de las cusas principales de las uniones "consensuales". La falta de recursos ante el coste de las dispensas, teniendo en cuenta cierta proclividad a la endogamia familiar, propiciaba que muchos desistieran de pedirlas. Junto al factor económico también habría que apuntar como posibles causas una tendencia, dirigida desde el Estado, a retrasar la celebración del matrimonio, chocando esto con los hábitos existentes en la vida rural española. Además hay que tener en cuenta que la "lepra del concubinato" también estaba relacionada con la pérdida de fuerza vinculante en las creencias y normas de la Iglesia para un número creciente de individuos evidente en el descenso de las prácticas religiosas y el ascenso del indiferentismo[1135]. Éste parece que fue el caso del republicano y presidente del *Club Republicano Federalista* Bartolemé Pons. En los escuetos datos que aparecen en la biografía que nos ofrece Rico García sobre su hijo, el krausista y también republicano Bartolomé Pons y Meri, aparece la figura del padre caracterizada por su intachable honradez y consecuencia política, lo cual "le hizo merecedor de ser elegido concejal de este Ayuntamiento por el partido republicano federal durante la época revolucionaria de 1869 a 1872". El registro de nacimientos del año 1871 delata "ciertas irregularidades" en su vida privada, especialmente "graves" en la época que tratamos desde el punto de vista moral. El apunte correspondiente al 4 de enero de 1871 constata que fruto de la unión extramatrimonial entre el carpintero Bartolomé Pons y Vicenta Ramón, nació Carmen. Sin entrar en juicios de valor sobre este hecho, resulta evidente que la legitimación de un hijo natural durante esos años suponía aceptar públicamente una convivencia condenada por la Iglesia. En el caso de Pons esta conducta no estaría por

[1135] Conclusiones sobre el concubinato del nuncio Rampolla, basadas en una encuesta realizada a varios obispos a requerimiento de la Santa Sede, sobre las causas del concubinato. En ROBLES, C.: "Algunos aspectos del sistema moral.....", en *Revista Internacional de Sociología....,* pp. 601-603.

tanto relacionada con la pobreza, ni con la marginalidad sino con un rechazo de los ritos católicos[1136].

La condena social de este tipo de comportamientos fue puesta de manifiesto incluso desde la óptica literaria. En la parodia que hace Juan Vila y Blanco de la septembrina en infierno, dos de los personajes fueron condenados a permanecer en "el reino de las tinieblas", precisamente por "sus amores nada católicos". Lógicamente la mujer era la principal culpable en este tipo de situaciones dada su natural tendencia a la volubilidad[1137].

Otro tipo de disturbios aparentemente más livianos también pueden ofrecernos pistas sobre la moral imperante. Algunos vecinos y el alcalde pedáneo del Arrabal Roig se quejaban "de que los soldados de esta guarnición van a bañarse completamente desnudos y causando el escándalo que es consiguiente en dicho barrio". Por ello rogaban al consistorio alicantino que "se den las órdenes oportunas a fin de evitar estos abusos que tanto desdicen de la cultura de una población de la importancia de esta ciudad" [1138]. Asimismo fueron habituales las denuncias contra marineros ingleses. *La Tertulia* se refiere a ellos afirmando que "como de costumbre se embriagan y cometen excesos". Uno de los cuales fue un "un terrible escándalo en la Villavieja, acometiendo al alcalde de barrio que quiso poner orden, siendo preciso reducirlos a palos por los agentes de la autoridad, auxiliados de los vecinos, hasta encerrarles en la prisión municipal"[1139].

El baile del "can-can", sinónimo de "frivolidad y ligereza"[1140] también fue objeto de comentario desde el punto de vista moral, evidenciando la estrechez

---

[1136] Según las notas biográficas de Rico, Pons y Meri, fue librepensador y un destacado representante de la filosofía de Krause y de Giner de los Ríos en Alicante, en RICO GARCÍA, *Ensayo Biográfico y biliográfico* t. XV, pp. 789-804. Su madre y por tanto esposa legítima de Bartolomé Pons (padre) fue Josefa Meri. No sabemos si en el momento de reconocer implícitamente su convivencia con Vicenta Ramón en el registros de nacimientos, seguía casado con Josefa o era viudo.

[1137] RICO Y AMAT, J.: *El Infierno con honra.* Zarzuela bufo-político-social. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1870, Escena III, pág. 20. La conversación de estos dos personajes, Lola y Fernando evidencia dicho aspecto: "- ¿Y crees posible que yo, siendo cristiana, sienta el menor afecto posible por el diablo?
- Las mujeres sois tan caprichosas y volubles, que si hay quien os adule y os lisonjee, aunque sea el mismo demonio.....".

[1138] AMA, Correspondencia, Arm. 54, 1870-1879, Caja 62, Borrador de la alcaldía fechado el 14 de junio de 1872. El gobierno militar respondió al alcalde que "la hora dispuesta para bañarse eran las cinco de la mañana", sin embargo trataría cambiar el lugar del baño a un lugar más apartado.

[1139] *La Tertulia,* 19 de marzo y 2 de abril de 1872

[1140] En la obra de ANTONIO SAN MARTÍN, *El Siglo del Can-can. Aventuras de un Andaluz,* Imp. De la Galería Literaria, Madrid, 1872, se refiere a este baile en los siguientes términos: ¡oh! siglo del can-can! Yo te saludo, sintiendo con toda mi alma no haber nacido en otro más formal y menos *bufo.* (...) En el

de miras de la sociedad y la influencia que seguía teniendo el clero sobre la misma. *El Municipio* publica una carta del alcalde popular de Cox donde se denuncia la "campaña sangrienta" que los vecinos de ese pueblo alentados por el "el sexagenario y flamante vicario de la citada localidad" emprendieron contra tres individuos, "dos de ellos pertenecientes al magisterio", por haberlo bailado supuestamente. El can-can "ha estado en su mayor apogeo en épocas reaccionarias de triste memoria" y tras el triunfo de la "libertad y República" se convirtió en "arma terrible de la que se valen los apóstoles del Evangelio, para fulminar desde la cátedra del Espíritu Santo anatemas infundados contra personas que tenían en más su decencia y su moralidad, que ellos la misión que representan". Juan Foilana, autor de la denuncia, señala como origen de los comentarios una reunión familiar a la que concurrió el alcalde, "accediendo a las reiteradas instancias de amistad". Al final de la fiesta se pidió por algunos que se bailara el can-can "y dos galantes jóvenes pertenecientes al sexo feo se determinaron a hacerlo. Si se bailó con decencia, yo no debo decirlo; si se faltó a la moralidad tampoco, si se faltó al pudor menos; lo que si diré, es que la maestra y maestro de la escuela de Cox no tomaron más parte en el hecho, que el de simples espectadores", lo cual no tiene nada de escandaloso para que a "esos funcionarios se les censure tan agria y desesperadamente", siendo objeto de continuos "vejámenes y atropellos". Juan Foilana acusa a "dos ungidos del señor", que se han servido de este hecho como pretexto para "encaramarse en la cátedra del Espíritu Santo y abusando de su impunidad apostrofan con los epítetos de Satanás y Bestias salidas del Averno" a los mencionados maestros. El clero pretendía con esas acusaciones "excitar el fanatismo de sus oyentes condenándolos a su furor". Foilana se lamenta de la calumnia, porque "desgraciadamente estas predicaciones han encontrado eco en una pequeña parte del vecindario de Cox; y han producido funestas consecuencias. Por una parte el honor y profesión de una señora hollado y escarnecido; por otra insultado y apaleado pública y traidoramente la noche del 24 de junio último, el digno, honrado y consecuente liberal Pedro Navarro, ambos profesores de instrucción pública, por una cuadrilla de sicarios

---

can-can se refleja nuestro siglo frívolo y ligero. No faltará quizá quien nos tache de *neos,* de *retrógrados,* o cosas por el estilo, pero francamente, preferimos exponernos a sufrir tales calificativos a ser apologistas del can-can", pp. 127-128

absolutistas de que se rodea la autoridad del pueblo de Cox, para sostener su funesta dominación”[1141].

II.6. La Iglesia en el punto de vista moral: clero bueno y clero malo.

Al igual que otros sectores de la sociedad la conducta moral del clero también se convirtió en objeto de debate, en el contexto de la proyectada modernización social vinculada a los nuevos aires que pretendía implantar la revolución. Pero en este caso junto a los diagnósticos regeneradores reaparece otro componente intrínseco a la evolución de la secularización en España: el anticlericalismo. Durante el Sexenio surge con un fuerte empuje en la opinión pública, mostrando una vez más su complejidad al integrar añejos comentarios sobre la conducta inmoral del clero y su opulencia, junto a una vertiente menos populista y más pragmática, que atacaba la intransigencia clerical dominante contraponiendo actitudes más tolerantes capaces de conjugar progreso y religión.

Como ya hemos señalado en el primer capítulo la actitud religiosa de gran parte del progresismo septembrino se inclinaba hacia una opción intermedia que fluctuaba en un amplio espectro ideológico cuyos extremos eran los cánones religiosos tradicionales y la opción materialista, y que en términos generales consideraba al cristianismo como el fundamento de la revolución. A pesar de la violencia verbal y la dureza característica en algunos textos de la época con un alto y aparente poder de trasgresión, muy pocos estaban dispuestos a renunciar al cristianismo. Por tanto los comentarios respecto al catolicismo resultan sumamente ambiguos. Bajo las críticas a la Iglesia y al clero se consideraba factible su reacomodo a la pretendida modernidad, siempre que este colectivo abandonara su habitual intransigencia y tradicional preeminencia en la sociedad civil, circunscribiéndose exclusivamente al campo espiritual.

La tolerancia constituía el primer peldaño para alcanzar ese objetivo y lógicamente fue rechazada por la Iglesia. Esta institución consideraba que su inclusión en los discursos progresistas estaba dirigida a “embrollar las ideas y seducir a las masas”. Monseñor de Segur, autor de esta frase y de obras con

[1141] *El Municipio,* 8 de julio de 1873

gran difusión en el periodo objeto de estudio[1142], afirmaba que en realidad el concepto de libertad, había sido "robado del Evangelio y de la Iglesia Santa por la herejía primeramente y después por la incredulidad y la revolución". Aunque estas palabras deben contextualizarse en la confrontación que mantuvo con el catolicismo liberal francés, pueden muy bien ilustrar cual era la opinión de la Iglesia sobre el concepto de tolerancia utilizado por el progresismo y especialmente por quienes apelaban a una reforma de la institución y a un nuevo encuadramiento en las relaciones Iglesia, Estado y sociedad abierto a la modernidad. Segur afirma que "todos predican la tolerancia pero nadie la ejerce. Nosotros preferimos ser francos y decir que no la pedimos ya para nosotros porque no nos hallamos dispuestos a concederla a nuestros enemigos". Refiriéndose en concreto a la escuela católico liberal hace especial hincapié en su "manía de hacer concesiones a los enemigos de la Iglesia". No se puede ser "católico en religión y liberal en política". Cuando se es católico "preciso es serlo en todo, en todas partes, siempre, en la vida pública, como en la privada". Aquello que los católicos liberales llaman tolerancia no es más que la práctica implícita "y sin que haya la menor duda, del principio fundamental del protestantismo, el libre examen". Aunque, éste representante del ultramontanismo distingue entre la "revolución y el liberalismo" en que la primera "desea separar el Estado de la Iglesia por odio y por menosprecio de la misma Iglesia", mientras que "el liberalismo no reclama esta separación sino por amor a la Iglesia y porque se imagina que en ella están interesados el honor y la prosperidad" de la institución, sin embargo ambas llegan al mismo resultado: su destrucción. Frente a estas "desviaciones", la Iglesia propone que "los católicos puros, católicos romanos, es decir, hombres ajustados en un todo al espíritu de la Santa Sede y de la Iglesia"[1143] se mantengan firmes.

[1142] CÁRCEL ORTÍ, señala que las obras de Gastón de Segur fueron traducidas a muchas lenguas y adquirieron gran resonancia en la segunda mitad del siglo XIX. Las sitúa entre los libros y folletos que la Iglesia española editó como contraofensiva antirrevolucionaria. En *Iglesia y Revolución.....,* pág. 552

[1143] SEGUR, MONSEÑOR DE: *La gran cuestión del día. La Libertad,* Madrid, 1869, pp. 31,32, 110-137. Este eclesiástico francés distingue en la página 145 dos escuelas en el liberalismo. La primera es la "anticristiana" representada por los "liberales revolucionarios" que practican el "panteísmo y el humanitarismo" y por los conservadores liberales que fundamentan sus creencias en el deísmo y el racionalismo". La segunda es "la escuela cristiana", integrada por los "liberales políticos, católicos liberales, indiferentes y clericales. La escuela anticristiana es la más peligrosa. Sus dos vertientes "profesan el mismo odio al catolicismo, pero los unos quieren ahogarle en el cieno, aplastar al infame, exterminar al canalla sacerdotal", mientras que los otros "aguardan pacientemente su muerte, limitándose a encerrar al sacerdote en la sacristía, a arrebatarle toda acción social, toda independencia, todo medio de subsistencia. Es una escuela "muy poco numerosa" porque implica una apostasía formal que causa horror

Las posiciones intermedias que propugnaban relegar a la Iglesia al plano espiritual con un nivel de injerencia social variable, dependiendo del matiz político e ideológico que lo propugnase, no sólo fueron rechazadas por la propia institución, sino que tampoco lograron digerirlas algunos pensadores del momento que veían en esas alusiones a la tolerancia y al eclecticismo una falta de decisión a la hora de acometer las reforma de la sociedad. Como señala Jiménez Lozano, los "hombres de un lado y de otro que intentaron cohonestar las libertades políticas con la fe cristiana sólo sirvieron de blanco favorito de tirios y troyanos que no toleraron posturas centristas ni frialdad en la adhesión a uno de los bandos"[1144]. Así pues, sus argumentos antirreligiosos contrastan notablemente con la opción dominante tendente a buscar una vía conciliatoria. Un claro exponente en este sentido lo constituye el texto de Teobaldo Nieva, librepensador que publicó en *La Revolución*[1145]. Su título "Nada de tolerancia con la Iglesia" es en si mismo muy elocuente sobre la necesidad de mostrar un ideario firme en la cuestión religiosa. Trasciende por tanto la crítica anticlerical situándose en un plano en el que las religiones se convierten en el principal objeto de ataque. Nieva rechaza a los "pretendidos amantes de la libertad y del progreso" que hablan en nombre de la tolerancia, calificándolos como "eclécticos graves, llenos de orgullo y de indecisión, pensadores que fluctúan entre todos los sistemas, dominados por el egoísmo o por el miedo". Estos "defensores de la tolerancia ilustrada", "aristócratas de la libertad y del talento, bien hallados en el silencio y en la soledad de sus gabinetes, profusamente rodeados de sus autores favoritos, cercados de lujo y de confortabilidad, figurándose en su sibarítico orgullo que el mundo los escucha con idolátrica admiración y no existe sino para su gloria", son los que hablan precisamente de primar el "fuero interno de la conciencia". Sus argumentos serían justos si se refirieran a una "religión inofensiva que no hubiera hecho más daño que el que puedan ocasionar sus ideas subversivas, pero no sucede así con la religión católica, pues no solo profesa doctrinas incompatibles con la paz y la dicha del género humano, sino que esas doctrinas

---

a los menos devotos, perro dispone de la enseñanza superior y de la prensa y por medio de las logias masónicas penetra en todos los gobiernos"

[1144] JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Meditación sobre la libertad religiosa,* Destino, Barcelona, 1966, pág. 83

[1145] PEDRO ALVÁREZ LÁZARO, lo vincula también con *Las Dominicales del Librepensamiento* y Odón de Buey, en *Masonería y Librepensamiento...,* pág. 140

serán siempre la norma de conducta de la Iglesia". El "colectivismo ha invadido también el terreno de la filosofía *libre-pensadora,* pero la tolerancia será siempre a los ojos del verdadero pensador una señal de debilidad a menudo una necedad, muchas veces una falta y alguna vez un crimen". La historia se encarga de constatar sus ideas. Durante "los últimos quince siglos" la Iglesia "ha perseguido a su enemiga la Razón, en nombre de una pequeña moral a la que ella falta por supuesto la primera: ya ha llegado el tiempo de levantarse contra ella en nombre de la gran moral". No hay sitio por tanto para la libertad de cultos cuyo único mérito es colocar "una secta en frente de las otras para demostrar sus absurdas analogías y homogéneas relaciones, que mantienen, no obstante el odio entre los diversos pueblos de la tierra, sustentado por el interés de sus sacerdotes". Según Nieva todos estos argumentos impiden hablar de vía intermedia en religión, porque para "preparar una nueva era, es preciso luz, mucha luz," y esto sólo se consigue aboliendo "todos los cultos y religiones"[1146].

Ambas posiciones constituyen los polos extremos en torno a la cuestión religiosa y la secularización. Sin embargo, como señalábamos anteriormente, las opciones conciliatorias eran las más habituales en el progresismo del momento, pero también las que ofrecían mayor dificultad en su delimitación. El problema que presenta el caso español en este sentido, frente a otros países en los que se define claramente una solución intermedia al problema de integrar el catolicismo en la modernidad, no es que no existiese dicha opción, sino que la Iglesia había conseguido durante siglos que la sociedad asimilara el catolicismo más tradicional y dogmático como la única religión posible, sin ningún resquicio para otra alternativa o reflexión, incluso dentro del propio catolicismo. De ahí la ambigüedad característica en muchos discursos, actitudes o comportamientos que aparecían contundentes y a la vez tolerantes, reformistas, pero también muy apegados al catolicismo.

El conflicto anticlerical evidencia precisamente que el proceso secularizador se desenvolvía en límites religiosos. En este caso también las palabras de Jiménez Lozano resultan concluyentes: "un pueblo amamantado por la Iglesia desde siglos no podía sino reaccionar con gestos y palabras clericales incluso contra la Iglesia. No dispone de otra estructura mental ni de

[1146] *La Revolución,* 23 de septiembre de 1870

sensibilidad. El heterodoxo-hispano tendrá que expresarse en los moldes mismos de la ortodoxia–españolidad, no hay para él horizonte civil y laico y se verá constreñido a seguir siendo religioso"[1147]. Y en esos límites, la figura del sacerdocio no debía destruirse sino reformarse.

Desde un punto de vista ideológico se resalta la actitud de un clero bueno sobre uno malo, en un mensaje dirigido a la sociedad, pero en especial a la Iglesia y a los sectores más conservadores, para demostrar que la revolución no quería acabar con la religión y ni siquiera con el catolicismo. La exaltación de sacerdotes afines a la causa progresista o por lo menos tolerantes con ella puede considerarse como una mano tendida al consenso, un deseo de legitimar la revolución en los límites de la religión. En este contexto el clero malo es el intolerante, el que siguiendo los dictados de Roma y la posición oficial adoptada por la Iglesia española muestra de forma manifiesta su militancia antirrevolucionaria y presenta a los partidarios del progreso y la modernidad como seres depravados y ateos, cuyo único fin es acabar con la unidad católica.

Las pautas de conducta también permiten contraponer dos tipos de clero. En este caso los revolucionarios disponían de un verdadero filón argumental fermentado durante siglos. Las acusaciones en torno a comportamientos inmorales no se hacían extensivas a todos sus miembros, sin embargo alcanzaban gran difusión en la opinión pública. Junto a los ataques a la opulencia clerical, fácilmente confrontable a la pobreza de los primeros cristianos, explícita en el propio Evangelio, los delitos sexuales y los actos poco acordes con el ministerio sacerdotal solían ser achacados a la artificiosidad del celibato.

Los discursos progresistas incorporaron indistintamente ambos registros, porque en realidad los dos incidían en un mismo objetivo: la reforma de la Iglesia. En este sentido hay que tener en cuenta que uno de los caracteres fundamentales que distingue a todo proceso secularizador es la interiorización de la religión, que se vive como un sentimiento personal. En este proceso el clero pierde su carácter intercesor ante la divinidad y se humaniza; ambas vertientes del anticlericalismo expresarían en cierto modo esa

[1147] JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española,* Taurus, Madrid, 1978, pp.71-72

humanización. El clero malo, es decir, tanto aquel que presenta alteraciones en su conducta moral, como el que manifiesta una actitud intransigente desde el punto de vista ideológico, es percibido por la sociedad con los mismos defectos y las mismas debilidades que los demás hombres. Sus miembros intervienen en política o transgreden el voto de castidad obligatorio precisamente porque no son seres especiales. Asimismo estos comportamientos justifican una transformación del papel social que hasta el momento habían desempeñado. Su presencia todavía es imprescindible para hacer valer determinados valores de orden y estabilidad pero no desde una posición taumatúrgica.

La supuesta transformación de la moral y de los valores sociales inherente a la revolución adquiría en el clero una dimensión especial, puesto que sus miembros habían sido depositarios durante siglos de unas pautas de comportamiento social concretas, muchas de las cuales eran puestas ahora en tela de juicio. Pero en este caso no se trata tanto de analizar posibles cambios en ellas sino en sus principales valedores. El sacerdote, al igual que el resto de la sociedad, también estaba sujeto a la crítica y a la reforma. Su *status* no garantizaba una conducta moral intachable.

En este punto hemos optado por analizar dos aspectos de esta confrontación. El primero de ellos, con la conflictividad política del momento como telón de fondo, presenta al sacerdote tolerante que es capaz de adoptar una posición dialogante frente a la revolución, evidenciando la existencia de posiciones distintas en el seno de la Iglesia ante la modernidad. El ejemplo de la máxima autoridad de la diócesis resulta en este sentido paradigmático. En las pastorales y circulares dirigidas a su clero nunca expresaría una militancia católica liberal, pero la prensa progresista valoró de forma muy positiva su actitud conciliatoria ante la nueva situación política derivada del alzamiento septembrino frente al ultramontanismo y la intransigencia de otras dignidades eclesiásticas como el arzobispo de Valencia.

Un segundo aspecto incide igualmente en la existencia de sacerdotes alejados del ideal evangélico que justificaba su preeminencia social. En este caso son los viejos tópicos del anticlericalismo tradicional, centrados en el celibato clerical, los que permiten observar dos modelos de sacerdote. Junto a

la excesiva riqueza del clero y su afán de poder y privilegios, las denuncias sobre comportamientos inmorales en materia sexual constituyeron el blanco de los ataques. Estos argumentos solían aparecer en la prensa progresista en forma de sueltos irónicos que presentaban el voto de castidad obligatorio como causa de la inmoralidad clerical y por tanto objeto de reforma.

II.6.1. Tolerancia y disidencia católico liberal frente a ultramontanismo

El rechazo de la Iglesia hacia la revolución se materializaría desde el extremo carlista y la lucha armada, pasando por la propaganda política ejercida desde el púlpito por parte de sacerdotes que "abusando de su sagrado ministerio y mancillando la cátedra que debiera ser de verdad de mansedumbre y virtud, se valen de ella para predicar asuntos políticos en contra del actual orden de cosas"[1148], hasta la pasividad, igualmente censurable, de algunos altos cargos eclesiásticos que evitaron pronunciarse, pareciendo que "aprueban el proceder escandaloso e indigno de los que se han lanzado a la lucha"[1149]. De una u otra forma el republicano *Municipio,* define la actitud del episcopado español como de clara predisposición a la "protesta y a exteriorizar su disidencia" respecto a "las conquistas revolucionarias"[1150].

Las actitudes más reaccionarias hacia las conquistas revolucionarias estaban representadas por los jesuitas y el clero carlista. Ambos se instituyen en objeto de la crítica anticlerical más dura. En el primer caso los comentarios no inciden tanto en acusaciones concretas, como en el protagonismo histórico del jesuitismo que "ha hecho asesinar los reyes y perturbado los Estados en otro tiempo y ahora intenta asegurar su dominio y sojuzgar a los pueblos embruteciéndolos". Hasta que "el poder civil, que le es hoy tan contrario logre exterminarlo", siempre será verdad la máxima que reza: "el jesuitismo es una espada cuya empuñadura está en Roma y la punta en todas partes". Prevalece la idea de que los propósitos jesuíticos siempre actúan en la sombra[1151] y que

[1148] *La Revolución,* 5 de diciembre, de 1868
[1149] *El Eco de Alicante,* 13 de agosto de 1869
[1150] En su número del 26 de abril de 1873
[1151] Vid. la obra de FERNANDO GARRIDO *¡Pobres Jesuitas!. Origen, doctrinas, máximas, privilegios y vicisitudes de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días, sacada de la «Monita Secreta» o Instrucciones ocultas de los jesuitas por primera vez publicadas en castellano,* Imp. Calle de Mendizábal, 22, Madrid, 1881. A partir de la pág. 273 aparecen varios puntos que resumen las

son ejecutados por "miserables mercaderes que llevan hasta los templos su tráfico ilícito y profanan aquellos lugares sagrados con sus farisaicas predicaciones"[1152]. Constituyen "una bandada de sangrientos y carniceros grajos" que según un vecino de Denia, "se ciernen sobre nuestras cabezas con amenazantes graznidos"[1153].

Estas ideas sobre la Compañía no eran exclusivas de la prensa progresista. Autores literarios nada sospechosos de radicalismo, como Llofriu y Sagrera, incluían a los hijos de Loyola en las tramas más oscuras, involucrándoles en todos aquellos conflictos encaminados a la desestabilización social. En su obra sobre los levantamientos cantonales y obreristas de 1873, les considera como instigadores de "siniestros planes", protagonizados también por masones y por internacionalistas, a quienes unía un interés común: que el "desorden no concluyera". En el caso de los jesuitas este objetivo perseguía la "devastación para que después viniera una reacción formidable y volviese la idea católica a predominar en toda su pureza", de forma que ya "nadie ignora la parte indirecta y misteriosa que la Compañía de Jesús tuvo en la rebelión cantonal, que tanto favorecía a sus planes de reacción". Serían pues representantes del fanatismo en su más alto grado, "ciego ante la idea religiosa que sobreponen a todo"[1154].

La expulsión de los jesuitas de Orihuela constituyó el episodio más llamativo en torno a su imagen de instigadores de la reacción, en este caso personificada precisamente en el carlismo. *El Nuevo Municipio,* justificó la contundencia de la medida en los siguientes términos:

"unos sacerdotes a cuyo cuidado estaban *centenares* de niños para recibir educación formaron a estos infantiles seres, estando a la cabeza el jefe de la comunidad y al paso de una partida carlista por delante del colegio dieron vivas a religión y a Carlos. La autoridad toma una medida justa y los aparta de aquel sitio en que se permiten enseñar lo que no es materia de enseñanza"[1155]

---

maquinaciones secretas de los jesuitas: "De que modo debe conducirse la Sociedad cuando comienza alguna fundación; de qué amanera los padres de la SOCIEDAD podrán adquirir y conservar familiaridad con los príncipes, los grandes y personajes importantes (...); de la manera de conquistar a las viudas ricas ; cómo debe entretenerse a las viudas y disponer de sus bienes; (...) de los medios de hacer prosperar la sociedad"

[1152] *El Municipio,* 12 y 14 de noviembre de 1873

[1153] *El Municipio,* 24 y 27 de marzo de 1872

[1154] LLOFRIU Y SAGRERA, *Insurrección Federal....,* pp. T.I, 635, 702, 934 y T.II, 556

[1155] *El Nuevo Municipio,* 22 de noviembre e 1873

Una contundencia que obligaría a intervenir al obispo de la diócesis y al gobernador de la provincia para reponer a los padres de la Compañía en el colegio del que habían sido expulsados. Los jesuitas intentaron probar que estas acusaciones fueron falsas. La carta que el padre provincial enviaría a las autoridades para defender su inocencia indicaba que los "vivas" a la religión y a Carlos no fueron más que la exaltación de San Estanislao de Kostka y no del jefe carlista Estanislao Bolinches. Además argüía el buen funcionamiento del Colegio de Orihuela y la satisfacción de los alumnos, padres y en general todos los orcelitanos con la presencia de los jesuitas en la ciudad, que desarrollaban sus actividades sin molestar a nadie. Achacaba la autoría de los acontecimientos al propio alcalde de la localidad y a una "turba de soldados", que mientras los alumnos estaban durmiendo y la ciudad que "es religiosísima ignoraba totalmente lo que estaba sucediendo", ordenó a los jesuitas que desalojasen en el plazo de diez minutos el Colegio para subir a un coche que esperaba en la puerta y que les llevaría a Murcia. Más allá de su veracidad, el hecho evidencia la especial animadversión que despertaba esta institución entre las filas del progresismo[1156]. Un rechazo cuyo fundamento no aclara el diario republicano que se limita indicar que "en España existen muchos colegios regidos por los virtuosos padres Escolapios y sin embargo ni una queja se levanta contra ellos, sino que son respetados por su virtud, queridos por el celo que demuestran en la enseñanza y alabados todos por su austera conducta".

Junto a la crítica antijesuítica, muchas fueron las páginas que ocuparía el conflicto carlista en los periódicos afines al ideario revolucionario. En este

[1156] MANUEL REVUELTA, señala que la protesta del obispo y la actuación del gobernador, nombrando un nuevo Ayuntamiento, propiciaron la vuelta a la normalidad: "El P. Rector había pensado entrar en Orihuela durante la noche para evitar las ovaciones de los ciudadanos, pero a esto responde el Ayuntamiento que la injuria pública exigía también una reparación pública. Toda la ciudad estaba conmovida". *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Supresión y Reinstalación (1868-1883).* Sal Térrae, UPCO. 1984, T.I., pp,. 397-400. *El Nuevo Municipio* afirma que tras la expulsión a Murcia, "ni el palacio episcopal, ni en el seminario conciliar, quisieron facilitar habitaciones para los desterrados de Orihuela. Nosotros no hacemos comentario alguno". En el número del 4 de diciembre de 1873, publica sendas cartas del obispo y del gobernador agradeciéndose mutuamente su colaboración en el asunto. Tras advertir a Cubero que existen "sacerdotes que empuñan las armas uniéndose a las facciones que combaten los poderes públicos", el prelado responde, en agradecimiento por la solución al problema de los jesuitas de Orihuela, que "tenga usted la bondad de transmitir al gobierno que la ciudad agradecida, dispuesta al sostenimiento de la tranquilidad y a la obediencia a las leyes, cumplirá cuantas disposiciones emanen del mismo y de la autoridad superior de usted que en Orihuela será siempre acatada

caso se combinan argumentos que condenaban esta particular forma de intervención del clero en política con versos y chascarrillos que hacen referencia a los defensores del carlismo. Un poema del espiritista Salvador Sellés dedicado "A un Monstruo" muestra el tono más dramático que alcanzaron los calificativos relacionados con sacerdotes que optaron por empuñar las armas contra la República. El sacerdote "traidor" a la misión propia de su ministerio personifica todos los defectos más execrables del género humano:

"Dime ser infernal, genio iracundo,
¿de que lóbrego infierno desertaste? (...)
Mil veces he negado la existencia
De seres infernales..... ¡Devaneo!
Más ¡ay! Ante tu bárbara presencia,
Yo creo en Satanás, porque en ti creo (...)
Cuando tu cuerpo venenoso sea
Pasto vil de los buitres y chacales,
Y la sangrienta luna horrenda tea
Que alumbre tus malditos funerales
Tu espíritu satánico rugiendo
Se elevará a los mares del espacio
Y allí tendrá por fin su infierno horrendo
en un inmenso y lóbrego palacio"[1157]

En cambio el *Eco de Alicante* opta por un tono más burlesco e irónico como el de este suelto titulado "¿Quién soy?":

Me levanto y me pongo el solideo,
Tomo rapé, cepillo la sotana,
Cojo las gafas, voy a la ventana,
Saco el folleto de Aparisi, y leo.
Voy al templo con grave contoneo,
Salgo de allí pasada la mañana,
Limpio el trabuco, arreglo la canana,
Suenan las doce, y en comer me empleo
Duermo la siesta cuando el sol se oculta.

---

y aplaudida"

Dejo el lecho, meriendo, cojo un tomo,
Y al niño terso rezo compungido.
Vienen de amigos sorda turba multa,
Conspiramos, se marchan con aplomo,
Y.... ya basta lector: ¿me has conocido? [1158]

El carlismo no sólo fue objeto de ataque por su intransigencia política sino porque sus partidarios eran un peligro real para la estabilidad del orden posrevolucionario. El asesinato del gobernador Burgos, presuntamente auspiciado por carlistas[1159] y los ataques indiscriminados de partidas a lo largo de todo el Sexenio, entre cuyos integrantes habían muchos sacerdotes, aumentaban el malestar social[1160]. El clero carlista representaba la imagen de

---

[1157] *El Municipio,* 6 de abril de 1873

[1158] Publicado en su número del 20 de marzo de 1869. También *La Revolución* del 17 de febrero de 1869 publica en su gacetilla un suelto en el mismo tono: "Receta para hacer un cura: Extracto de confesionario, una libra. Espuma de perro rabioso, otra. Alfalfa, una banasta. Cardenillo, dos onzas. Aceite de bellotas, un cuartillo. Se hecha un bonete, se pone a hervir a buen fuego, alimentado con madera de liberales, se adereza con pólvora, se revuelve con un trabuco y cuando está hecho pasta se modela una figura muy fea y muy negra, y está terminada la operación"

[1159] El gobernador de Burgos fue asesinado cuando éste se encontraba cumpliendo una orden del ministerio de Fomento decretada el 1 de enero de 1869, por la que el gobierno podía proceder a la incautación de todos los archivos, bibliotecas, gabinetes y demás colecciones de objetos de ciencia, arte y literatura que estuvieran a cargo de las catedrales, cabildos, monasterios u órdenes militares". Tras el asesinato las autoridades arrestaron "al deán y a varios canónigos de la catedral, aunque pronto los dejaron en libertad por falta de pruebas", en MOLINER PRADA, "Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868", en *Investigaciones Históricas,* 14, Universidad de Valladolid, 1994, pág. 149. ROSA MONLLEÓ PERIS, señala que aunque el decreto estaba en consonancia con las pautas de la revolución y como se había hecho en otros países de Europa, fue publicado en un momento muy poco oportuno, cuando se habían disuelto conventos y expulsado a los jesuitas y además se pedía la libertad de cultos", en *La Gloriosa en Valencia, (1864-1869),* Diputación de Valencia, 1996, pág. 298. el diario alicantino *El Comercio,* informa de que entre los presos se encontraban el "deán provisor, magistral, canónigo Pino y otros dos de igual categoría y además un eclesiástico". Estos entraron a la catedral acompañados de unas turbas que a "los gritos de ¡Viva la religión y Carlos VII!, se arrojaron sobre el gobernador y le acribillaron de heridas, después de haberle dividido la cabeza de un hachazo", (29 de enero de 1869)

[1160] En la prensa progresista de Alicante aparecen numerosas referencias a las actuaciones de estas partidas y a su composición, recalcando especialmente la existencia de sacerdotes. *La República Española* señala el 1 de septiembre de 1870 que un canónigo muy conocido de Vitoria "manda las partidas carlistas que tienen establecido control en Peñacerrada". El 7 de marzo de 1869, *La Revolución* se refiere a la detención de algunos miembros de una partida carlista en Cataluña, entre los que se encontraban "dos sacerdotes, un canónigo y un capellán". El mismo periódico, en su número del 2 de mayo de 1869, comenta que en Pinell (Zaragoza), se "ha plantado por un cura y algunos vecinos el árbol del absolutismo en el que se ha fijado un cartel que dice: ¡Viva Carlos VII!, ¡Viva D. Ramón Cabrera! y ¡muera el gobierno!". El 16 de mayo informa sobre "tres grupos de 600 carlistas, cada uno, que tienen organizados en Perpiñan el presbítero Gómez Martín, Lamendi y Martínez, que se han acercado hoy a la frontera". El 23 de junio de ese mismo año este periódico apunta que en la Iglesia mayor de Morella, apareció un pasquín "alentando a los carlistas del maestrazgo". En el número publicado el 30 de julio de 1870 alude a una conspiración carlista abortada "que tenía por base sorpresa la plaza de Cartagena, poniendo de relieve el talento estratégico de los obispos, canónigos y curas de algunos puntos de España". Dentro del entorno alicantino *La Revolución* informa el 27 de junio sobre una "partida de unos veinticuatro hombres, en la Vall de Gallinera", que se suponía eran carlistas "por los continuos trabajos

la Iglesia que se deseaba erradicar. Personificaba los vicios y la ignorancia que durante siglos habían alimentado los argumentos anticlericales, pero no desde una posición pasiva sino claramente militante y enfrentada a la revolución. Los comentarios anticlericales que suscitaba evidencian que la actitud de muchos revolucionarios no equivalía a irreligiosidad. Como señala Gregorio de la Fuente los republicanos podían celebrar misas católicas con curas correligionarios para honrar a los mártires de la libertad y unos "días después esos mismos milicianos se enfrentaban a un grupo de clericales carlistas"[1161]. En realidad el carlismo permitía contraponer, más si cabe, la idea de una Iglesia regenerada, fiel a los principios del cristianismo primitivo, a la existencia de un clero totalmente ajeno a ellos. El comentario que el periódico alicantino *La Revolución* hace sobre la supuesta entrega de "10 millones de reales" por parte de algunos miembros del episcopado español al pretendiente carlista Carlos VII –también llamado por la prensa del momento "niño terso"- sumiendo al país "en fratricida lucha", constituye una muestra de ello. Aquí aparece la figura del buen sacerdote frente a la que representan estos eclesiásticos sobre cuyo comportamiento el diario se pregunta cómo es posible que se atrevan a "llamarse ministros de Jesucristo"[1162].

A pesar de que el carlismo pone de relieve una actitud clerical sumamente combativa ante la nueva situación política derivada de la revolución, la posición de la Iglesia oficial no se inclinaría por unos derroteros tan drásticos. Evidente se mostraría muy reacia a los avances secularizadores acometidos tras el triunfo septembrino pero no hasta el punto de realizar un llamamiento a las armas. La libertad de cultos fue el tema que más discusiones suscitó en torno a la participación del clero en política. En este sentido es interesante destacar cual fue la actitud del obispo de Orihuela ante una cuestión tan trascendente. En la misma línea que otros prelados españoles, Pedro María Cubero suscribió una *Exposición* a las Cortes Constituyentes en contra de la libertad religiosa. El documento aparecía rubricado por el arzobispo de Valencia y sus obispos sufragáneos, que se expresaban en los siguientes términos:

---

que hacen por aquella parte del país las gentes de sotana"

[1161] DE LA FUENTE MONGE, G.: "El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869", en *Ayer,* num. 40, pág. 144

[1162] *La Revolución,* 11, de agosto de 1869

"Como prelados guardamos un profundo silencio, y recibimos resignados los que designare el Congreso de los Diputados, pero no podemos guardarle respeto a las facultades omnímodas de que algunos juzgan hallarse revestido ese mismo Congreso (....). Estas bases fundamentales son la Religión, el principio de autoridad, la justicia, la propiedad, la familia. Creemos que todos los hombres pensadores se hallarán conformes en la precedente designación de bases sociales que por cierto no es una invención nuestra, y se halla de acuerdo con la misma, así el criterio filosófico, como el sentido común (...). La nación tiene la dicha de descansar socialmente sobre la única verdadera religión, sobre el catolicismo, depositario exclusivo de la verdad religiosa. Sería cien veces inconsecuente si se permitiese debilitar o menoscabar esa base de su fundamento social, estableciendo o permitiendo otros cultos que rechaza decididamente la inmensa generalidad de los españoles. Dígase lo que se quiera no hay razón que pueda justificar tan perniciosa novedad, ni fundamento sólido en que pueda apoyarse (...). Es menester decirlo con franqueza y libertad. El que no es católico no es nada. El mismo protestantismo, decía un hombre grande no sospechoso, no es más que un puente para pasar a la incredulidad. (...). La unidad católica había fomentado y conservaba exquisitamente lo que no había sabido fomentar el Estado. Éste ha progresado enriqueciendo sus museos con todo lo que la unidad religiosa había adquirido legalmente por el verdadero camino del progreso, por el que siempre ha caminado (...). El catolicismo es decidido protector de la libertad nacional, pero no puede transigir con los errores, porque es el depositario y maestro de la verdad religiosa y de la verdad moral (...)[1163].

Para respaldar el documento presentado por estas dignidades eclesiásticas a las Cortes, se recurrió en algunas diócesis a recabar firmas de los fieles. En el caso del Obispo de Orihuela, junto a la citada *Exposición* se incluía una circular dirigida a los curas párrocos de su circunscripción, en la cual les indicaba que adoptaran "las medidas conducentes para que todos y a la mayor brevedad puedan suscribirla de modo que si alguno dejase de hacerlo sea solamente por no querer verificarlo, pues que esto ha de ser un acto enteramente voluntario sin presión de ningún género"[1164]. Sin embargo, parece que en muchos casos esa presión fue ejercida sin miramientos. El propio

[1163] *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia,* Enero 1869, Archivo Secreto Vaticano. Fondo Archivo Nunciatura de Madrid. Tit. 1º. Rúbrica 15ª (1869). Ff. 1102-1106

[1164] Escrito por el obispo el 7 de enero de 1869 y publicado por *El Comercio,* el 27 de enero. Según ANTONIO MOLINER, "sólo el obispo de Orihuela, Pedro María Cubero, acompañó su escrito en defensa de la unidad religiosa con más de cinco mil firmas". El resto de prelados optaron por escritos colectivos, en "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874), en LA PARRA LÓPEZ y SUÁREZ CORTINA, (eds.): *El anticlericalismo español...,* pág. 111. CALLAHAN, W. J. atribuye la gran cantidad de firmas obtenidas en la provincia la influencia de toda la comarca oriolana, en *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874,* pág. 237

gobernador civil, Manuel García Llana, advertía al obispo que algunos curas de la provincia, "bien por exceso de celo o bien porque no aprecian debidamente el espíritu de tolerancia propio de los modernos tiempos, procuran, sin reparar en los medios recoger firmas", en un momento en que los "ánimos se encuentran justamente excitados". Esto no tendría tanta importancia si no fuera porque muchos de ellos utilizan "reprobados medios" para "reducir a las gentes sencillas y de escasa inteligencia, lo cual crea una gran perturbación moral que puede acarrear funestas consecuencias para los que con tan poca cordura intentan oponerse a la corriente de los tiempos y a las preciosas conquistas de la civilización moderna". El gobernador aduciendo "las circunstancias especiales de esta provincia", pide a Cubero que mande a los curas de la diócesis que suspendan las gestiones que practican para recoger firmas, "aconsejándoles a la vez que, por conveniencia propia, se amolden a las circunstancias y no provoquen con reprobadas sugestiones dictadas por el espíritu del fanatismo sucesos sensibles, que debieran a toda costa evitar, inspirándose en la tolerancia evangélica que tan bien sienta a los ministros del señor". El obispo respondía en los siguientes términos a García Llana:

"He visto con el mayor disgusto los excesos que V.S. me denuncia y que por un celo mal entendido se han cometido por algunos eclesiásticos con ocasión de recoger firmas para la petición de la unidad religiosa (...). Por mi parte nada se omitirá para (solucionarlo), porque nada debe ser más pacífico ni más justo que el ejercicio de los derechos individuales cuyo uso en nada debe molestar ni inquietar a nadie. Por esta consideración, y cooperando a las atendibles razones de V.S. he dispuesto que inmediatamente se circule a los párrocos la comunicación de que tengo el gusto de acompañarle un ejemplar. Mas para alcanzar el fin razonable que debe desearse alejando en lo posible todo motivo de inquietud, ruego a V.S. (tenga en cuenta), que en la actualidad existe por desgracia un extravío en las gentes sin ley, que es capaz de causar los mayores desastres. Hay gentes señor gobernador, que apareciendo sin conciencia, son capaces por su falta de creencias y por su impiedad, perversidad y fanatismo de hacernos deplorar hechos horrendos y vandálicos como los funestos que V.S. con sobrada razón me cita"[1165]

[1165] Se refiere al asesinato del gobernador de Burgos. La carta del gobernador y la contestación del prelado fueron publicadas por *El Comercio* del 6 de febrero de 1869.

La circular a la que alude el prelado instaba a los curas de la diócesis a que dieran "vivos ejemplos de la mansedumbre que nos enseña el Santo Evangelio, sin dejarnos llevar de un celo indiscreto" y que "a nada conduce sino a causar conflictos". Para evitar cualquier tipo de "extralimitación, tanto más sensible, cuanto que fue prevenida por nuestra autoridad", el obispo ordena se suspendan las firmas, intentando inculcar en el clero "la imperiosa necesidad de obrar con verdadera prudencia cristiana, no dando lugar bajo concepto alguno a conflictos desagradables, usando siempre la moderación que debe resplandecer en los ministros del señor, practicando la obediencia a las autoridades, la armonía y buena inteligencia en todos sus feligreses, la tolerancia y mutuo respeto para todas las opiniones, como verdades que se desprenden de nuestra fe y como recíprocos derechos que todos debemos observar"[1166]

Las acusaciones sobre la militancia activa del clero en política abarcaron todo el territorio nacional. La prensa alicantina recoge noticias de curas que amenazaban a sus parroquianos con la excomunión si apoyaban la libertad de cultos[1167]. Igualmente el clero alicantino utilizó su ascendencia social con el objetivo de influir en la conciencia política de sus feligreses. Así por ejemplo Froilán Carvajal en *La Revolución* denuncia un hecho que hubiera podido derivar en los dramáticos sucesos de Burgos. Parece ser que el cura de la parroquia de Muchamiel "valiéndose del pretexto de que una comisión de esta ciudad iba a «robarles» la virgen del Loreto a que rinden culto armó de escopeta y trabuco a todos, excitando a los vecinos al crimen, que si dejó de cometerse fue porque faltó la persona o personas que debían ser asesinadas"[1168]. Por otro lado, muchos de sus miembros, como señala la comunicación del gobernador Manuel García Llana, "recogían firmas de manera poco conveniente, pues a pesar de recomendarse que ha de ser puramente voluntario el acto de firmarla, no falta quien amenaza con el infierno

[1166] Orihuela, 3 de febrero de 1869. Fue publicada también por *El Comercio* del 6 de febrero

[1167] Vid. *El Comercio* del 19 de noviembre de 1868, que comenta las advertencias de un sacerdote de La Coruña a sus feligreses afirmando que "no es católico el que desea la libertad de cultos". Igualmente *La Revolución* del 8 de diciembre de 1868 y del 23 de enero de 1869 incluyen sendos comentarios sobre un párroco madrileño que lanzó "una violenta diatriba contra el liberalismo y la Iglesia" y otro asturiano que con un cartel colgado en la puerta de su Iglesia amenazaba con anatemizar y expulsar de la Iglesia a todos los que votaran a "los herejes liberales".

[1168] *La Revolución,* 30 de enero de 1869

y otras menudencias por el estilo"[1169]. *El Comercio* denuncia en este sentido "los abusos que el clero de Santa María está cometiendo para conseguir que el número de firmantes de la exposición a la Asamblea, en contra de la libertad de cultos, crezca indefinidamente haciendo aparecer religioso un acto eminentemente político"[1170]. Ni siquiera el carácter tolerante y más abierto al diálogo del abad Penalva se resistió a participar en la lucha por la fe, adoptando una actitud militante. La siguiente noticia publicada por *El Comercio* resulta bastante elocuente en este sentido, aunque no alude en ningún momento a que este prelado recurriese a métodos coactivos para llevar a cabo la recogida de firmas:

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

"Como quiera que algunos niegan que se recogen firmas de niños para pedir la unidad religiosa, nos vemos en la precisión de asegurar que una de las personas encargadas de hacerlo en nuestro distrito del Hospital, es un catedrático de Instituto que no contento con excitar a sus discípulos a que firmen, acude a las escuelas para engrosar el número de firmantes. La conducta de este señor es ridícula en extremo pero está completamente dentro de la ley, y por lo tanto no creemos necesario publicar su nombre y solo damos la noticia para prevenir a los padres que no quieran que sus hijos aboguen por lo que no comprenden ni tal vez sea del agrado de sus familias"[1171].

Igualmente el republicano *Municipio* en un tono más contundente acusaba a algunos eclesiásticos alicantinos sin utilizar ningún nombre. En una

---

[1169] *El Comercio,* 27 de enero de 1869

[1170] *El Comercio,* 26 de enero de 1869. Parece que estos "abusos" también fueron habituales en otros puntos de la provincia como pone de manifiesto dicho diario en el mismo número, donde comenta las actividades de un presbítero "del vecino pueblo de San Juan que va recorriendo las casas de campo de la huerta, y abusando de la ignorancia de sus habitantes, a quienes hace creer que en España se trata de abolir la religión cristiana. Les induce a que dejen estampar los nombres de toda la familia. Incluso de los niños de pecho, en una exposición que lleva escrita en contra de la libertad de cultos". Por su parte *La Tertulia*, alude en este mismo sentido al ya mencionado Juan Chaumel que en vez de predicar "la palabra divina" se dedica a impartir "un curso de política reaccionaria de lo más violento e intransigente posible". Vid. el número de 28 de febrero y 1,3 y5 de marzo de 1872.

[1171] *El Comercio,* 31 de enero de 1869. La prensa no sólo se refiere a las firmas recabadas por el clero entre la población infantil, sino también entre la mujeres. A esta práctica se refiere el diario satírico *El Pollo,* cuando alude a "mis adorables paisanitas, que firmáis exposiciones pidiendo la intolerancia religiosa!!. ¡Por Dios queridas mías!. Cuando tal hacéis dais pruebas de ignorar la suerte que cabe a esas *desdichadas peticiones*. Y entre paréntesis , decidme. ¿cómo anda el cuidado de la casa?" (31 de enero de 1869). El mismo diario en su número del 7 de febrero señala que estas firmas eran habituales en otros puntos del país y en especial en Burgos, como evidencia una circular del nuevo gobernador de Burgos, Massa Sanguineti a los alcaldes de la provincia : "Como desgraciadamente una parte, no la más ilustrada del clero, agita las conciencias , introduce las discordias en el hogar doméstico, abusa de la credulidad de las mujeres y hace formar a los niños de ambos sexos exposiciones acerca de asuntos que no pueden discernir, hará usted entender a los sacerdotes de su distrito que serán entregados a los tribunales y lo hará usted efectivamente en el acto a cuantos abusando de su ministerio lleven su fanatismo hasta el extremo

ocasión recomendaba a sus lectores la "asistencia a los sermones que predica en San Nicolás cierto sacerdote que a juzgar por lo que se nos cuenta disparata de lo bueno y mejor sobre política y pinta las excelencias de la Inquisición que no sabemos si se le ocurrirá en apellidarla santa y humanitaria". Además "combate el derecho de pensar y se desata en apóstrofes contra los que quieren la Iglesia libre en el Estado libre", evidenciando que se "toma las disertaciones políticas muy a pecho". En otro número alude a "cierto altísimo sacerdote que no puede vivir con la exuberancia de bilis que produce y desahoga su endémica enfermedad, arrojando sapos y culebras contra los republicanos. Añade que "lo chistoso del caso es que el tal *papá* nos insulta de lo lindo ante mujeres a quienes hace creer que va a educar y que sólo enseña a odiarle por lo iracundo de su forma". El citado periódico le reta a que "haga públicas las lindezas que regala a sus discípulas", calificándole de "romanista" y de "carcunda"[1172].

Este tipo de actuaciones constatan que las denuncias sobre la intolerancia clerical y su poder de injerencia en las conciencias no eran producto de un anticlericalismo gratuito. Por otro lado la actitud del obispo de Orihuela para atajarlas resulta también un tanto sorprendente en una etapa en la que la Iglesia española muestra una militancia antiliberal especialmente aguda, siguiendo las consignas procedentes de Roma. Un comportamiento bastante llamativo sobre todo si se compara con las actuaciones de otros obispos españoles y especialmente con la del arzobispo de Valencia, del que Cubero era sufragáneo. Parece ser que ambos mantenían posiciones muy discordantes en cuanto a las actividades que debían desarrollar sus respectivos cleros. La prensa se hizo eco de dichas desavenencias ensalzando la figura de Cubero, quien "penetrándose perfectamente de las circunstancias e inspirándose en el espíritu de benevolencia y paz propio de su misión evangélica, se apresuró a alejar todo motivo de discordia, ofreciendo el apoyo de su influencia a la autoridad representante del gobierno y dirigiendo una oportuna y explícita circular a su clero en que le manda cesar en sus

---

de producir los males que dejo reseñados o convierten la cátedra del espíritu Santo en tribuna política".

[1172] *El Municipio,* 25 de mayo de 1872 y 23 de marzo de 1873. El mismo periódico cuando se trata de alabar a un sacerdote sí alude a su nombre y apellidos. Así ocurre con Andrés Oliver Joaquín García Baillo, encargado de oficiar la misa en memoria de Trino González Quijano. Describe la intervención de García en los siguientes términos: "tiene fácil dicción y en los períodos de su discurso pudimos observar

gestiones a fin de quitar toda ocasión de abusos". La actitud de Mariano Barrio fue muy distinta. Ya en la mencionada *Exposición,* eludía cualquier responsabilidad sobre su clero, aduciendo que "los defectos de éste o aquel, dado caso que existan", no pueden repercutir "contra la clase y el sacerdocio", máxime si se tiene en cuenta que la "conducta del clero español raya en el heroísmo", porque pudiendo hacerlo, nunca ha conspirado "ni ha hecho uso de su influencia contra los gobiernos". Concluye por tanto de forma contundente afirmando que el "clero español no es un elemento político, y no siéndolo, jamás se ha prestado a ser palanca de ningún partido"[1173]. Estas aseveraciones nos aportan ya una idea en torno a los términos en que Barrio contestó al gobernador de la provincia, evidenciando una actitud muy distinta a la de Cubero:

"Mucho hubiera estimado señor gobernador, que si para conseguir el fin que se proponen esos sacerdotes, se valen de medios reprobados, hubiera tenido V.S. la dignación de indicarme, que medios son esos y quienes los sacerdotes que los ponen en juego, para poderme yo dirigir a ellos, y señalarles el límite de sus deberes. Pero si el objeto es sólo exigir de mi, que ordene a los curas suspendan las gestiones que practican para recoger firmas en el sentido expresado, permítame V.S. que le exponga con sinceridad que a pesar de mi constante deseo de complacerle en todo lo que me sea posible, no lo es en el presente caso, a no hacer traición de mi calidad de obispo católico y de buen español (...). Yo tengo por una grande desgracia para nuestra España el que se quebrante la unidad religiosa en que ha cifrado esta católica nación una de sus mayores glorias. (...). Los sacerdotes (que) procuran recoger firmas pidiendo la conservación de la unidad católica (están haciendo) uso de un derecho en que ha estado el pueblo español hasta en los tiempos llamados del absolutismo. No hay nada de reprensible en él, en el orden social y moral (...). Si hay abuso en los medios, los tribunales son los encargados de justiciarle (....), aunque a decir verdad, en la materia que nos ocupa no se me alcanza que clase de abuso puede cometerse"[1174].

---

esa hermosa sencillez, tan necesaria al orador sagrado para llevar la convicción al ánimo de los oyentes".

[1173] *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia,* Enero 1869, Archivo Secreto Vaticano. Fondo Archivo Nunciatura de Madrid. Tit. 1º. Rúbrica 15ª (1869). Ff. 1102-1106

[1174] *El Comercio,* 7 de febrero de 1869. Parece ser que las relaciones de este obispo con las autoridades revolucionarias, fueron durante todo el período objeto de estudio bastante tensas. El primer desencuentro tuvo lugar con la Junta revolucionaria de Valencia y su decisión de derribar los conventos de monjas de Santa Tecla y San Cristóbal y la Iglesia de la Compañía de Jesús. Un segundo enfrentamiento tendría lugar precisamente con motivo de la aplicación del decreto del ministro de Fomento Ruíz Zorrilla, sobre obras de arte y archivo. El arzobispo dijo públicamente ante las autoridades "que no estaba de acuerdo con el decreto y protestaba contra las afirmaciones de que la iglesia no había conservado los objetos artísticos cuando el creía que se habían maltratado desde la desamortización en que fueron sacados del cuidado del clero regular y secular". MONLLEÓ PERIS, *La Gloriosa en Valencia,* pág. 299. En una de las cartas que envió al gobierno provisional se expresaba en los siguientes términos: "todavía no se han

Ambas misivas ponen de manifiesto fisuras en el seno de la Iglesia en torno al proceso revolucionario, a pesar de la aparente uniformidad del mensaje eclesiástico. No hasta el punto de representar dos facciones políticas enfrentadas o dos planteamientos distintos sobre el papel del catolicismo en la sociedad. Puede hablarse de posiciones más o menos tolerantes o por lo menos "no beligerantes", ante los acontecimientos derivados de ese proceso. Una pastoral del prelado orcelitano puso nuevamente de manifiesto que las disensiones eran muy marcadas. En esta ocasión *El Eco de Alicante* se refiere al "ilustre prelado de nuestra diócesis", que "ha publicado un notabilísimo documento del cual se ha ocupado toda la prensa liberal". Lo describe como inspirado en "el dogma sagrado del Evangelio y en la mansedumbre, paz y caridad del Divino Maestro". Añade este diario que la "actitud digna de este prelado será tal vez censurada por la prensa neo-católica, como lo ha sido en otras ocasiones la del ilustrado obispo de Almería, pero no por esto dejarán de ser estos y otros prelados que han comprendido en su claro talento cual es su misión, muy considerados, respetados y queridos de todas las personas sensatas". Para el periódico Cubero "tiene dadas hace tiempo muchas pruebas de sensatez y de elevado criterio", aunque esta pastoral "es la más elocuente y levantada".

El contenido del documento incide en la "conducta que debe observar el clero en todos los actos de su vida y especialmente en tiempos "de gran agitación y turbulencia". Tras elogiar al que integra su diócesis, expresa su opinión en torno a la inconveniencia de que "los ministros de la religión se mezclen en los negocios públicos", basándose en "la doctrina de paz y

---

enjugado las lágrimas de mis ojos, vertidas a consecuencia del acceso de la esta Junta Revolucionaria, que después de haber suprimido la Sociedad de San Vicente de Paúl, que nada tenía de política, que socorrió unas ochocientas familias, suprimiendo también dos conventos de Religiosos, que con mucha penuria de localidad he podido incorporar en otros dos conventos en medio de la amargura más profunda y la aflicción de unos y otros religiosos (...). El sentimiento nacional aboga indudablemente a favor de los religiosos, porque crea V.E. la sinceridad de mis palabras: el pueblo español es en su inmensa mayoría verdaderamente católico y está muy lejos de patrocinar semejantes medidas, que lamenta en su corazón y deplora amargamente en el seno de la familia (...). En todos los países civilizados y libres existen conventos y asociaciones religiosas. Sea pues Excmo. Señor la libertad y libre asociación una verdad para todos y entonces no podrán tener cabida las prescripciones de este decreto". En ASV. FANM. Tit. I. Rub. 6. ff. 262-265. Carta fechada el 23 del 10 de 1868. En una nueva carta fechada el 11 de noviembre de ese mismo año, le indica al ministro que si no quería retirar los decretos, al menos "podía comunicar secretamente sus órdenes a los gobernadores" para devolver la tranquilidad. (ff. 268-269).

mansedumbre que nuestra santa religión enseña", de la cual "los ministros deben dar testimonios de sus fraternales preceptos". Aunque pudieran legalmente intervenir en dichos negocios, "moralmente hablando" no tendrían que intervenir de ninguna manera "en las luchas y en las contiendas en que por lo común suelen posponerse estas máximas que forman nuestro inviolable Código y son medio seguro de felicidad para todos". Por tanto recomienda a su clero que se "abstenga y no tome parte en estos actos, que por legales que se supongan suelen llevar consigo la agitación y todas las tristes consecuencias de las pasiones encontradas". De todas estas recomendaciones no pueden inferirse "interpretaciones equivocadas" sobre el talante liberal de Cubero. Su actitud destaca simplemente por ser más tolerante respecto a la que mantuvieron en este mismo periodo otros prelados. El obispo pensaba que la promesa de Dios bastaba para defender "la causa justa de los ministros de la Iglesia". En su opinión el arma más eficaz para defender sus ideas era "la mansedumbre evangélica y la paciencia santa que tanto nos obliga" y donde no cabe "lo que es violento, lo que es duro y pueda traer convulsiones y turbulencias"[1175]. Por todo ello exhorta al clero a que no intervenga en asuntos políticos en un contexto especialmente convulso como fueron las elecciones de 1871.

Un periódico de Madrid denunciaba el clima de agitación y la gran "convulsión clerical" en torno a este acontecimiento político. Muchos sacerdotes ya no se valían del confesionario ni de la que llaman cátedra del espíritu Santo, sino que "en la calle y plazuelas predicaban la cruzada a las turbas de caníbales que aullaban de placer ante las muestras de elocuencia sagrada que regalaban sus oídos. Las mujeres y los chiquillos han desempeñado un importante papel en estos casos". Contrapone este mismo periódico el comportamiento del obispo de Orihuela que "ha cumplido con su deber aconsejando y aún mandando" a los miembros de su clero que "se abstengan de tomar parte en las elecciones", aunque señala que sin embargo "ha sido predicar en el desierto, pues ellos solo obedecen aquello que puede convenirles, como buenos ministros del altar". Un diario de Valencia señala en

[1175] *El Eco de Alicante,* 10 de febrero de 1871. Cubero quería asegurarse que esta pastoral sería conocida por todos los sacerdotes que integraban su diócesis ya que ordena a los "párrocos se sirvan reunir sus cleros en el sitio de costumbre, haciéndoles lectura de esta circular y dando aviso a nuestra secretaría de cámara de haberlo verificado así, como todo lo particular que sobre estas prevenciones ocurra.

este sentido que "los beatíficos padres de almas se han despachado a su gusto durante las pasadas elecciones", debido a que en "Valencia no ha habido una autoridad activa y enérgica para reprimir ciertos desmanes"[1176]

Un grupo de "varios liberales católicos" emitieron un comunicado en febrero de 1871 desde Alcoi, en el cual aparece nuevamente contrapuesto el comportamiento del obispo de Orihuela y el de Valencia, como representantes de dos corrientes distintas en el pensamiento y en las actuaciones de la Iglesia. El orcelitano "en su incomparable y cristiana pastoral marca la línea de conducta que el clero debe seguir en las luchas electorales las más veces ensangrentadas por las encontradas pasiones políticas". Unas directrices que la mayor parte del clero alcoyano no siguió, "votando más de veinte eclesiásticos que ni siquiera tuvieron la suficiente precaución y talento de despojarse de su respetable vestidura para presentarse mezclados con el pueblo, a quien deben predicar paz". Se pregunta el citado comunicado, en torno al fundamento de dos posiciones tan encontradas: "¿en que consiste esa divergencia de opiniones, ese encontrado modo de interpretar la misión del clero?, ¿quién está más dentro del Evangelio?". Los liberales católicos tienen clara su respuesta: "de seguro que el obispo de Orihuela". En cambio definen "la pastoral del prelado de Valencia como un documento proclama que cuadraría mejor a un belicoso capitán de la Edad Media que a un arzobispo católico del siglo XIX". Los calificativos utilizados para ensalzar la figura de los únicos sacerdotes que mantuvieron un comportamiento ponderado en la contienda política resultan también muy elocuentes en torno al deseo de establecer dos líneas de pensamiento en la Iglesia. Aluden al "bueno, al ilustrado, al evangélico cura de Santa María, venerado en toda la ciudad, sin distinción de matiz político, por sus virtudes, mansedumbre e inagotable caridad, por su ejemplar vida, en fin, digna de imitación", así como a "otro cura de San Mauro, dignísimo sacerdote también y algunos más como D. José Francés y otros, verdaderos tipos del sacerdote católico", entre los que

[1176] Este comentario viene acompañado por una alusión al "sermoncito" pronunciado por el canónigo de la catedral de Valencia, Don Carlos Máximo Navarro, cuyo discurso fue una disertación electorera de lo más fino que pueda pedirse. Dijo el Sr. Navarro que era un deber de conciencia el acudir a las urnas y votar al candidato carlista, tronó contra la revolución, y sus sagradas conquistas y no olvidó, por su puesto, decir que el que contraía matrimonio civilmente estaba en pecado mortal, con otra porción de *verdades* impropias de un ministro del altar". La información del diario madrileño y el valenciano, fue recogida por *El Eco de Alicante,* en su número del 9 de febrero de 1871. En ninguno de los dos casos se

destaca a “Manuel Belloch, José Giner y sus dignos imitadores”. Añade éste escrito un planteamiento muy interesante sobre esa polarización clerical, la consiguiente agudización del sentimiento anticlerical y sus consecuencias para la religión:

> “Se hace responsable al país en general, a la Revolución de septiembre, de que un libre pensador vierta tal o cual idea en materia de religión, como si nosotros pudiéramos aherrojar el pensamiento y se ataca por ende a la legalidad existente. ¿Qué obligación tiene el sacerdote cristiano en este caso?. Rogar porque esa alma extraviada vuelva al gremio de nuestra Santa Religión, elevar preces al Altísimo para que se apiade de una oveja descarriada; esto se llama cumplir, obrar perfectamente un religioso católico; pero votar , concitar las pasiones políticas, alimentarlas, darlas impulso y vida con su participación, esto se llama dentro del Evangelio soberbia; esto es *arrastrar la cruz* por el fango de las rencillas políticas; es desprestigiar la religión cristiana; es en fin, un hecho que pudiera traer más funestísimas consecuencias a esta que los exabruptos de todos los librepensadores de España”[1177].

En el contexto de la diversas luchas políticas que acontecieron durante el Sexenio hemos podido constatar a través de pastorales y circulares, junto a algunas referencias periodísticas, que existían divergencias en el plano político frente a la aparente uniformidad ideológica del clero. La distinta posición adoptada por el obispo Cubero y el arzobispo de Valencia constituye una prueba evidente, hasta el punto de que el primero fue considerado por la opinión pública de carácter progresista como un eclesiástico de talante “liberal”, mientras que el segundo se convirtió en el paradigma del reaccionarismo. Sin embargó, ¿cómo asimiló la propia Iglesia la existencia de talantes diversos entre miembros del episcopado? El tema de la posible elevación de Cubero a la silla episcopal hispalense desataría una fuerte polémica en el seno de la institución que no trascendería a la opinión pública y que nos permite conocer más de cerca como eran percibidas las actitudes del orcelitano entre las más altas jerarquía eclesiásticas. La vida privada del obispo, como veremos posteriormente, no se ajustaba a los cánones de conducta previsibles en un eclesiástico. Con tal motivo el nuncio requirió información a su metropolitano, Mariano Barrio, quien no parece que sintiera mucha simpatía por su sufragáneo. Las diferencias entre ambos se extendieron

---

citan los títulos de éstos periódicos.

más allá del campo político, tocando en algún momento el terreno personal. La vacante en el puesto de canónigo en la catedral de San Nicolás suscitaría un primer punto de desencuentro ya que ambos tenían candidatos para proveerla[1178].

El requerimiento de la nunciatura exigía al prelado valentino que enviara "informes exactos sobre la conducta del obispo", sin embargo, Barrio confesó al nuncio que a pesar de ser su metropolitano no guardaba ninguna relación con él excepto, "alguna puramente oficial y muy clara". Además apunta que "tampoco le infundía confianza alguna. Siempre, desde que ingresó en el obispado las ha echado de hombre despreocupado y liberal ....., le contemplo muy de la actual situación", aunque indica a Franchi que "contará con su apoyo como ha contado en otras ocasiones". Asegura que le preocupaban mucho las acusaciones hacia Cubero sobre su comportamiento irregular, "y solo el principio de autoridad ha podido obligarme a decir lo que acabo de escribir". Por último sugiere, para remediar la situación, su traslado a otra diócesis distante, de modo que una vez preconizado se le llamase a Madrid para "intimarle la necesidad de que en lo sucesivo obre como debe obrar un obispo"[1179]. Lógicamente el informe de arzobispo de Valencia, influyo negativamente en la promoción de Cubero. Así lo constata una nueva misiva escrita por el nuncio al cardenal Antonelli, donde entre los atributos negativos del prelado destaca el hecho de que en sus discursos "se muestra muy influido

---

[1177] "Cuatro palabras", en *El Eco de Alicante,* 21 de febrero de 1871

[1178] Según una carta enviada por Pedro María Cubero al nuncio la provisión de la canonjía le correspondía a él por turno según el Concordato: "pensé desde luego en proveerla en un sobrino mío, cura párroco en la provincia de Jaén , pero a la sazón había perdido a su padre recientemente, hacia años que no tenía madre y le sería muy desventajoso apartarse de la familia que lo necesitaba. Con este motivo a mi vuelta de Roma (...) hablé y pedí al Sr. Ministro que le diese a mi sobrino alguna prebenda o beneficio en aquel su país y yo nombraría a quien el me propusiera con la condiciones canónicas (...). Mas cuando pudo tener efecto me interpone mi metropolitano el derecho que le asiste *Iure devoluto,* habiéndose transcurrido con exceso el tiempo canónico (...). Me ofreció que yo nombrase por delegación suya a las personas que tenga por conveniente, pero yo no lo puedo aceptar (....). No creo que pueda admitir, ni deba admitir delegaciones más que de su santidad. El Concordato no señala tiempo para hacer la provisión , yo mismo hice una en 1860 sin que por el entonces metropolitano se me dijera cosa alguna, sin embargo de haberse diferido en cosa de año y medio. Ni cabe morosidad cuando la causa de la dilación es de acuerdo con el ministro". La contestación del nuncio se mostraba más favorable a Mariano Barrio: "Entiendo que no deja de asistir derecho al Sr. Arzobispo de Valencia y que los medios propuestos por el mismo parecen equitativos. (...) Tampoco es de gran fuerza el caso que usted indica, referente a la anterior provisión en vida del anterior metropolitano, porque un hecho no funda derecho según V. perfectamente sabe, como porque pudo muy bien ser una distracción del difunto arzobispo. Tal es mi parecer manifestado a V. con toda llaneza, sin embargo V. cuya ilustración es tan notoria se arreglará de la mejor manera posible la letra y al espíritu de la disciplina de la Iglesia". ASV. FANM. Caja. 466, Tit. V. Rub. 10, 172-174. La carta de Cubero al nuncio está fechada el 28 de febrero de 1869.

[1179] ASV. FANM. Tit. VI Rúbrica 66, f. 1631(24 de junio de 1875)

de las ideas modernas del liberalismo". Este elemento puede explicar la "particular benevolencia de la que goza en el entorno liberal". Según el nuncio, todos los informes recibidos sobre su comportamiento inducen a pensar que el obispo "es considerado entre sus propios colegas del episcopado, como una excepción"[1180].

Con todos estos testimonios, ¿puede considerarse a Cubero como un eclesiástico liberal?. A nuestro juicio no en un sentido militante dentro de una corriente de pensamiento organizada como en Francia o Bélgica, teniendo en cuenta que este movimiento no tuvo la misma incidencia en España[1181]. En ninguno de los escritos del obispo orcelitano se observa la intención de unir "la grandeza cristiana y la dignidad humana, la ley del Evangelio y las libertades propugnadas por la Revolución"[1182]. No propugna en ellos una religión más personalizada en la cual la Iglesia perdería progresivamente representatividad e influencia ideológica en el ámbito civil. De su actitud lo único que trasciende a la opinión pública fue cierta tolerancia hacia la revolución. No puede hablarse por tanto de que Pedro María Cubero fuese el paradigma de obispo liberal durante el Sexenio. Si nos detenemos en el testimonio de Barrio, se observa como tampoco en ningún momento el arzobispo reconoce en su sufragáneo algo más que una cierta simpatía hacia las ideas modernas. Pero es importante tener en cuenta esa actitud tolerante que destacaría la prensa progresista precisamente porque el panorama episcopal del momento no era excesivamente alentador en este sentido, predominando las posiciones intransigentes frente a cualquier avance secularizador.

Uno de los elementos que mejor pueden ayudarnos a constatar esta idea es la existencia de sacerdotes que sí pueden considerarse "liberales" y que defendieron sin ambages la opción de una sociedad en la cual la Iglesia y el Estado se convirtiesen en entidades separadas y paralelas. Los elogios que hemos visto por parte de algunos periódicos hacia el obispo Cubero ensalzando su tolerancia, se convierten en el caso de estos "ilustrados"

[1180] ASV. FANM. Tit. VI Rúbrica 66, f. 1526-1529. (borrador). Traducción propia.

[1181] Sobre los antecedentes del catolicismo liberal en España vid. LA PARRA LÓPEZ, E.: "El Eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López" en *Liberalisme Chretien et Catholicisme liberal en Espagne, France e Italie dans le premiere moite du XIX `siecle,* Aix-en-Provence, 1989

[1182] LABOA, J.M.: *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución,* UPCO, Madrid, 1994, pág. 432-435

sacerdotes en verdaderas muestras de adhesión y exaltación de su labor para cohonestar razón y fe, desde unas posiciones mucho más militantes.

El artículo "Excitación al clero liberal" hace un llamamiento precisamente a la necesaria organización de "ese clero, tan digno como ilustrado, tan español como evangélico". Le insta a que se "una y forme un cuerpo compacto y capaz de ilustrar y auxiliar moralmente al gobierno enseñando y propagando las doctrinas liberales tan en armonía según su convicción con el evangelio y con la conducta de Jesucristo, que debe ser su norma, como opuesta a la marcha que siguen los que con mengua de su estado y de la religión que deprimen y escandalizan, propagan doctrinas liberticidas, empuñan las armas y seducen a los incautos". El periódico opina que el clero liberal "debería unirse, agruparse, constituirse en corporación, exponer su credo y proclamar su disciplina, oponiéndose de frente a las usurpaciones que el poder papal y el despotismo real han llevado a cabo para levantarse sobre las libertades de la Iglesia católica española". Ya disponían de un modelo a seguir, "la antigua disciplina", donde hallarán a "la Iglesia pura dentro del criterio católico". Una Iglesia que conciben metafóricamente alejada del control papal como "hija de la virgen de Sión y no esclava de la meretriz del Tiber". Estos son "los servicios verdaderos que deben prestar a la causa de la revolución española", porque en realidad los objetivos revolucionarios y los que posee este clero respecto al pueblo son coincidentes: "predicar, ilustrarle y moralizarle"[1183].

La identificación de un proyecto capaz de compatibilizar revolución y religión precisaba de unos protagonistas que lo llevasen a cabo. En el caso del clero alicantino, tanto de la capital como de la provincia, no se constata ningún movimiento organizado en este sentido, sin embargo de las escasas referencias disponibles se observa un comportamiento no homogéneo ante el avance secularizador y las disputas políticas del periodo. El sacerdote alicantino que destaca especialmente en ese sentido fue el canónigo Isbert, ya mencionado en el apartado dedicado a las festividades cívicas. Pero la prensa local presta gran atención a las iniciativas de sacerdotes españoles que representaban una alternativa clara al ultramontanismo oficial vigente. Aunque no fueran eclesiásticos alicantinos, el hecho de que los periódicos les dedicaran numerosas páginas constata cual era el modelo de "buen" sacerdote,

"cuyas huellas desearíamos siguieran las inteligencias que brillan en las filas del clero español"[1184]. El paradigma del eclesiástico ideal se manifiesta en los siguientes términos:

"La misión del sacerdocio es elevada y de suma trascendencia, y tiene muchos puntos de contacto con la misión que tiene que cumplir el profesorado. De ambos depende el porvenir de los pueblos y el mejoramiento de las sociedades. El profesorado forma las inteligencia, ilustrándola con todos los órdenes de conocimientos inculcándoles la verdad, fin de la ciencia. El sacerdote debe formar el corazón, desenvolver en él la idea del bien aplicándola a todas las situaciones y estados de la vida (...). Mientras que el sacerdocio no predique las máximas sublimes del Salvador, la fraternidad, paz, libertad e igualdad entre todos los hombres, como miembros de un mismo todo, como individuos de idéntica naturaleza y fines; mientras que el clero católico permanezca atado a sus viejas tradiciones y desconozca el sentido altamente moral, práctico y civilizador de la religión que profesa, mientras combata la razón, en vez de alentarla en sus especulaciones y condene los progresos de la civilización y tienda a perpetuar en el espíritu de los pueblos las fábulas y preocupaciones, el catolicismo marchará en pos de la sociedad en vez de precederla (.....). Sólo armonizándose con el espíritu del siglo liberal y racional es como puede el clero católico volver a adquirir su antiguo prestigio y preponderancia"[1185]

Un paradigma que en ocasiones adquiere nombre propio, como pone de manifiesto *La Revolución* dos meses después del estallido septembrino. En fechas tan tempranas elogiaba la figura de D. Gaspar Fernández Zonzonegui, "doctor y canónigo magistral de Santiago" que escribió un folleto donde prueba "su elevado espíritu, correcto estilo, y pura unción evangélica", manifestando "justicia e ideas que no son comunes por desgracia entre los hombres de la clase del Sr. Fernández". Este canónigo aceptaba la legalidad revolucionaria al declarar que "ha sonado ya la hora suprema. Lo antiguo se cae, lo viejo se derrumba. Inútiles serán los esfuerzos para levantarlo". Fernández expresa su espíritu progresista cuando afirma que "en pocos días hemos andado un siglo. Vemos lo que pasa y nos cuesta trabajo creer que no soñamos", el país "comienza una nueva vida". En este contexto habla de la necesidad de un "clero culto e ilustrado; un clero suave, prudente, de buen criterio, de levantado

---

[1183] *El Eco de Alicante,* 6 de agosto de 1869

[1184] Son palabras que aluden al "padre Lacordaire", expresadas por *Las Revolución,* del 2 de junio de 1870 para referirse al ya citado sacerdote alicantino Benito Isbert y Cuyás.

[1185] Escrito firmado por C.P. en *El Eco de Alicante,* 11 de agosto de 1869

corazón tal como es la aspiración de las almas honradas. Un clero tal, derrama bendición en los pueblos, los civiliza, los moraliza, los diviniza". Conviene pues que "el clero español levante su talla. Para tiempos de lucha se necesitan héroes, para días de prueba, se requieren hombres de corazón". Es por tanto ineludible colocarse "al nivel de la época, y este nivel es elevado. Fija la mirada en el cielo y en nuestro pecho la esperanza, marchemos con el siglo"[1186].

Pero el modelo de "buen" sacerdote adquiere en Antonio Aguayo y José García Mora las cotas más altas. Sus actitud ante la revolución no se circunscribe a la mera tolerancia sino que se extiende a la militancia activa. En el primer caso encontramos su ideario plasmado en un manifiesto titulado "Al clero español", donde afirma dirigirse a todos los sacerdotes, tanto los "que creen que la *autoridad* es la panacea universal del género humano, como aquellos clérigos que consideran la *libertad* absoluta cual hija legítima del Evangelio y lo mismo a los que en la reconciliación de ambos principios civilizadores ven el sosiego y la dicha de las futuras generaciones". El clero malo es aquel que "como fuera de si, en vez del amor, causa de todos los bienes, infunde a los que fanatiza el odio, que es el origen de todos los males". Bien "puede el sacerdote católico, que también es ciudadano, ser partidario de un sistema político cualquiera, desde el despotismo hasta la República y procurar su triunfo y su planteamiento por todos los medios pacíficos desde la palabra hasta la prensa, desde el sufragio, hasta el Parlamento", pero no es lícito "predicar la insurrección, llamar a las armas y acudir a la violencia". Apela especialmente a la autoridad de los obispos y a su responsabilidad en la conducta del clero, aunque intenta alejar de si toda sospecha de desobediencia al afirmar que "por nada ni por nadie se detiene en el cumplimiento de su deber"[1187]. *La Revolución,* auguraba para este presbítero la excomunión, aduciendo que la actitud que prevalece en el orbe clerical es la intransigencia y la militancia reaccionaria personificada en la opción carlista[1188]. Pero más que la excomunión le esperaba una nueva retractación. Una carta del "presbítero notario mayor del Tribunal excelentísimo del Arzobispado de Granada" fechada en octubre de 1868, confirma que el éste

[1186] *La Revolución,* 25 de noviembre de noviembre de 1868
[1187] Escrito del 2 de agosto de 1869, publicado por *La Revolución* y *El Comercio* el 7 de agosto.
[1188] En su número del 8 de agosto de 1869

eclesiástico ya había tenido sus desencuentros con sus superiores. En esa ocasión el presbítero notario certificaba que en "dicho tribunal se ha seguido causa criminal de oficio contra el presbítero Don Antonio Aguayo Molina, natural, vecino de la ciudad de Madrid, por haber escrito, y publicado un opúsculo titulado *Carta a los presbíteros españoles*[1189] y un libro titulado *Historia de una carta".* Según este testimonio Aguayo, "deseaba de su propia y libre voluntad salir del estado de suspensión de sus funciones sacerdotales que tenía impuesta a consecuencia de la causa seguida contra el mismo, primero en la Vicaría Excelentísima de Madrid y después en el Tribunal Excelentísimo de esta diócesis", motivado por las doctrinas contenidas en los escritos que ha publicado y especialmente por ambas obras. El presbítero "queriendo poner término a este sensible asunto, ofreció asegurar la integridad y pureza de la fe católica", según la fórmula que la autoridad determinase, con el objetivo de dejarla completamente a salvo y "contrariar todo error más o menos grave contra la misma". Juró "libremente y de buena voluntad", con la mano sobre la cruz que creía "todo lo que cree y confiesa nuestra Santa Madre Iglesia Católica Apostólica Romana, como lo han declarado los Concilios y Romanos Pontífices e incluso nuestro santísimo Padre Pío nono"[1190]. Por las noticias que nos proporciona la prensa parece ser que la retracción sólo fue un formulismo acatado para evitar la suspensión, ya que Antonio Aguayo no renunció a exponer públicamente sus ideas unos meses después[1191].

El caso de José García Mora, sacerdote de la localidad extremeña de Villanueva de la Vera, tuvo también una gran resonancia en la prensa nacional y local[1192]. Uno de los comentarios utilizados por los diarios para encuadrar las

---

[1189] Esta obra fue publicada en 1865 y apareció en forma de folleto en Madrid el 8 de agosto de ese año, levantando desde el principio una oleada de protestas.

[1190] ASV. FANM. Caja 465, Tit. IV, 21ª. Decreti di proibizzione di libri della S.C. dell' Indice (1868-69; 1872-3; 1875), ff. 552-553

[1191] MANUEL REVUELTA se refería a la actitud de este sacerdote "que mezclaba criterios profundamente cristianos con un apasionamiento político muy acusado. El sabía muy bien que su rechazo al poder temporal se oponía a las declaraciones pontificias, pero se defendía diciendo que aquellas declaraciones no eran artículos de fe, pues no estaban definidas por la infalibilidad pontificia, sino que eran una opinión particular en la que el pontífice no hablaba como papa sino como rey de Roma", en "El proceso de secularización en España". *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea,* UPCO, Madrid, 1996, pág. 359

[1192] PAUL DROCHON en "Une curé «liberal» sous la Revolution de 1868: Don José García Mora", se pregunta como es posible que un pequeño cura de Extremadura, perdido en medio de una población ignorante, llegó a convertirse en «purificador» de la Iglesia". En LIDA, C.E. y ZAVALA, I. M.: *La Revolución de 1868. Historia, Pensamiento y Literatura,* Las Americas publishing, New York, 1970, pág. 277

actividades de García Mora, a quien se adscribe a la clase de clero "liberal o ilustrado", es muy significativa en torno a la existencia de posicionamientos distintos en el seno de la Iglesia. Se alude a un "clero hijo de la revolución", que suele ser el "parroquial y muy particularmente el joven", frente al episcopado y el alto clero, cuyo nombramiento, "bajo la influencia de Roma", propicia que esté "más dispuesto a obedecer a la curia romana que al gobierno español"[1193]. Una exposición enviada al ministro de Gracia y Justicia por este sacerdote, que según *El Eco de Alicante* "merecería obispar por obra y gracia de la revolución", levantó un gran revuelo en la opinión pública. El documento "rebosando espíritu liberal y santa cólera contra el clero faccioso", en palabras del mismo periódico, aconsejaba al ministro que se adopten algunas medidas contra este clero, como exigir el juramento de la Constitución y no pagar al que se resista. También propone reducir diócesis, personal, y sueldo de las catedrales, otorgando una mayor protección al clero parroquial. Además el "valiente y liberal sacerdote" denuncia al ministro "que a los 200.000 párrocos de España, no precaviendo que hay muchos juiciosos y sensatos, se les remiten infames papeluchos aconsejándoles que *exhorten en el confesionario al exterminio de liberales"*. Al igual que en el caso anterior el periódico manifiesta su pesimismo ante este tipo de iniciativas que califica como "propósito vano así como el de todos los que se afanan por buscar una solución, mientras nos llega el día de la radical transformación" en la que se pueda hablar de "la Iglesia libre en el Estado libre". El comentario del diario alicantino deriva en anticlericalismo al contraponer el ejemplo de sacerdotes como García Mora a los jesuitas y su influencia negativa sobre la sociedad o los excesivos privilegios clericales en materia económica. Especialmente éste último aspecto convierte al clero en una "gran lombriz, la solitaria del Estado", que no "perece mientras no se consiga librarse de su cabeza; pues aunque se rompan sus anillos por la virtud y fuerza de alguna poderosa medicina, los reproduce, crece y se extiende con pasmosa rapidez". A pesar de los esfuerzos de este cura "por descorrer el velo de esa horrenda maquinación" el periódico

[1193] Cfr. SEGUR, MONSEÑOR DE, que relaciona precisamente el triunfo del catolicismo liberal en países como Italia, Bélgica, Alemania, Portugal o Francia, a la falta de una instrucción adecuada en materia eclesiástica de los sacerdotes jóvenes. En *La gran cuestión del día,* pág. 125

no duda que será "condenado por todos los obispos y arzobispos", aunque "se ría de ellos y prometa descorrer otros"[1194].

Efectivamente el clero reaccionó rápidamente. Unos días después de la exposición de García Mora al ministro de Gracia y Justicia, Godofredo Ros y Biosca, Vicario Capitular de Plasencia, dirigía a su vez una nueva exposición a ese ministerio, dando su propia versión de los hechos. Acusa al párroco de Villanueva de la Vera de disponer de la fuerza armada del pueblo y del apoyo de los republicanos, indicando que "no hay otro cura que tome las armas más que él", único que "levanta la voz contra sus compañeros y contra los reverendísimos y dignísimos señores obispos". Atribuye sus actuaciones al "deseo de figurar", como prueba el que se "consagrara a trabajos literarios sin cuidarse mucho del Ministerio Pastoral que se le había confiado". Según Godofredo, no "tiene ideas fijas ni criterios determinados, defendiendo alternativamente una y otra idea, según la ha creído más conveniente para lograr el fin de su exaltación. García Mora no cree lo que dice contra el clero catedral, lo que siente es no pertenecer a él y habiendo perdido la esperanza de conseguir su propósito se revuelve herido en su amor propio y nada respeta de cuanto pertenece al clero que denomina alto". Califica de presuntuosos sus diagnósticos sobre una Iglesia extraviada, basándose en el argumento de que no es posible que todo el clero sea un ignorante y esté equivocado. Considera calumniosas las acusaciones de García Mora sobre los panfletos que estaban siendo enviados a los párrocos recomendando "el exterminio de los liberales" y le acusa de ser un hipócrita, pues "la senda auténticamente canónica y la pureza de sus manos" son una falacia cuando se examina sus conducta. "El señor Garcia Mora, cura párroco de Villanueva de la Vera es al mismo tiempo Procurador Síndico del Ayuntamiento de dicho pueblo y jefe de los voluntarios del mismo", además, ha promovido varias causas criminales contra vecinos y feligreses suyos, a toda hora predica doctrinas contrarias al principio monárquico, consignado en la Constitución votada por las Cortes, mostrándose uno de los más apasionados republicanos". Escudándose en una Constitución que rechaza, Godofredo Ros finaliza su carta afirmando haber sido amenazado "por medio de anónimos y recados verbales", tramados "sin duda por el partido republicano al que pertenece el Sr. García Mora y que tan intolerante se

[1194] "Una solitaria del Estado", en *El Eco de Alicante,* 15 de agosto de 1869

muestra con los que a él no pertenecemos". Basándose en estos hechos pide al ministro "su poderoso apoyo para llevar a cumplido efecto las leyes vigentes, tanto la canónicas como las civiles"[1195].

Desconocemos si se adoptaron algunas medidas disuasorias por parte de ambos poderes, pero lo cierto es que el párroco radicalizó sus posiciones un año después. *La Revolución* publica el "Estatuto de la Iglesia Cristiana liberal de Villanueva de la Vera" integrado por catorce puntos en los que el citado sacerdote reivindica una Iglesia depurada, con un aire claramente cismático, bajo el que subyace un afán proselitista. Resulta bastante significativo que el periódico republicano los publique, poniendo de manifiesto una vez más el deseo de los revolucionarios y particularmente de los republicanos de fundamentar sus ideales modernizadores en un Iglesia regenerada. A pesar de la tradicional imagen de ateos e irreligiosos, el catolicismo tenía cabida en su proyecto de reforma social. Reproducimos seguidamente los puntos de este "Estatuto" en los que destaca especialmente la supresión de privilegios eclesiásticos:

"1º. El ministerio sacerdotal se ejerce gratis en esta iglesia, conforme lo hicieron y mandaron Jesucristo y los apóstoles.

2º En su virtud quedan abolidos los derechos de estola y de altar, en la Iglesia *Cristiana liberal de Villanueva de la Vera.*

3º No obstante, los sacerdotes de la *Iglesia Cristiana liberal de Villanueva de la Vera* y de cualquier otro punto donde pudiera establecerse estarán vigilantes y prontos de día y de noche a administrar los santos sacramentos a sus hermanos los fieles de esta Iglesia *Cristiana liberal*

4º La Iglesia *Cristiana liberal* cree en Dios, Padre, Hijo, y Espíritu Santo; en el misterio de la Santísima Trinidad y Encarnación; la Virgen purísima que continuará siendo su celestial patrona y abogada, en los santos sacramentos, y en fin, en todo cuanto nuestro señor Jesucristo y los apóstoles enseñaron, ordenaron y mandaron.

5º En su virtud, la Iglesia *Cristiana liberal,* de Villanueva y de otros puntos donde pudiera establecerse, rendirá culto a Dios, a la Purísima Virgen y a los santos con el decoro que le permitan sus recursos.

6º. Los sacerdotes de la Iglesia *Cristiana liberal* tampoco podrán recibir sueldo alguno del Estado, aún cuando llegara a ofrecérseles.

[1195] ASV. FANM. Caja 467, Tit. VI Rub. 1 "Sopra uno escrito pernicioso del sacerdote D. Giuseppe García Mora, párroco de Villanueva de la Vera" (22 de agosto de 1869)

7º Los mismo sacerdotes tendrán un cuidado especial de los pobres y desvalidos, como lo tuvieron y mandaron se tuviera el divino fundador de Jesús y los apóstoles; intercediendo ante las autoridades locales para que les ampare y socorra a la par que ellos no puedan hacer por si.

8º La Iglesia *Cristiana liberal*, obedeciendo al espíritu y la letra de las palabras de Jesús cuando creó la oración dominical, prescribe pocas devociones, pero bien hechas, y muchas y buenas obras que tan aceptadas son a los ojos divinos"

9º También recomienda el santo rosario de nuestra Señora, patrona general de España y en particular de esta Iglesia *Cristiana liberal* de Villanueva de la Vera

10º La Iglesia *Cristiana liberal* prohíbe todo petitorio y ofertorio en las funciones de *tabla* pues estas las celebran gratis los sacerdotes, como se ha dicho anteriormente.

11º Tampoco aprueba la Iglesia *Cristiana liberal* ese sacrílego comercio de las bulas y recomienda a los fieles que si no se les habilita de ellas gratis, como debieran darse, inviertan el importe en limosnas a pobres infelices, lo cual es mucho más agradable a los ojos de Dios y se gana más para la vida eterna

12º Como se ha dicho, los sacerdotes de la Iglesia *Cristiana liberal* no percibirán un céntimo por ejercer su ministerio, manteniéndose sólo de su patrimonio y de una industria honesta y lícita, como hacían los santos apóstoles.

13º Tampoco podrán ser sacerdotes de la Iglesia *Cristiana liberal*, los que no sean de buena vida y costumbres, y presenten buenos antecedentes religioso políticos

14º Los sacerdotes de la Iglesia *Cristiana liberal* son en todo iguales a los demás fieles en cuanto a rango y consideración social, y se titularán l0os hermanos directores, en conformidad con las obras y doctrinas de Jesucristo y los apóstoles".

Aunque a primera vista presenta un carácter trasgresor, el contenido de este manifiesto es bastante moderado. En realidad no ataca ningún aspecto esencial del dogma. Los únicos puntos sobre los que resulta más "revolucionario", son aquellos que se derivan del mantenimiento del clero y de la erradicación de exigencias pecuniarias a los fieles, junto a la eliminación de cualquier privilegio de orden social. Resulta un tanto contradictorio que junto a una conducta honesta por parte de sus miembros se exijan "buenos antecedentes religioso-políticos", cuando en realidad los curas "liberales" propugnaban la neutralidad del clero en política. En este sentido Paul Drochon, al igual como en su día hizo el vicario capitular de Plasencia, caracteriza a García Mora como un republicano. Afirma que su verdadero objetivo fue "movilizar la energía religiosa del pueblo al servicio de la república". Deseo al que habría que sumar una "gran ansia de ganar notoriedad". Drochon añade

que "sería un error creer que las preocupaciones religiosas encabezaban su pensamiento", junto a ellas también prevalecía el triunfo de la República Federal, cuyo logro permitiría "la coexistencia de la Iglesia y la republica y por consiguiente edificar una *Iglesia Cristiana Liberal*". García Mora representa la figura del sacerdote que en nombre de un ideal de ciencia y de progreso se levantaría contra todo aquello que simbolizase oscurantismo y tiranía, creyendo encontrar en la revolución septembrina el camino para establecer una nueva convivencia entre la vida civil y la religiosa. Aunque su estatuto no alcanzara las expectativas reformistas que lo impulsaron es indudable su repercusión en la opinión pública del momento, pudiéndose considerar como una de las alternativas al catolicismo ortodoxo más estructurada, procedente de un miembro de la Iglesia. Más que los resultados derivados de la fugaz y breve "crisis espiritual de García Mora"[1196], es interesante tener en cuenta la voluntad que impulsaba el proyecto y su percepción social como alternativa al modelo confesional vigente.

Los casos de Aguayo y García Mora no fueron lo únicos destacados por la prensa alicantina. Aunque no son abundantes, aparecen algunas noticias relacionadas con un clero dividido en torno al modelo que debía imperar en las relaciones Iglesia Estado. Así por ejemplo *El Comercio*, alude a un acto celebrado en el Ateneo donde tuvo lugar una "discusión sobre la mejor forma de gobierno en España". Los oradores fueron el presbítero La Hoz y Pérez Hernández. "El primero defendió el catolicismo y la Iglesia libre en el Estado, declarándose defensor del monarquismo constitucional por ahora y para el porvenir de la república". Mientras que el segundo, "dando nuevo giro a la discusión, excomulgó, si así puede decirse, a los partidos liberales en nombre del *Syllabus"*[1197]. Parece ser que este tipo de debates llegó a institucionalizarse, como pone de manifiesto *La Revolución* al referirse a los "clérigos de la Tertulia progresista", entre los que estaría precisamente el mencionado La Hoz[1198]. Sin embargo no todas estas posiciones alcanzaron el plano de la discusión pública. La prensa progresista se conforma con resaltar

[1196]DROCHON, P: « Une curé «liberal» sous la Revolution de 1868…", En LIDA, C.E. y ZAVALA, I. *Revolución de 1868. Historia, Pensamiento y Literatura,* pp. 278, 284 y 289
[1197] 2 de diciembre de 1868
[1198] Junto a este sacerdote el diario alude a "los señores Paniagua, Briones y Jimenez Cordón" (31 de marzo de 1870)

“conductas ejemplares”, frente a las que no los eran. En esta línea el mismo periódico comenta la actitud “del clero de Albacete que se ha presentado al gobernador civil de aquella provincia y ha protestado de la actitud de los eclesiásticos de otras diócesis, manifestando que, como católicos, profesan la religión de Jesucristo que prohíbe mezclarse en asuntos mundanos y como ciudadanos obedecen y acatan las leyes que la nación les ha dado en uso de su soberanía”[1199].

Objeto de especial reconocimiento fue “la campaña que *La Armonía* viene haciendo en contra del fariseísmo de una parte del clero”. *El Eco de Alicante* elogia a los redactores de esta revista y los califica como “ilustrados ministros del altar que comprenden cuan perfectamente se hermana la libertad y el catolicismo”[1200]. Un artículo titulado “Las tentaciones de Satanás”, se convirtió en centro de atención. En él se equiparan los esfuerzos hechos por el demonio para tentar a Jesús en el desierto a las actuaciones del neocatolicismo, “tentando con doradas ofertas al sacerdocio católico, pretendiendo encadenar las inteligencias, oprimir el espíritu y anular el pensamiento”. En cambio los sacerdotes encargados de redactar esta publicación presentan sus intenciones muy alejadas del poder, las riquezas o los privilegios. Su único objetivo es “dirigir las conciencias suavemente por medio del convencimiento”, dando pruebas en todo momento de “abnegación y desinterés” y sólo “atesorar riqueza de buenas obras para conquistar el galardón debido a la virtud”. Rechazan los placeres y la abundancia y se saben perseguidos por los que “olvidados de que sólo se debe adorar y servir a Dios, se postran y rinden culto ante la ambición y la codicia”[1201]. Según el diario alicantino estos “verdaderos hijos de Evangelio” se defienden de las acusaciones que les asimilan a “sacerdotes ateos”, procedentes de los sectores más reaccionarios del orbe católico. Justifican por ejemplo, su tolerancia con el matrimonio civil, aduciendo que ellos señalan a los sacerdotes “que procuren inculcar en los fieles la necesidad absoluta de celebrar el sacramento, sin dejar por eso de aconsejarles que cumplieran con las prescripciones civiles” en la materia[1202]. Sin embargo dejan clara su posición

[1199] En su número del 21 de agosto de 1869
[1200] *El Eco de Alicante,* 2 de febrero de 1871
[1201] *El Eco de Alicante*, 4 de marzo de 1871
[1202] En su número del 9 de marzo de 1871

moderada en política. Una cosa es ser liberal y otra muy distinta republicano. En relación al apoyo prestado por varios eclesiásticos de Córdoba a la candidatura republicana, *La Armonia* señala que "hay causas que no pueden defenderse y menos por los que están revestidos por el sagrado carácter sacerdotal. Votar a los republicanos, cuando ese partido se ha distinguido en España por su animosidad contra nuestra santa religión, será muy *carlista* pero no es nada *edificante*. Esto se llama anteponer la pasión de partido a la verdadera doctrina de Jesucristo y dar motivo para nuevos discursos como los de Suñer y Capdevila"[1203]. Si el clero quiere ser respetado no debe apoyarse en ningún partido político. "Anteponer la política a la misión sacerdotal es desertar de la bandera católica; es renegar del carácter sagrado del sacerdote y ¡ay de sus ministros si, indiferentes por la religión, dejan el campo entregado a merced de sus enemigos!". Es necesario "que el clero desposeído de toda pasión de partido se presente a la sociedad, digno de su ministerio, para que sus palabras puedan ser aceptadas por la opinión". Lo mejor "es prestar obediencia al jefe del Estado e inculcar respeto y sumisión a las personas constituidas en autoridad"[1204].

Un consejo el expresado por *La Armonía* que no se cumpliría por parte de muchos sacerdotes que se decantaron por las opciones políticas más radicales. No nos estamos refiriendo sólo a la militancia política del clero carlista o a los defensores del catolicismo más ultramontano, sino también a los sacerdotes que sin ambages hicieron proselitismo del ideario republicano ante sus feligreses, como es el caso de un cura que fue apedreado por algunos vecinos de San Juan. En una carta abierta dirigida a los habitantes de este pueblo, el republicano J. Justo Navarro y Guerra alude a los argumentos utilizados por su correligionario religioso y político. Evidentemente, en este caso las críticas hacia la politización clerical dejan paso a los elogios hacia un individuo que con su militancia republicana estaba apoyando en realidad la esencia del cristianismo:

"Hau apedregat a uno de eixos apostols del bé pera els pobres, de eixos apostols que plens de una gran fe en la veritat de la seva doctrina, imitant al divino Mestre –a Chesucrist, a

[1203] *El Eco de Alicante,* 21 de marzo de 1871
[1204] "Lo que debe hacer el clero", *El Eco de Alicante,* 30 de marzo de 1871

quí vosatros teniu una adoració sega en la santísima imache que venereu baix el nom del *Santísimo Cristo de la Paz* - al temps de explicavos lo que ell creu que no sabeu, al temps de voler iniciavos en el millor sistema de gobern que pot haver, que no es atre mes que el republicá, ¿tan segos esteu que teniu por d' ouir la paraula de un home chermá vostre, que no podieu vore si parlava bé o mal? Apedregar fou lo que els chudíos feren en Chesus Nazareno cuant els predicaba el evancheli sant y la bona nova, de la que es filla llechítima eixa gran idea que vos asusta"[1205]

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[1205] *La Revolución,* 9 de enero de 1869

II.6.2. Celibato eclesiástico: anticlericalismo y doble moral del clero

Durante el Sexenio la conducta sexual de los eclesiásticos centró gran cantidad de debates y especialmente el celibato, como causa directa de las desviaciones en esa conducta, ocupó las mentes y las páginas de quienes abogaban por la reforma del la Iglesia. Los revolucionarios que aspiraban a su depuración y a una vuelta a la simplicidad de lo primeros siglos concebían la castidad obligatoria como una artificiosidad histórica alejada del derecho natural. Los sacerdotes debían poder elegir su condición civil[1206]. Desde el punto de vista de la igualdad social, esta institución constituía un elemento disonante que era necesario eliminar. El protestantismo era en este sentido un referente válido, ya que sus ministros podían compaginar las actividades religiosas con una vida familiar normal[1207]. Precisamente dentro de la actividad proselitista que algunos de estos pastores desarrollaron en el país durante el Sexenio, éste sería uno de los argumentos más utilizados[1208]. Así pues, se consideraba una marca de identidad innecesaria en una sociedad teóricamente igualitaria. Muchos fueron los discursos de la época que incidieron en este aspecto, aunque los escritos anticlericales de Roque Barcia destacan especialmente. En algunos de ellos expresa la necesidad de "que los clérigos papales se casen como los demás hombres", precisamente porque todos eran iguales, del mismo modo que debían renunciar "al fuero canónico, a la autoridad, al subsidio del Estado" y también pagar "contribución por las ganancias de su oficio"[1209]. Junto a los argumentos que inciden en la igualdad, Barcia señala que el celibato constituía una trasgresión del "derecho de la naturaleza, contra el cual no puede valer ningún mandamiento de una

---

[1206] La erradicación del celibato fue también una de las reivindicaciones del sacerdote José García Mora para su "Iglesia Cristiana Liberal". Vid. DROCHON, P.: « Une curé «liberal» sous la Revolution de 1868…", En LIDA, C.E. y ZAVALA, I. *Revolución de 1868. Historia, Pensamiento y Literatura,* pág. 280

[1207] MENÉNDEZ PELAYO se referirá precisamente a la escasa incidencia del movimiento evangélico en España en los siguientes términos": "el protestantismo no es en España más que la religión de los curas que se casan", en *Historia de los heterodoxos....,* pp. 790-791.

[1208] Por ejemplo en uno de los mensajes propagandísticos que el pastor Duncan Shaw lanzaba a los cordobeses se alude al celibato en los siguientes términos: "En lo que no tienen fe ni creen es en la infalibilidad del obispo de Roma, conocido como el Padre Santo; ni creen tampoco en que sea representante de Dios Todo Poderoso en la tierra. Los muchos hijos nacidos de estos Pontífices, como demuestran las casas Borgia, Barberini, Colluna y otras muchas, patentizan claramente que son tan hombres como los demás, expuestos como todos a errores". En A.S.V. F.A.N.M. Caja. 462. Tit. II, Rub. 37, f. 500

[1209] BARCÍA, R.: *Teoría del Infierno o la Ley de la Vida,* Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1869, pág. 215.

religión”[1210]. En su obra dedicada a Pío IX fundamenta su necesaria erradicación en los siguientes términos:

“Santísimo padre, no hay salvación posible para el clero de Roma, ni para vuestra santidad, aunque seáis el papa reinante. El celibato, esa castidad bárbara violenta, fingida, es una de dos cosas: o la corrupción de las costumbres, o el exterminio del género humano. Ese celibato es la depravación que mataría al cristianismo si el cristianismo pudiera matarse (...), esa castidad, ora homicida, ora depravada, es un enemigo mortal del Salvador del mundo”[1211]

Otros prohombres de la Revolución, como Fernando Garrido, abordaron igualmente el tema del celibato considerando que “no es bueno para la Iglesia ni tampoco para la pureza de la religión”[1212].

Ya en el ámbito propiamente alicantino, el espiritista Antonio del Espino incluía la eliminación de este precepto clerical entre las reformas necesarias para regenerar al clero:

“Reformas, reformas que limpien el comedero de los pájaros negros que tanto perjuicio nos hacen. Separación completa y radical de la iglesia y del Estado; abolición de todo culto público; que el Estado reconozca en el sacerdote, cuando se quiera casar a un ciudadano libre que aspira a ejercer un derecho sacratísimo que existe en todos los hombres; corrección completa de los abusos, etc. que comete esta clase de gente, cubierta hasta hoy con el manto de la hipocresía”[1213]

Junto a la visión regeneradora en torno a esta cuestión confluían otros elementos con un carácter más antropológico y de larga tradición en el imaginario colectivo. Desde esta perspectiva el celibato es considerado como una “costumbre insólita que presenta al sacerdocio como “una casta separada del resto de la sociedad”, que favorece desviaciones sexuales y el adulterio, pasando a formar parte del romancero popular[1214]. Aunque no eran habituales, lo cierto es que las alteraciones de esta norma tenían gran repercusión en la comunidad. En este sentido resultan muy interesantes las aportaciones de Manuel Delgado que incide en la percepción social ante el obligado voto de

[1210] BARCÍA, R.: *El Evangelio del pueblo,* Imprenta Manuel Galiano, Madrid, 1868, pág. 25
[1211] BARCÍA, R.: *Cartas a su Santidad Pio Nono,....* 9 y10
[1212] GARRIDO, F.: *La Restauración Teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros, días,* Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1872, pág. 253
[1213] “Energía democrática”, publicado en *El Municipio,* del 29 de marzo de 1873

castidad, especialmente entre la población masculina que lo conceptuaba como una amenaza para "la estabilidad de las lealtades femeninas"[1215].

Los periódicos del momento se hicieron eco de las controversias suscitadas sobre esta cuestión siguiendo dos argumentaciones distintas, aunque coincidentes en un mismo diagnóstico: las nefasta incidencia del voto de castidad en la conducta moral del clero y su necesaria erradicación. La primera adopta una posición crítica y a la vez reformista ante dicho instituto. El protestantismo y el matrimonio celebrado por el carmelita francés Jacinto Loyson el 3 de septiembre de 1872 se presentan como ejemplos de que una reforma en ese sentido resultaba viable. Especialmente éste último centró la atención de la prensa que auguraba en el vecino país un comportamiento similar para algunos sacerdotes[1216]. Ya un año antes *El Eco de Alicante,* publicaba la "Alocución del padre Jacinto", donde éste se refería a un cristianismo sepultado bajo "las formas opresivas y corrompidas de que lo han revestido", lo cual repercute en un pueblo que permanece "sin religión y sin moral". En el mismo texto se alude a un "cisma latente" en el seno de la Iglesia, planteando el interrogante de si "el siglo XIX tendrá su reforma católica, como el siglo XVI tuvo su reforma protestante". En este contexto sitúa al celibato obligatorio como "una llaga del corazón", como una "institución sin entrañas y casi siempre sin moralidad". Afirma que "los pueblos que creen ver en él el ideal exclusivo de la perfección, desconocen la santidad de la vida conyugal y rebajando la familia en provecho del claustro hacen de él el refugio de las almas vulgares"[1217].

El segundo tipo de argumentaciones aparece profusamente representado en los periódicos de carácter progresista. Aunque podían vindicar la erradicación del voto de castidad obligado, normalmente no adoptaban, como en el caso anterior, la forma de una crítica sistemática al clero para justificar su regeneración, sino que más bien incidían en situaciones puntuales, presentadas en muchas ocasiones en un tono irónico. Se trata de "pecados

---

[1214] CHADWIC, O.: *Società e Pensiero laico,* pág. 137
[1215] DELGADO, M.: *Las palabras de otro hombre,* pág. 32
[1216] El periódico alicantino *La Tertulia,* informa sobre el evento en su número del 14 de septiembre de 1872. Este mismo periódico informa en su número del 25 de septiembre sobre la celebración de un "congreso de Católicos Viejos" en Colonia, al cual pensaba asistir el exfraile Jacinto y donde debía discutirse el matrimonio y los eclesiásticos"
[1217] 11 de febrero de 1872

particulares" de gran repercusión en la opinión pública, pero que "no afectarán al conjunto". Las críticas se basan en una serie de ideas estereotipadas arraigadas profundamente en la conciencia colectiva[1218]. Así por ejemplo *El Comercio,* a raíz del asesinato del gobernador de Burgos y de "las muchas prisiones" realizadas entre las "gentes de viso", comenta particularmente la detención del tesorero, a quien tras una exhaustiva búsqueda se le encontró en "una casa que hay cerca del Campo Santo llamada de *Las Adoratrices,* que es lo mismo que *Arrepentidas* que todo el mundo conoce y cualquiera comprende con solo fijarse en el nombre". En ese lugar estaba "a altas horas de la noche el señor canónigo tesorero, don Felix Martínez rodeado de aquellas infelices"[1219]. En octubre de 1872 *El Municipio* publicaba en su gacetilla "La muerte dulce", en la que destaca un hecho protagonizado por el prior de los Escolapios de Puigcerdá, al que califica como "un sacerdote casto y puro, como la generalidad de los célibes *ad maiorem Dei gloriam!!"*. El cura "murió en el lecho de una monja del convento que existe en aquella población". La noticia es descrita por el periódico en los siguientes términos:

"Ignoramos la clase de enfermedad que le arrebataría la existencia, encontrándose el cadáver precisamente en el citado lecho; aunque sí comprendemos el cuidado y el cariño que sentiría la pobre monja viendo extinguirse la vida de otro ser, cual ella consagrado a Dios. La caridad cristiana que a todo alcanza, debía asistir con solícito afán al que en medio del infortunio, tenía el inmenso consuelo de morir postrado en el puro lecho de una esposa del señor. Vuelva al polvo de que ha salido y sea la tierra ligera al que se sometió voluntariamente a las *privaciones* todas de la vida material, fija su mirada en el cielo. No nos extraña la muerte providencial de este *católico,* acaecida para arrojar un solemne mentís contra el clero hipócrita que defiende el celibato, con el fin santo de tener más libertad de acción y menos deberes que cumplir"[1220]

[1218] CARO BAROJA, *Introducción a una Historia Contemporánea del Anticlericalismo Español,* Istmo, Madrid, 1980, pp. 14 y 77

[1219] "Horrores de Burgos", en el número del 2 de febrero de 1869

[1220] *La Revolución,* en sus números del 15 y 17 de julio publicó la noticia de que en un convento de Madrid se descubrió una "comunicación secreta directa entre la habitación de un señor sacerdote y el claustro de las religiosas, lo cual obligó a levantar un acta que debe hallarse en manos de la primera autoridad civil de Madrid". En relación a este turbio asunto fue destituido el capellán del convento, Diego Navarro Alonso que para defender su honor y denunciar la grave injusticia cometida con su persona, al ser despojado de dicho cargo dirigió un escrito a *La Correspondencia* que a su vez también publicaría *La Revelación* y que evidencia la morbosidad que despertaban estos temas: "He considerado como una torpe injusticia y como una torpe arbitrariedad la orden que me comunicó la abadesa de La Latina para lanzarme de mi habitación, para que quedara solo en ella el nuevo capellán que lo era de las monjas procedentes del Caballero de Gracia, Don Antonio Millán. He reclamado en vano contra ese despojo a las autoridades eclesiásticas (...). Muchos días antes de haberme comunicado la orden de abandonar mi

El mismo periódico desea un "buen viaje" a un "pajarraco negro que hacía gorgoritos en cierto teatro clerical" y que se había "fugado al África con una nueva sultana dejando en el mayor abandono a su antigua odalisca y a sus numerosos pequeñuelos", limpiando "de alhajas a la madre de sus hijos". Invoca a la "misericordia nea" e insta a "los beatos" para que respondan sobre un "asunto tan horroroso"[1221].

Las acusaciones de pederastia no eran habituales pero adquirían igualmente una gran repercusión en la prensa. Los "abusos de clérigos que el decoro no permite nombrar"[1222], abandonan la ironía y adoptan un aire muy duro contra este tipo desviaciones, "crímenes de los que a penas puede hablarse por lo repugnantes que son"[1223] o "feos delitos" que señala *La Revolución* refiriéndose concretamente al "cometido tiempo atrás por uno de los hermanos de la casa de la caridad contra la persona de un pobre niño". El periódico no encuentra "términos bastante enérgicos con que condenar la brutalidad del hermano". Añade que es seguro que "el dichoso *hermano* llevaría a todas partes el rosario en la mano y que pasaría probablemente por un santo. ¡Cuantos santos habrá por el estilo!"[1224].

La inmoralidad del clero en materia sexual también se hacia extensiva a la existencia de las amas o mujeres que convivían sin excesivos tapujos con eclesiásticos. Esta cuestión permitió a muchos periódicos progresistas criticar las incoherencias derivadas de la doble moral clerical. *La República Española* por ejemplo, manifiesta que "los curas de todos los pueblos de España siguen

---

habitación, observé con grandísimo asombro y no menor sorpresa, que el nuevo capellán, Don Antonio Millán, se introducía en las habitaciones de las monjas por una puertecita secreta, de que yo no tenía conocimiento alguno por estar perfectamente disimulada y oculta (....). Las visitas del precitado Millán a las monjas tenían lugar a altas horas de la noche (...). Por esta causa me resistí a acceder a las órdenes y amenazas del vicario eclesiástico y del secretario arzobispal, que me exigían las licencias si yo continuaba en mi propósito (de no abandonar el convento) y me ofrecían conservármelas y darme un curato si me prestaba a complacerles". Por su parte Enrique Rodríguez Solís, que actuaba como corresponsal para el citado periódico denunciaba en el número del 11 de febrero de 1870 otros dos sucesos en sendo conventos. En uno de ellos se afirma que veintitrés monjas del Convento de San Plácido de Madrid, confesaron haber tratado con el diablo", mientras que en el otro se han encontrado "huesos de niños recién nacidos".El citado corresponsal añade que estos hechos han obligado a adoptar severas medidas espirituales, como por ejemplo impedir la entrada de frailes jóvenes"

[1221] *El Municipio,* 23 de marzo de 1873

[1222] Se trata de un comentario hecho por *La Revelación,* realizado a raíz de un suceso acontecido en Valencia del que no dan más detalles. En el número del 5 de diciembre de 1872

[1223] *El Comercio* del 7 de arroz de 1869 se refiere a un cura que "se llevó seducida a la muralla a una niña de cuatro o cinco años" en Badajoz.

[1224] 23 de abril de 1869

predicando rabiosamente contra el matrimonio civil y asegurando, a todo el que tiene paciencia para oírles, que todo el que se case civilmente está condenado y arderá sin remisión en los infiernos, durante la eternidad. ¡Déjeme usted que me horrorice!.¡Y sin embargo, no hay noticia de que ni un solo cura se haya separado de su ama!"[1225]. Igualmente *La Revolución,* aprovecha su Gacetilla para insertar sueltos que aluden a la relación de amas y curas como el siguiente:

> "-Chico, créeme, debajo de la sotana de Antón hay muchas *virtudes*
> -No hombre, no hay más que una, pero es la morena más graciosa...."[1226]

En algunas ocasiones se refieren a curas carlistas. En ellos el lema "Dios, patria, rey" y su especial apego al catolicismo más ultramontano ofrecía una mayor capacidad de contraste entre estas conductas irregulares y el supuesto ideal de castidad que propugnaba la Iglesia para sus miembros[1227]. Roque Barcia, en este mismo periódico, comenta este tema citando un "proverbio del marqués de Santillana que dice: para que encuentres mujer honrada, búscala lejos de donde hay faldas"[1228].

Las alusiones a sacerdotes que vivían a espaldas del voto de castidad, al que supuestamente se encontraban sujetos, no es exclusiva de los periódicos. La libertad de prensa vigente permitía que también en el campo literario apareciesen comentarios en este sentido. Una obra teatral estrenada en 1873, cuya trama se desarrolla en la ciudad de Alicante, incluye un pasaje muy elocuente en torno al tema. Narra con una clara intención propagandística la defensa de la ciudad por parte de republicanos "respetables" ante los ataques de los insurrectos cantonales. En la caracterización que el autor hace del clero resume su ideario religioso-político, encuadrado en un cristianismo primitivo frente a los tradicionales atributos del clero "malo":

[1225] 24 de septiembre de 1870
[1226] 14 de febrero de 1869
[1227] -"El ama del cura" Según noticias que encuentro en los periódicos con uno de los curas que mandaban las partidas carlistas, iba un sujeto *chiquitín y gordito* que ejercía sobre el mucha influencia. -¿Quién sería ese sujeto gordito y chiquitín?. Ya lo sé: *el ama.*
"Anuncio: Un *ama* de cura, pernil quebrado en la última intentona carlista, solicita entrar en el cuartel de inválidos, pues su *señor,* la ha despachado por no estar *íntegra"* (22 de septiembre de 1870)
[1228] "Una solución capital", 22 de abril de 1869

“Oficial: Corren tras un sacristán...

- Jefe: Qué veo! Á matarle van!

-Turba: Muera!

-Sacristán: (corriendo) Á ver quien me ampara!

-Ofic: Quietos, no hay que asesinar.

-Jefe: Deteneos... yo lo mando

Dime por qué te persiguen.

-Sacristán: Porque en este mundo bárbaro

los que la hacen no la pagan

y yo que no la hago....pago.

-Jefe: Vamos, explícate aprisa,

que aunque un momento ha cesado

el fuego, es para empezar

con más violencia acaso.

-Sacristán: Pues yo soy un sacristán

liberal, republicano.

-Pueblo: Mentira!

Hombre 1º: Lleva sotana.

-Sacristán: Pues aunque lleve sotana

soy más liberal que tú,

y al punto voy a probarlo.

tengo un tío que es canónigo,

aunque dicen más de cuatro

que no es tío, es otra cosa

que por respeto me callo;

como el tío, o lo que sea,

es un cura, y me ha criado...

no a sus pechos....ya se entiende....

especies no cofundamos;

me dijo: «vas a ser cura, »

y me enseñó latinajos (...)

porque he estudiado a los curas,

entre los que hay bueno y malo;

pero como de los últimos

hay más, vi, pues soy cristiano,

que hay en ellos egoísmo,

y que nunca han practicado

las verdaderas doctrinas

del que murió en el Calvario,

del Hombre-Dios, del que fue

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

el primer republicano;
el que vino rey del orbe
vino al mundo en un establo,
fue de los pobres el consuelo,
y murió crucificado
por darnos la libertad
en el leño sacrosanto.
Y yo que admiro ese ejemplo,
Y a obispos y padres santos
Veo ir en ricos coches
Orgullo torpe ostentando,
Digo para mi: Vosotros
Perdéis al género humano! (...)
Creo en la religión de arriba,
No en la de abajo.
Y aunque vestido de cuervo
Y por cuervos enseñado,
He sido cuervo por fuerza,
Pero soy republicano!"[1229]

Es lógico que el progresismo utilizara la discordancia entre la castidad obligada y las conductas de sacerdotes que vivían ajenos a esta norma para criticar al clero y exigir su reforma de acuerdo con el ideal evangélico que propugnaban. Por otra parte la existencia de "sobrinos/as" de curas no era excepcional y estaba muy arraigada en el imaginario popular . Pero cabe preguntarse cómo reaccionaba la propia Iglesia ante las denuncias de corrupción de su clero. ¿Se consideraban estos comportamientos como una amenaza para el prestigio social de la Institución?.

La información que nos proporcionan las fuentes eclesiásticas muestra que la conducta del clero en materia sexual seguía las mismas pautas que la llamada "doble moral burguesa", es decir, las irregularidades solo se convertían en problemáticas cuando afloraban a la opinión pública. En este caso eran consideradas como excepciones. Así lo manifiesta el arzobispo de Valencia al señalar que "los defectos de éste o aquel, dado el caso de que existan, no pueden reflejar contra la clase no contra el sacerdocio"[1230]. Sin

[1229] DON JUAN DE ALBA: *La Cruz Roja en Alicante,* Alonso Gullón, Madrid, 1873, pp.10-13
[1230] *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia,* (1869)

embargo cuando se dirige a la sociedad, éste aire condescendiente desaparece presentando "el vicio y la corrupción" como uno de los grandes "lastres del siglo", diagnosticando una "enfermedad moral" en el género humano que justifica precisamente la celebración del Concilio Vaticano "para examinar detenidamente la enfermedad y sus causas, para aplicar los remedios y curar al enfermo, para provecho de las familias y de las sociedades"[1231]

Esta información evidencia asimismo que el anticlericalismo centrado en las alteraciones del voto de castidad, presente en la mayor parte de diarios progresistas, no era gratuito. La nunciatura de Madrid registra en el período que nos ocupa cartas de particulares procedentes de varios puntos del país que denuncian comportamientos en este sentido. Así lo manifiesta por ejemplo Francisco García que informa al nuncio sobre la situación del clero en Málaga. Afirma que "unos viven como casados, otros con queridas, hay canónigos en esta catedral de Málaga que tienen en su casa una serralla, otros de la misma clase las pasean públicamente con los niños de la mano. No hace mucho que dos mujeres dentro de la catedral dieron un escándalo por uno de los canónigos". Otros se dedican a perder a "hijas de familias honradas" e incluso frecuentan "diariamente casas públicas". Incluso los hay "metidos en el pecado de sodomía". El autor de esta carta, tras indicar que "son muy pocos" los sacerdotes que "creen en sus predicciones", observa que la consecuencia social más importante derivada de estos comportamientos es que "el pueblo pierde sus creencias". Por tanto, haciendo patente su propia situación, señala que si "los señores sacerdotes estuvieran casados, la hija de este honrado anciano no estaría deshonrada y toda su familia"[1232]. También en Almería aparece una relación de cargos que esta vez adquieren nombre propio con

[1231] *Carta Pastoral del Excelentísimo e Ilustrísimo Señor Arzobispo de Valencia al clero y fieles de su Diócesis.* (ante la convocatoria del Concilio Vaticano). ASV. FNAM. Caja 466, Tit. V. Rub. 24, ff. 587-599. En la correspondencia analizada, contrasta la actitud del obispo de Orihuela con el de Valencia o Segorbe, ante la celebración del citado Concilio. El primero, además de esta pastoral, manifestaba al nuncio su preocupación por asistir al Concilio y dejar su diócesis en una "época tan anormal como triste, tan incierta , como penosa" (22 de marzo de 1869). Mientras que el segundo se ofrece a disposición de "la Comisión encargada en Roma de preparar las materias para el Concilio General" (9 de febrero de 1869), aunque en noviembre de ese año aducía causas de salud para justificar su imposibilidad de acudir. En cambio no existe ninguna misiva o pastoral del obispo de Orihuela, entre esta documentación, que aluda a su preocupación por el citado evento excepto una breve nota en la que agradece al nuncio su ofrecimiento de alojamiento, indicándole que se alojará por su cuenta" (noviembre de 1869). Tit. V, Rub. 24, ff. 575, 602, 616 y626

[1232] ASV. FNAM. Caja 465, Tit. IV, Rub. 37, f. 1443, sin fecha

Rafael Hernández, "tesorero de la Catedral que visitaba con frecuencia la casa de Dª X, a consecuencia de cuya visita el marido de dicha señora se separó de ella, sin que por eso aquel se separase de su trato, antes al contrario, haciéndolo más frecuente y más escandaloso y teniendo con posterioridad a su separación la Dª X varios hijos". Junto a esta conducta inmoral, también se acusa a este tesorero de malversación de fondos ya que "habiendo recibido la cantidad de ciento ocho mil y pico de reales para aplicarlos en misas por el alma de Doña Juan María Díaz del Corral, sólo lo hizo de diez y ocho mil"[1233].

Nuestra diócesis no fue una excepción. Aunque la prensa no destaca especialmente comportamientos discordantes en este sentido, se constata su existencia y no precisamente entre curas parroquianos. En este caso las acusaciones sobre una vida privada poco acorde con el modelo sacerdotal que propugnaba la propia Iglesia incidieron sobre la más alta dignidad eclesiástica de la diócesis, cuyas "costumbres" no trascenderían sin embargo a los periódicos. En el epígrafe precedente hemos visto que la figura de Pedro María Cubero recibió un buen trato por parte de este medio. Fue elogiado por su actitud tolerante reflejada en las circulares dirigidas a su clero, instándole a que no se involucrara en las luchas políticas, lo cual se interpretó como una aceptación tácita de la de la nueva situación política derivada de la revolución.

Como señalábamos anteriormente el Vaticano barajó la posibilidad de elevar a Cubero a la mitra de la diócesis de Sevilla. A raíz de ello fueron enviadas a la nunciatura de Madrid cartas de legos, eclesiásticos e incluso de algunos familiares del obispo denunciando su conducta inmoral, tanto antes de ser obispo como después de alcanzar la dignidad orcelitana. La primer de ellas fue suscrita por Pedro Vázquez de la Torre desde Córdoba. Su "amor al catolicismo y su conciencia le obligan" a informar al nuncio y "darle la opinión que aquí merece D. Pedro Cubero, Obispo de Orihuela de quien tanto se habla con motivo del Arzobispado de Sevilla vacante". Según Vázquez "éste señor antes de ser obispo vivió públicamente amancebado con una mujer casada de quien públicamente tuvo hijos que hoy se nombran con su apellido Cubero por todas las gentes del país". Por tanto considera que "su promoción a Sevilla sería una gran deshonra para la Iglesia, una afrenta para la moral pública y una mancha para la Santa Sede y para esa nunciatura". Para erradicar cualquier

[1233] *Ibidem,* Caja 468, Tit. VII Rub. 29, ff. 694-697

sospecha de enemistad u otras razones personales insta al nuncio a que pregunte "sobre estos extremos y con la debida precaución al obispo de Córdoba, al rector del seminario y al cura de Doña Mónica de éste obispado", añadiendo que "también esta enterado de todo el arzobispo de Valencia". Finaliza la misiva recalcando su carácter confidencial, ya que su autor afirma ser "amigo personal del señor Cubero a quien debía favores, por eso me valgo de mi mismo sin confianza a escribiente"[1234]. Vázquez, envió una nueva carta en septiembre, insistiendo en el tema ante lo que parecía un nombramiento inminente. En ella afirma que "todos los clérigos amancebados y deshonestos de esta diócesis están de enhorabuena con las noticias que corren de la promoción del de Orihuela a arzobispo de Sevilla. Cuentan en él con un apoyo seguro contra las disposiciones de este prelado". Añade que su iniciativa no es la única ya que "en vista de la seguridad de las resoluciones sobre este punto, muchas personas piadosas hacen rogativas porque no venga de arzobispo y algunos hasta escriben a Roma sobre los inconvenientes de que venga"[1235].

Según el testimonio de Antonia Arnalte, viuda de Quiros, la vida disoluta del obispo se agudizó en Orihuela. En una carta dirigida a Bianchi, declara "tomar la pluma llena de dolor para denunciar a usted a este señor obispo, como así me lo manda mi padre confesor". Antonia espera que "le reprenda sobre el amancebamiento que tiene con Doña Teresa Roche de esta ciudad". Pero las acusaciones de esta mujer no sólo se circunscriben a la supuesta alteración del voto del castidad sino también a una conducta inmoral en materia económica. Le acusa igualmente de apropiarse de los fondos destinados a "la reparación de templos y de la parte del palacio que quiere ceder a la citada Doña Teresa por una finca que linda con el", que lógicamente pertenece a esa señora. Parece ser que hasta el momento "los canónigos habían impedido este escándalo, pero si usted no mete mano ya no lo podrán impedir". Concluye afirmando que "las lujurias del señor obispo son muy celebradas y son muchas las almas que se pierden en esta ciudad"[1236].

[1234] ASV. FNAM. Caja 467, Tit. VI, Rúbrica 66, ff. 1520 (agosto "víspera de Nuestra Señora", 1876)
[1235] Se despide señalando una afección nerviosa que otros días le impide escribir", en *Ibidem,* f. 1522
[1236] Antonia Arnalte finaliza su misiva poniéndose ella misma y su casa a disposición del nuncio para cualquier otro informe que pudiera requerir. En *Ibidem,* f. 1535, (23 de febrero de 1876)

La propia Isabel Cubero, hermana del obispo, intervino en el asunto, sin reparar en críticas hacia la conducta de su hermano. Se dirigía a Bianchi en los siguientes términos:

"Muy señor mío, por Dios y por su madre santísima que haga porque mi hermano el obispo de Orihuela, D. Pedro Cubero, no dé más escándalos con el amancebamiento que tiene con la señora Teresa. Aquí también lo está dando y muy grande con los hijos que tubo antes de ser obispo. A sus parientes no les socorre y se lo manda todo y públicamente a sus hijos y a sus nietos. Ustamos abergonzados y le hemos escrito barias veses al arzobispo de Valencia, pero en balde porque no ha hecho nada. Por Dios Sr. Nunsio, por la salvación de su provresita alma[1237].

El párroco sevillano J. M. Mirete también contribuiría con su testimonio a que Pedro Cubero no fuese preconizado al arzobispado hispalense. Se dirigió al nuncio tras haberse enterado por los periódicos "con gran sorpresa y no menos sentimiento" de que éste hombre pensaba ocupar la silla arzobispal". Esa noticia propició que "como sacerdote, como párroco y como hijo de aquel país no pudiera más que estremecerse y aún derramar lágrimas al contemplar el destino fatal a que se vería condenada la Silla de San Isidoro y San Leandro". En caso de que Cubero la ocupase, se haría realidad un viejo proverbio que afirmaba que "la silla de Sevilla está condenada a estar viuda o mal casada". Suplica al nuncio que "tome informes de ese obispo" para comprobar que su preconización significaría "la peste, el castigo del cielo, las últimas calamidades, aunque fuese verdad que el gobierno había puesto los ojos en ese indigno prelado para ocupar esta silla". Se refiere a "su vida privada durante el pontificado de Orihuela", como algo inenarrable y casi imposible de "prestar asenso". Afirma que al obispo de Orihuela "se le han conocido dos concubinatos; la una, una tal Lucia, de oficio posadera, y la otra una tal Doña Teresa Puig. Esto es tan cierto que hasta los niños lo saben. La mejor parte de su clero se ha visto obligado a emigrar por no estar sujetos al capricho de un obispo que más que un obispo dicen que es un gitano". Supone el citado párroco que con todo lo escrito, el nuncio dispondrá de bastantes datos para

[1237] *Ibidem,* f. 1537 (junio de 1876)

“tomar los mejores informes y evitar la completa ruina moral de esta desgraciada Iglesia”[1238]

Todas estas cartas fueron remitidas por el nuncio al arzobispo de Valencia para que como superior de Cubero determinase la veracidad de la información que contenían. Parece que, como señala Isabel Cubero, el prelado Valentino era bastante reacio a tomar medidas. Barrio señalaba en su repuesta a Bianchi, en relación a esas cartas, no poder decir nada con ciencia propia, ni conocer a ninguno de los firmantes “pero mucho me han dicho y mucho he oído”. Disculpa su falta de determinación en el asunto por no atreverse a pedir informes sin una orden previa de la Nunciatura. Afirma que sólo conoce la petición de un permiso que el citado prelado pidió a su Santidad para vender ese palacio o parte de él y que la sagrada Congregación de Obispos y Regulares le pidió informes. Barrió contestó “que siendo esa clase de ventas por esa naturaleza grave no podía pedirla el obispo sin que hubiese precedido el consentimiento de su cabildo, según las disposiciones del Derecho”. Parece ser que a pesar de que el Cabildo se opuso, “el Sr. Obispo estaba en su idea”.

El desinterés de Barrio a la hora de juzgar a su sufragáneo quizás estuviese motivado por el hecho de que a él mismo se le imputaban irregularidades en su prelatura y particularmente el delito se simonía. Bajo las iniciales E.V.E. “un amigo de la Iglesia católica” enviaba en noviembre de 1869, una carta al nuncio en el que denunciaba el comportamiento del arzobispo. Este individuo atribuía los desvaríos revolucionarios en una “nación eminentemente católica” al comportamiento “de algunos obispos españoles y concretamente al arzobispo de Valencia que ha dado canonjías y beneficios eclesiásticos de la Diócesis a todos sus amigos, compinches, sin respetar los fueros de la justicia, ni los años de servicio”. Según esta misma carta se “llegaba a acumular destino a quien tenía ya otro” de forma que había “quien tenía, dos, tres y cuatro destinos a la vez con mejora de la dignidad eclesiástica”. No debería “extrañarnos que un gobierno laico haga tanto si un prelado, maestro de la fe y emporio de la virtud atropella en el fondo de su palacio tantas otras”. Este arzobispo no admite en audiencia “a nadie más que a los de su comitiva, a sus aduladores y farsantes y a los que gozaban en el mundo de una posición nobilitada, obedeciendo a hombres engreídos, sin

[1238] *Ibidem,* f. 1539 (16 de mayo de 1876)

antecedentes en sus carreras, sólo por ser sus amigos". Este "amigo" de la Iglesia concibe la situación del país como un castigo divino: "Dios se ha cansado y envía sus azotes a España, pues aunque el gobierno obre así han ido a la zaga antes otros y esto es en cierto modo un beneficio de la Divina Providencia, un correctivo para eliminar parte de las canonjías y beneficios catedrales", de forma que "todos quedarán iguales". Además también se imputa al prelado haber "hecho lo que ha querido" en las cátedras de los seminarios y "otros tantos amaños ejercidos". Por todo ello se le califica como uno de tantos "descalabrados engendros" existentes entre el episcopado, siendo una desgracia que quienes "debieran acopiar sujetos de virtud y ciencia para el servicio de la Iglesia, se entreguen en tan rastreros propósitos, colocando a sus clientes para que coman del turrón"[1239].

Ante la insistencia del nuncio que reiteraría al arzobispo la gravedad "de este negocio", con el cual no se puede obrar con precipitación, pero tampoco "puede ponerse a parte y entregarlo todo al olvido"[1240], la indolencia de Barrio dejaría paso a una mayor implicación en el asunto. A instancias de la nunciatura, encargó un informe al jesuita Antonio Zarandona. El tono empleado por el jesuita evidencia que dicho encargo no era de su gusto, aludiendo a la dificultad que implicaba proporcionar datos en ese sentido. Sin embargo éstos resultaron concluyentes. Efectivamente constata que "en otro tiempo, hará cosa de algunos años, no muchos, había una señora que no ha mucho murió, quien según se decía se ingería en todos los negocios del pobre señor y públicamente se veían en él actos de predilección hacia ella. Mucho dio que hablar y aún no está extinguido el recuerdo, porque a veces el pueblo hace mención de ello". Zarandona señala "francamente que por lo que toca a su vida privada nada se sabe en la actualidad: lo de antes lo he dicho". En cuanto a las acusaciones que hacían referencia a que "ejercía con poco celo su dignidad", el jesuita indica que "no se permiten fácilmente ejercicios ni se facilitan a los más necesitados. Años hace que el clero los ha hecho". Además alude a que "sus conversaciones abundan en ideas del día, manteniéndolas, no pocas veces, con aquellos que piensan de parecido modo". Su ministerio pastoral tampoco salió muy bien parado ya que Antonio Zarandona indica que "son poco

[1239] ASV. FNAM. Caja 462, Carpeta 3052, f. 1485
[1240] ASV. FNAM. Caja 467, Tit. VI, Rúbrica 66, f. 1536 (es un borrador)

atendidas en lo espiritual las religiosas" y en cuanto a los monasterios "los hay que han pedido la vida en común y no se concede por ahora, aún cuando antes se haya establecido en otro convento". Finaliza la misiva refiriéndose a la cura de almas, que califica como "muy decaída" [1241].

La profusa información sobre la vida privada del prelado determinaría que finalmente Cubero acabara sus días como obispo de Orihuela. La misiva de Bianchi al Cardenal Antonelli fue concluyente. En ella incluía la información de Zarandona, añadiendo otros datos que incidían igualmente en comportamientos incorrectos y que aludían por ejemplo al matrimonio acordado entre una hija de "la indicada señora con un sobrino del obispo"[1242].

Como señalábamos anteriormente en ninguno de los diarios analizados del Sexenio aparece mención alguna a la vida privada del obispo o acusaciones relacionadas con actividades fraudulentas en materia económica. Tampoco en años posteriores se observa ningún elemento que permita constatar nada en este sentido. El presbítero Gonzalo Vidal Tur en sus apuntes biográficos sobre Cubero, lógicamente tampoco aborda estos aspectos de su vida personal ni de su ideología política. Este "venerable prelado", cuyo pontificado "transcurrió en medio de días aciagos y lastimosos tiempos; tiempos y días que se vanagloriaban en zaherir y ultrajar a la Iglesia, acusándola de perniciosa a la cultura, puesto que, según aquellos calumniadores liberales la fe era la opresora de la razón, y la caridad una hipócrita antigualla", era según el presbítero un dechado de "moralidad y de ilustración". De su obispado destaca, entre otras cosas, la edificación de templos, mejoras en los conventos de religiosas y la completa transformación de los dos palacios episcopales de Orihuela y Cox[1243], lo cual indica que finalmente el obispo lograría hacer valer sus intereses sobre los del cabildo a la hora de "transformar" el mencionado palacio.

Cuando murió la prensa en general exaltó su figura. Incluso el periódico madrileño *El Imparcial,* se hacia eco de su perdida. La información que nos proporciona se refiere a su actitud ante la política, insistiendo al igual que hemos visto en el apartado anterior, en su talante conciliador. En la reseña que

---

[1241] *Ibidem,* f. 1539 (12 de noviembre de 1876)
[1242] *Ibidem,* Caja 467, Rub. VI, ff. 1526-1529 (Traducción propia)
[1243] VIDAL TUR, G.: *Un Obispado Español. El de Orihuela-Alicante.* Diputación provincial de Alicante, 1961, T.I, pp. 432,434, 440

realiza el citado periódico se le califica como virtuoso sacerdote, pero también como "político discreto", en "cuyos discursos se siente (cosa rara en nuestros tiempos) palpitar la fe más inquebrantable y entera y ese espíritu de mansedumbre, de caridad, de tolerancia que tan bien cuadra en los ministros de la religión". Así pues, en su "espíritu generoso la intransigencia del creyente se unía a su carácter conciliador"[1244].

El alicantino *Eco de la Provincia* informa que "los periódicos de esta capital, sin distinción de matices políticos", comentaron ampliamente la muerte "del que fue nuestro dignísimo prelado"[1245]. *El Constitucional* le describe como "virtuoso prelado, modelo de caridad cristiana". Los redactores de *La Unión Democrática,* "aunque no siempre juzgados con imparcialidad en punto a creencias, enviaban su sentido pésame a la respetable familia de S. I.". *El Graduador,* afirmaba haber recibido la "infausta noticia de haber fallecido el que fue M.I. y digno obispo de ésta diócesis"[1246]. Sin embargo éste último parece que no pudo evitar la tentación de publicar un comentario muy significativo que puede estar relacionado con lo apuntado anteriormente en torno a la vida privada de Cubero. En su sección "Correspondencia particular" el diario describe "los oficios de difuntos por el eterno descanso del alma" del obispo refiriéndose a la comitiva que acompañaba al cadáver después de su salida de la catedral en los siguientes términos:

> "El panorama que ofrecía éste último acto, visto de cualquier punto elevado era magnífico. Multitud de bellas y elegantes damas, tanto forasteras como oriolanas transitaban por las calles. El que fue digno director espiritual de esta de esta diócesis, deja los más gratos recuerdos en la ciudad orcelitana y muy especialmente a su señor sobrino D. Atanasio, pues el ilustre tío que acaba de perder era muy rico. A algunos, que parecen se curan mucho de los bienes terrenales, les he oído exclamar: ¡Quién fuera D. Atanasio!"[1247].

Estos dos apartados dedicados a las pautas de conducta y las actitudes del clero nos han permitido acercarnos a la cuestión del anticlericalismo desde una perspectiva distinta. No tanto como un mero producto de la revolución sino como una corriente de pensamiento y un instrumento utilizado con plena

[1244] *El Eco de la Provincia,* 13 de noviembre de 1881
[1245] En su número del 12 de noviembre de 1881
[1246] Todas estas referencias fueron publicadas el 11 de noviembre de 1881
[1247] *El Graduador,* 15 de noviembre de 1881

conciencia. Durante el Sexenio sirvió para canalizar el ideal secularizador, de modo que a pesar de la aparente intrascendencia que lo vinculaba a épocas pasadas, en pocas ocasiones fue empleado de forma gratuita. La información sobre eclesiásticos permitiría presentar modelos de comportamiento. Existía por tanto un clero malo y uno clero bueno, ambos objeto y producto respectivamente de la regeneración que pretendía imprimir a la vida del país la revolución. Dentro de la configuración de estos perfiles la figura de Cubero resulta muy representativa, tanto desde el punto de vista de su talante político templado, como de su privacidad.

Un primer elemento que nos aportan los datos manejados nos acerca a una personalidad llena de contradicciones en contra de la imagen uniforme que pretendía ofrecer la Iglesia respecto a su clero Se trata de un personaje sumamente complejo cuyo perfil presenta numerosas aristas. La prensa revolucionaria elogió su tolerancia ideológica y sin embargo obvió en un momento en que existía libertad de prensa y en el que la conducta de otros eclesiásticos fue denunciada sin ningún tipo de miramientos su conducta personal. Como han puesto de manifiesto los datos presentados sobre su vida privada, ésta era lo suficientemente escabrosa y conocida públicamente como para que fuera objeto de los ataques anticlericales más furibundos. Hubiera constituido un excelente filón para quienes propugnaban la necesaria reforma del clero, empezando por la crítica al celibato, pasando por unas operaciones económicas de dudosa legalidad relacionadas con el palacio episcopal y terminando por la hipocresía derivada de la doble moral que hacía hincapié en el carácter sagrado del ministerio del sacerdocio bajo el que subyacía una vida privada poco acorde con esa sacralidad. Sin embargo ni en la prensa local, ni en la nacional aparece referencia alguna en este sentido. ¿Existía quizás una acuerdo tácito?, ¿prevalecía para el progresismo la tolerancia ideológica de Cubero sobre su vida “disoluta”?. A nuestro juicio los revolucionarios septembrinos no incidieron en este caso en la crítica anticlerical al uso precisamente porque el obispo no se mostró beligerante ni combativo en materia política. Aunque Cubero no fue un eclesiástico liberal, al menos públicamente, su comportamiento y la influencia sobre el clero de la diócesis no se dirigió nunca a promover una actitud combativa hacia el orden establecido

por la revolución. Teniendo en cuenta que Orihuela y su entorno constituían un foco especialmente conflictivo por su tradicional vinculación con el carlismo y también la posición de otros prelados españoles -entre los que se encuentra el arzobispo de Valencia- contrarios y muy combativos con la nueva situación política derivada de 1868, es hasta cierto punto lógico que se llegara a ese acuerdo tácito a la hora de encubrir la privacidad episcopal. En este sentido, aunque no podamos concluir nada definitivo, sí se constata al igual que en otros apartados del trabajo, el doblete del progresismo septembrino en materia de mentalidades: el idealismo romántico revolucionario que derriba el orden vigente para establecer los cimientos de un nuevo país, junto a una visión más pragmática que a pesar de proclamar reiteradamente la necesaria regeneración eclesiástica contempla a la Iglesia como una aliada frente a la temida desestabilización social.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

III. EL ESPIRITISMO: UNA ALTERNATIVA AL CATOLICISMO

Las alternativas a la religión católica, con un Corpus ideológico perfectamente delimitado, no fueron frecuentes en el Sexenio en Alicante. Fuera del ámbito de las confesiones religiosas, reservado prácticamente a los protestantes, únicamente destaca el espiritismo, con un arraigo en la ciudad muy importante y que llegaría a tener su propio órgano de expresión, la revista *La Revelación.* A lo largo de nuestro trabajo ya hemos hecho varias referencias a esta corriente de pensamiento. Sus representantes compartían el ideario progresista. No todos los republicanos adoptaron las doctrinas de Kardec, pero la mayor parte de los integrantes de la *Sociedad de Estudios Psicológicos de Alicante* eran afines al republicanismo o militantes y ocuparon puestos relevantes en la vida política y social de la ciudad.

Los fundamentos del espiritismo no estaban ordenados sistemáticamente. Sus seguidores huían de doctrinas y normativas que les pudiesen equiparar con otra confesión contrapuesta a la católica. Uno de sus puntos fuertes era precisamente la ausencia de dogma. Por tanto sus escritos reflejan un pensamiento ecléctico, difícil de definir, que integraba componentes científicos y religiosos sobre una base regeneracionista y cristiana. Encuentra por tanto su correlato en otros aspectos de la vida cultural, social y política descritos a hasta el momento: proyecto de regeneración social en el plano teórico y diagnósticos difusos en torno a su modernización. Así pues, antes de acercarnos a la incidencia del espiritismo en la ciudad y al perfil de algunos de sus representantes más destacados conviene conocer los antecedentes y las diversas corrientes de pensamiento que lo integran. Para ello es necesario detenerse en primer lugar en los planteamientos generales del ideario espiritista para pasar posteriormente a analizar la interpretación, aplicación y repercusiones de ese ideario en el espiritismo alicantino.

III.1. La religión sin dogma

Las obras de Allan Kardec, fundador del espiritismo, fueron el referente obligado para los espiritistas españoles y por ende para los alicantinos. Tras

asistir a una sesión espiritista en 1855 decidió establecer un corpus ideológico propio a partir de "un código moral universal, sin distinción de culto"[1248]. Sus doctrinas se sustentaban en la existencia de espíritus que durante un tiempo (la vida en la tierra) se encuentran atrapados por una "envoltura material perecedera", hasta que la muerte les permite obtener la libertad. Así pues, el cuerpo material, el alma inmaterial y el periespíritu o conexión entre ambos constituyen la verdadera naturaleza del hombre. El cuerpo etéreo, libre tras la muerte, puede hacerse visible a través de apariciones. Pero hay que tener en cuenta que no todos los espíritus son iguales, en inteligencia, instrucción o moral. Ellos también tienen sus propio periplo depurador, de modo que las sucesivas encarnaciones les permiten alcanzar la perfección. Así pues, existen espíritus superiores que encarnan los principios del cristianismo. Según el grado de instrucción y moralidad del médium que propicie las apariciones, éstos se manifestarán o no. En sus comunicaciones "proceden con extrema prudencia; y no abordan las grandes cuestiones de la doctrina sino gradualmente, a medida que la inteligencia es apta para comprender verdades de un orden más elevado". La publicación alicantina *La Revelación* justifica esta prudencia aduciendo que "no se ha presentado por completo toda la doctrina porque no la hubieran comprendido la mayor parte de los hombres; y muchos en su gran atraso intelectual, no estando convenientemente preparados, se hubieran impresionado mal, se hubiesen asustado y esto hubiese sido un gran obstáculo para su propagación". Los entes superiores esperan a que la humanidad esté "más adelantada moral e intelectualmente y en aptitud de recibirlas"[1249]. Sin embargo, según estas mismas doctrinas, también existen "espíritus ligeros" o "poco adelantados" que "importándoles poco la verdad, contestan a todo; por esta razón, sobre todas la preguntas prematuras, siempre hay respuestas contradictorias"[1250]. En una de sus "obras póstumas", dictadas desde el más allá, Kardec reflexiona sobre la reencarnación y alude a ellos como moral e intelectualmente inferiores, asimilándolos a "personas muy ignorantes en ciertas cosas". También existen espíritus "más inteligentes que buenos que se complacen en adular las

[1248] KARDEC, A.: *El Evangelio, según el espiritismo,* Humanitats, Barcelona, 1992, pág.8
[1249] En su número del 30 de agosto de 1873
[1250] KARDEC, A.: *El Evangelio...*, pág. 18

preocupaciones de los hombres; cuyo deseo es mantenerles en la ignorancia bajo las apariencias de desear instruirles". Todos estos "tipos" de seres inmateriales, al igual que los hombres, conviven formando "grupos, familias, que vienen a ser lo que las naciones entre nosotros, cuyos individuos sacan sus ideas del centro donde se encuentren"[1251].

Sin embargo para que un corpus ideológico de estas características tuviera consistencia teórica no era suficiente con presentar su faceta práctica, en la cual subyace especialmente la idea de unos espíritus que se manifestaban de forma caprichosa. Era necesario el respaldo de un sistema filosófico para dotar al espiritismo de una proyección más amplia, con capacidad de instituirse en instrumento de regeneración social. Kardec y sus seguidores insisten en muchos de sus escritos en que su "sistema filosófico" no es nuevo. Establecen sus anclajes históricos en Sócrates y Platón, a los que considera como precursores de la idea cristiana y del espiritismo, porque "las grandes ideas nunca se desarrollan súbitamente"; ellos ya "presintieron la doctrina cristiana"[1252].

A partir de estos elementos generales es difícil definir y sobre todo percibir como era entendido el espiritismo entre los hombres del 68. Además del contacto con los espíritus y de un supuesto entronque filosófico esta corriente de pensamiento pretendía trascender el ámbito religioso para alcanzar el nivel de "doctrina filosófica que tiene consecuencias religiosas", tocando "forzosamente las bases fundamentales de todas las religiones: Dios, el alma y la vida futura". Sin embargo, sus partidarios no quisieron en ningún momento presentarse como "una religión constituida, dado que no tiene culto, rito, ni templo y que entre sus adeptos, ninguno ha tomado ni recibido título de sacerdote o sumo sacerdote". En realidad se es espiritista "por el solo hecho de simpatizar con los principios de la doctrina y de conformar a ella su conducto.

[1251] "Reflexiones sobre la reencarnación", en *La Revelación,* 15 de agosto de 1873

[1252] "Sócrates lo mismo que Cristo, no escribió o al menos no ha dejado ningún escrito; lo mismo que él, murió como los criminales, víctima del fanatismo, por haber atacado las creencias vulgares y por haber sobrepuesto la virtud real a la hipocresía y a las formas externas, en una palabra por haber combatido las preocupaciones religiosas. Así como Jesús fue acusado por los fariseos de corromper al pueblo con sus enseñanzas, también fue Sócrates acusado por los fariseos de su tiempo (...). A los que acaso viesen en este paralelo una como profanación y pretendieran que no hay paridad entre la doctrina de un pagano y la de Cristo, contestaremos que la de Sócrates no era pagana, puesto que tenía por objeto combatir el paganismo; que la doctrina de Jesús, más completa y más depurada que la de Sócrates, no pierde nada en la comparación (...) estos son hechos históricos que no pueden negarse", KARDEC, A.: *El Evangelio...,* Pág. 28 y 29

Es una opinión como otra cualquiera, que cada uno tiene el derecho de profesar". Por ello el espiritismo "proclama la libertad de conciencia como un derecho natural, y la reclama para los suyos como para todo el mundo. Respeta todas las convicciones sinceras pidiendo para sí la reciprocidad". Con estos principios combate lógicamente "el principio de la fe ciega, pues exige del hombre la abdicación de su propio juicio y dice que toda fe impuesta carece de raíz". No se impone, sino que "quiere ser libremente y por convicción aceptado" y "no procura separar a nadie de sus convicciones religiosas; no se dirige a los que tienen una fe que les basta, sino a los que, no estando satisfechos de lo que les ha dado, buscan algo mejor"[1253]. Sin proponérselo una de las definiciones más acertadas del espiritismo nos la ofrece José Huertas Lozano, un "exespiritista" arrepentido, que escribió una obra para atacar a los seguidores de Kardec en todos sus frentes, presentando su doctrina como un fraude ante la sociedad. Huertas hace referencia a conceptos como libertad y tolerancia para explicar su difusión social. Considera que el librepensamiento "es un gran tronco del que nacen muchas ramas", cuyo punto común es "un decidido espíritu de contradicción al catolicismo romano". Así, a la sombra del librepensamiento "viven numerosas escuelas, siendo una de las más importantes el espiritismo"[1254]

III.1.1. Puntos de confrontación entre el espiritismo y otras formas de pensamiento

Menéndez Pelayo incluyó en su lista de heterodoxias al espiritismo sin exponer de forma pormenorizada los principales puntos de confrontación entre esta escuela y el pensamiento conservador, sino más bien recurriendo a la crítica destructiva. Define genéricamente la doctrina como aquella que aspira a la comunicación directa e inmediata con los espíritus buenos o malos, por medio de ciertas prácticas teúrgicas. Aunque habla de prácticas mágicas, "vulgarísimas en todas las edades", atribuye al movimiento cierta originalidad: "haber enlazado con la doctrina de la transmigración de las almas y con ciertas hipótesis astronómicas, de donde ha venido a resultar una doctrina burdamente

[1253] "Breve contestación a los detractores del espiritismo" (obra póstuma), *La Revelación,* 15 de agosto de 1873
[1254] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pág. 79.

filosófica, cuyos cánones son la pluralidad de mundos habitados, la pluralidad de existencias del hombre, la reencarnación de las almas, y la negación de la eternidad de las penas. Hay pues en el espiritismo una parte especulativa y una parte teórica, una superstición y una especie de sistema demonológico". Añade que "no han de confundirse con el espiritismo otros procedimientos sin doctrina (el magnetismo animal, el mesmerismo, el sonambulismo, etc.) que ordinariamente andan mezclados con él". Hasta aquí, aunque queda patente la animadversión de Don Marcelino hacia los espiritistas, este fragmento semeja una definición. Sin embargo tras exponer algunos elementos de su estructura organizativa, principales obras espiritistas y revistas que se publican en el país, entra de lleno en la descalificación sistemática. Se refiere al espiritismo como "padrón de ignorancia y de barbarie, verdadera secta de monomaniáticos y alucinados, afrenta de la civilización en que se alberga, parodia inepta de la filosofía y de la ciencia". Presenta esta doctrina con una carácter eminentemente combativo cuyo único objetivo sería atacar sistemáticamente al catolicismo. En este sentido afirma que el Espiritismo nunca se ha presentado en España con el modesto carácter de superstición popular o de fiesta recreativa, sino con pretensiones dogmáticas y abierta hostilidad a la Iglesia; por donde viene a ser uno de los centros más eficaces de propaganda anticatólica"[1255].

Aunque es innegable la confrontación con el catolicismo, la mayor parte de las publicaciones espiritistas denotan un esfuerzo por diluir esa militancia anticatólica a través de largas disquisiciones basadas en la refutación ordenada y razonada. Uno de los autores que mejor ha sistematizado los principios espiritistas fue Benigno Pallol en su *Condensación del Espiritismo*[1256]. Su publicación fue algo posterior al período objeto de estudio, pero constituye una excelente muestra sobre el significado de este movimiento en varias vertientes: doctrinal, proselitista y también en su relación con otras corrientes de pensamiento y especialmente con las religiones positivas. El modo sintético en el que se exponen esos principios es bastante indicativo en torno a su ecumenismo ya que se adaptaría, según el propio autor, a las características del supuesto receptor: la "numerosa clase obrera", que agobiada por el exceso

[1255] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos ...,* pp. 815 y 821
[1256] esta obra se publicó en Madrid, en 1892.

de trabajo mal retribuido, no puede emplear su dinero ni su tiempo en obras y estudios que requieren mucho gasto y no poca reflexión"[1257].

La obra destaca como principios fundamentales que distinguen "esencialmente esta doctrina de todas las demás", a "la reencarnación y comunicación del espíritu" apoyándose en elementos como la existencia de Dios, del alma inmortal, la comunicación constante de los espíritus, la pluralidad de existencias y de mundos habitados, "de todo lo cual se desprende, como ley invariable y eterna, el progreso indefinido"[1258]. ¿Según estos principios cuales serían los puntos de fricción más significativos respecto a otros pensamientos o doctrinas?. Los espiritistas, como hemos señalado anteriormente, eran partidarios de insertar en sus publicaciones "interminables controversias públicas" para explicar su ideario y rebatir los ataques de sus detractores[1259]. En este sentido los materialistas y la Iglesia católica estuvieron en su punto de mira.

III.1.1.1. Espiritismo y materialismo

A diferencia de las controversias que mantuvieron espiritismo y catolicismo, no contamos con textos materialistas que ataquen directamente al espiritismo como tal. En el caso concreto de los escritos de un materialista convencido como Suñer y Capdevila, no aparecen referencias explícitas al espiritismo, aunque evidentemente su rechazo hacia cualquier noción deísta y metafísica incluía a los seguidores de Kardec[1260]. En su folleto *Dios,* editado en 1869 queda patente esta aversión en numerosas ocasiones. En cambio, los espiritistas sí utilizaron al materialismo en sus controversias, lo cual les permitiría exponer más claramente sus doctrinas. Ellos consideraban

[1257] PALLOL, B.: "Introducción", *Condensación del Espiritismo,* Biblioteca de *La Irradiación,* Madrid, 1892. Aunque JOSÉ RAFAEL ABASCAL Y SAINZ DE LA MAZA, en su obra *Espiritistas andaluces en el siglo XIX,* Muñoz Moya y Montraveta editores, Brenes (Sevilla), 1990, pág. 154, señala que muchos espiritistas no tenían afán de proselitismo, sino que su verdadero objetivo era "mantener a todo trance sus principios y doctrinas a través de la controversia", lo cierto es que no sólo esta obra, sino muchos de los artículos *publicados* en revistas espiritistas demuestran que esta corriente de pensamiento buscaba además lograr el mayor número de adeptos posible, si bien es cierto el tema de las controversias religiosas.
[1258] PALLOL, B: *Condensación ...,* pp. 19–20.
[1259] ABASCAL, J. R.: *Espiritistas andaluces ...,* pág. 76
[1260] *La Revelación,* del 15 de mayo de 1873 hace referencia a una controversia pública que materialistas y espiritistas mantuvieron en Madrid. Entre quienes representaban al materialismo se encontraba precisamente Suñer y Capdevila. Como veremos posteriormente al centrar la cuestión en el espiritismo alicantino, Suñer y Capdevila, no se molestó en refutar al espiritismo previa lectura de algunas de las obras más representativas de la escuela.

inconcebible una sociedad sin religión. Partiendo de este presupuesto aluden al uso de la razón y la ciencia en sus discursos, pero siempre en concordancia con la idea religiosa. Desde el punto de vista escatológico, el espiritismo concibe una continuidad del alma "más allá del sepulcro", mientras que los materialistas:

> "fundándose en la apariencia, niegan el principio inteligente a todas las criaturas que no forman el reino animal; esto es, no conceden la individualidad ni la conciencia susceptible de perfeccionarse más que a una porción limitadísima de seres, siendo el restante un inmenso cúmulo de cosas insensibles, sin destino propio, muertas para si mismas (...). Según el materialismo en el momento de la muerte "disgrégase el alma, y sus partes, perdida la individualidad, van a constituir otros cuerpos, a nutrir y a alimentar otros seres".[1261]

Aunque existen algunos puntos de encuentro, como por ejemplo la teoría de la evolución de las especies, las diferencias son abismales. Mientras los materialistas circunscriben dicha evolución a la vida orgánica, los espiritistas la prolongan a aquello que ellos consideran como "ser inteligente", lo cual significa que el alma también se encuentra sujeta a una evolución tras la vida en la tierra. Frente a la contundente frase de Francisco Suñer afirmando que Dios "no cabe en la ciencia", los espiritistas, representados por otro médico, el doctor Anastasio García López, afirman que "han llegado los tiempos en que la enseñanza de Cristo reciba su complemento, dejando la ciencia de ser exclusivamente materialista y aceptando el elemento espiritual, y en que a su vez la religión deje de rechazar las leyes orgánicas inmutables de la materia, apoyándose la una en la otra para que la religión no sea desmentida a cada paso"[1262].

Fuera del ámbito científico las únicas concordancias entre unos y otros se refieren a la animadversión compartida hacia la Iglesia católica. Como afirma Florencio Luis Parreño: "el materialismo, señores, forma la antítesis del católico rancio", pero también "niega la existencia del alma, la de Dios, porque todo para él es naturaleza y por obra de su perturbado cerebro hace a la última creador del universo y exclama: sólo tengo una vida, cuando esta termine

[1261] PALLOL, B.: *Condensación...,* pág. 20
[1262] GARCÍA LÓPEZ, A.: *Exposición y defensa de las verdades fundamentales del Espiritismo,* Imprenta Sebastián Cerezo, Salamanca, 1872, pág. 28

acabó todo para mi. Cree por consiguiente como el católico que el hombre habita una sola vez en la tierra". Reiterando la descalificación considera que el "razonamiento" materialista, "aun cuando antitético del que expone el católico, es menos lógico aún, por la razón sin duda que he dicho antes, porque su cerebro está perturbado"[1263]. Sin embargo, los materialistas en muchas ocasiones obviaban en su críticas a esta institución para centrarse directamente en la idea de Dios. Como afirma Suñer y Capdevila: "la crueldad del cura tiene su causa y explicación en Dios. He aquí porque más que la guerra al sacerdote yo hago la guerra Dios[1264].

Uno de los puntos clave que distingue ambos idearios se centra en las consecuencias sociales derivadas de la ausencia de creencias religiosas. "Mientras el espiritismo, dilata el campo de la solidaridad, el materialismo lo reduce a las mezquinas proporciones de la existencia efímera de un hombre. La trueca en un deber social sin raíces, sin más sanción que la buena voluntad y el interés personal del momento, la convierte en una teoría, en una máxima filosófica que por nada es impuesta"[1265]. La escuela materialista cierra el paso a la abstracción deísta, basándose exclusivamente en la experiencia. De ello no hace derivar ninguna catástrofe social. Un pasaje de *Dios*, aborda precisamente este aspecto. Ante las adversidades de la vida no recurre a una resignación sumisa, en espera de una vida mejor en el más allá, sino que apela a una resignación estoica:

[1263] Conferencia pronunciada en el Círculo Magnetológico-Espiritista de Madrid, el día 5 de marzo de 1870 sobre el tema "¿Llena el espíritu cumplidamente su misión sobre la tierra en una encarnación, o bien sigue progresando después de la muerte del cuerpo en diferentes encarnaciones y mundos?", publicado en *La Revelación,* num. 1, 20 de enero de 1874

[1264] SUÑER Y CAPDEVILA, *Dios...,* cap. VIII. Esto no significa que no atacase al clero con un talante, recurriendo incluso a los viejos tópicos de corrupción clerical: ¿Habéis pensado con atención en el confesionario?. Es una capilla sombría, dentro de una garita más sombría aún, se sienta un hombre más sombrío que la capilla y la garita. Es un personaje desconocido para aquél que va a depositar en él sus culpas; que os recibe murmurando unas palabras que por ser ininteligibles y por las circunstancias del lugar y del propósito infunden miedo. Le contáis lo que os viene a mano para salir del paso. Si sois hombre os despide pronto, más si sois mujer y mujer joven y hermosa, os retiene, os entretiene, o mejor, hace o procura que vosotros le entretengáis. Que hablen las mujeres y digan , como, cuando, en donde oyeron las primera palabras que hirieron el sentimiento de su castidad y su pureza. Yo os aseguro que mis hijas, que no van nunca a la iglesia, menos se arrimarán jamás al confesionario. Yo que las guardo y las educo con tan exquisito recato, no quiero que se sonrojen de vergüenza a la primera indagaciones del cura. Queden para vosotros, varones maduros, la lectura y la conversación de lo hombres que escriben y hablan como el autor de la *Llave de oro",* en cap. XV

[1265] "Expiaciones colectivas" (obras póstumas) de Allan Kardec publicado en *La Revelación,* nº, 1, 20 de enero de 1874

"Nacemos, vivimos, morimos, en la tierra, que dista de la luna setenta mil leguas, que dista del sol treinta y ocho mil, que dista de las estrellas millones de millones (...) Entre tanto gocemos de todos nuestros sentidos en este momento pasajero y triste nuestro en la medida de nuestra salud. El placer natural, justo y legítimo, acrecienta las fuerzas, en vez de deprimirlas; serena el entendimiento, en vez de enturbiarle, purifica el corazón, en vez de envilecerlo. Seamos sensualistas de todos los goces delicados, sin exceptuar uno. Respiremos la dicha con anhelo, con ardor (..). Todo por el placer, y todo para el placer. Más si por nuestra desventura, la desventura es la ausencia de lo bello y de lo bueno, viéramos perderse una a una nuestras alegrías presentes, o desvanecerse una a una las esperanzas de nuestras alegrías futuras, aceptemos la desgracia con corazón entero, y sepamos resistir con fuerza poderosa el cruel dolor y la fiera adversidad. Primero sensualistas: después estoicos. He aquí la doctrina, he aquí la filosofía, he aquí la religión"[1266]

BIBLIOTECA VIRTUAL

Los espiritistas no pueden pensar en una sociedad sin religión. De la ausencia de creencias religiosas sólo cabría prever la "desesperanza en una vida futura" y por tanto, el triunfo de la violencia y el desorden vista "la desigualdad social presente". Esta idea nos proporciona alguna pista sobre la situación de los espiritistas en la escala social. Esencialmente eran burgueses, que a pesar de propugnar el interclasismo en aras de una supuesta regeneración social, al igual que hacían los republicanos desde el ámbito político, temían el desbordamiento de la revolución popular:

"Bajo la bandera del materialismo los hombres (si son consecuentes con sus doctrinas), impulsados por el instinto de conservación y rendidos al desenfreno del goce, son verdaderos enemigos que tiran a matarse; porque habiendo sido con ellos injusta su madre tierra, dándoles fortuna diferente y sintiendo la necesidad irresistible de gozar en breve (tanto que termina en el sepulcro), se arrojan en la pelea ansiosos y febriles con la resolución desesperada de arrancar al poderoso, en el único momento que les ofrece la vida, una dicha que no podrán gozar pasado aquel segundo. Y esto es lógico dadas las premisas del materialismo. Ser polvo ayer, y tener la certidumbre de serlo mañana. (...) Debemos confesar que a la hora presente el materialismo impera en el mundo; un triste y fúnebre velo cubre las almas aletargadas (...). Mas el materialismo no puede ser permanente: no es un conjunto de principios emanados de la verdad (...), domina sólo en las épocas de transición"[1267] .

Paradójicamente la Iglesia católica y los espiritistas comparten las mismas ideas respecto al materialismo como pone de manifiesto el diario

[1266] SUÑER Y CAPDEVILA, F.: *Dios ...,* cap. XV.

"religioso-monárquico" *La Lealtad,* que se refiere al materialista como un ser "que sumergido en el fango de sus quimeras y placeres que vive cual si fuera eterna su existencia y apoyado en los goces materiales de este mundo, no abre ni una sola vez sus ojos a la luz superior que brilla en el fondo de su alma si quiera sea para indicarle de vez en cuando el próximo fin de sus días"[1268]

III.1.1.2. Espiritismo e Iglesia

Pero quizás el grado mayor de controversia espiritista se estableció con la Iglesia católica. Intentando ajustar siempre sus discursos a un talante tolerante y abierto al diálogo, los espiritistas se presentaban en sociedad como valedores de la reforma y la depuración de las costumbres, frente al oscurantismo y el embrutecimiento clerical. Culpaban a la Iglesia de promover la desigualdad social, al justificar el desequilibrio entre pobres y ricos como designio providencial, fomentando una actitud de resignación por parte de los menos favorecidos. Además criticaban su afán de exclusivismo y su intolerancia hacia otros cultos o idearios disidentes. La presencia de estas críticas será una constante en las publicaciones espiritistas y especialmente en la que concierne directamente a nuestro objeto de estudio. Por ello convendría intentar sistematizar cuales fueron los principales puntos de confrontación entre el espiritismo y el catolicismo. En este sentido existen dos obras que presentan de forma bastante clara ambas perspectivas. Por una parte, el folleto *Exposición y defensa de las verdades fundamentales del Espiritismo* escrito en 1872 por el médico Anastasio García López, habitual colaborador en *La Revelación.* En el frente católico destaca el eclesiástico Vicente Manterola, que en 1879 publicó *El Satanismo o sea la Cátedra de Satanás combatida desde la Cátedra del Espíritu Santo (Refutación de los errores de la escuela espiritista)*.

Antes de pasar a desglosar más detenidamente dichos puntos conviene incidir en el clima de crispación entre católicos y espiritistas. Una muestra clara de ello nos lo ofrece la prensa. El diario *El Municipio,* "órgano republicano federal de la provincia de Alicante", informa que el obispo de Osma, Pedro María Lagüera y Menezo, "mientras se celebraban las misas mayores en todas las parroquias de Soria" excomulgó a "todos los que lean, oigan leer o

[1267] PALLOL, *Condensación...,* pp. 20-42
[1268] En su número del 24 de febrero de 1868

propaguen el folleto" de García López. El periódico califica esta medida como contraproducente para la propia Iglesia: "el resultado ha sido que se ha vendido mucho mayor número de ejemplares del folleto, habiendo quedado enseguida agotada la segunda edición". A su juicio habría sido más acertado "escribir y publicar folleto contra folleto y hacer propaganda contra propaganda". Concluye el autor de la crónica calificando al "tal obispo" de "majadero"[1269]. El propio Anastasio García escribió su opúsculo para rebatir un folletín aparecido en el periódico carlista ¡*España con honra!,* en el que su autor equipara el hogar del médico con "las casas de prostitución, dando a estas la preferencia y asegurando que es mejor ir a ellas que a las reuniones espiritistas"[1270].

En general, pese a las reiteradas intenciones de rebatir ideas, conservando en todo momento el respeto hacia el adversario, apenas se mantuvieron las formas, especialmente por parte del clero más reaccionario. Ese es por ejemplo el caso de Vicente Manterola. En las primeras páginas de su obra expresa su intención de no "perder de vista aquella gran sentencia del maestro de los oradores sagrados, San Agustín: yo vengo a matar el error, pero amando sinceramente al que yerra"[1271], sin embargo, parece que sus buenas intenciones se esfuman a medida que aumentan sus páginas. En tono apocalíptico insta a que se contemple "con horror la descarnada figura del monstruo que pretende acariciarnos con simulada sonrisa para luego estrangularnos entre sus manos de hierro: el monstruo se llama *espiritismo,* inspiración nefanda de Satanás, que es el *padre de la materia*"[1272]. Y añade que "combatir esta secta sacrílega es combatir la gran mentira de Satanás. ¿Quién puede dudarlo?. La escuela espiritista es la cátedra de Satanás. Más claro: El espiritismo es el satanismo"[1273]. Así pues el espiritismo pasa a engrosar la fila de herejías que siempre han acechado a la Iglesia, entre las cuales sobresale el protestantismo. En este sentido alude precisamente a una alianza entre espiritismo y protestantismo, favoreciendo el primero los intereses

---

[1269] *EL Municipio,* 23 de marzo de 1873

[1270] El citado folletín fue escrito bajo el seudónimo de "Benito", con el título *La Cátedra de los curiosos , o el diablo haciendo comedias.* En GARCÍA LÍOPEZ, A.. *Exposición y defensa ....,* pág. 10

[1271] MANTEROLA, V.: *El Satanismo o sea la Cátedra de Satanás combatida desde la Cátedra del Espíritu Santo (Refutación de los errores de la escuela espiritista),* Tipografía de Espasa Hermanos y Salvat, Barcelona, 1879, pág. 8

[1272] *Ibidem,* 104

del segundo al recurrir igualmente al "libre examen". Una alianza que indefectiblemente lleva al "escepticismo"[1274]. Otro eclesiástico, el padre Palmés, también relaciona ambos conceptos, estableciendo más claramente cual era la naturaleza de este vínculo:

"(los espiritistas) con atrevimiento sin igual, que no se explica más que por su fanática ignorancia, entran en el campo de la teología, atreviéndose a atacar cualesquiera verdades dogmáticas, no precisamente con los argumentos de que suelen servirse los racionalistas y los incrédulos, sino a la manera como suelen hacerlo los protestantes, barajando a su talante textos bíblicos que intentan interpretar a su manera con la pretensión ridícula de que los católicos no saben interpretarlos. (llegan incluso) a lo que la mayor parte de los protestantes no se atreverían a hacer, es a saber, a citar de un modo inexacto lo textos de la Escritura y falsificar el mismo evangelio"[1275]

Huertas Lozano, en su etapa espiritista también alude a este vínculo. Recordando la época en que se dedicaba a hacer prosélitos para el espiritismo señala que siempre llevaba consigo una "Biblia de Valera, esto es, protestante", la cual le proporcionaba "pasajes numerosísimos, que interpretados según la necesidad, eran de gran valor". Además señala que hacia un gran efecto sobre la concurrencia, "llevar bajo el brazo semejante libro, llenos los márgenes de las hojas con notas y borrones, y con algunos registro de colores varios"[1276]

El talante de la Iglesia respecto al espiritismo resulta evidente si analizamos otros textos escritos por sacerdotes. Sirva de ejemplo la obra del jesuita Remigio Vilariño quien, al igual que Manterola, inicia sus comentarios afirmando que "la actitud de la Iglesia católica es muy prudente, y muy digna, como siempre. La Iglesia no ha declarado aún lo que piensa sobre la esencia de los fenómenos espiritistas. No ha dicho si son verdaderos o falsos, si son naturales o sobrenaturales, si se deben a Dios, a los demonios, a los *mediums*". Un párrafo más adelante ataca directamente a "las doctrinas

---

[1273] *Ibidem,* 114

[1274] *Ibidem,* 104. Esta idea es reiterada en otros pasajes de la obra. En la pp. 167 y 168, afirma que "el espiritismo en sus orígenes, procedimientos y fines ¿es por ventura otra cosa que protestantismo?". Ambos son "el eco de la palabra tratadora que ocasionó la caída de la primera pareja culpable"

[1275] PALMÉS, *Metafísica y espiritismo,* Labor, Barcelona, 1950, pág. 327. Este autor establece la relación entre el espiritismo y el protestantismo basándose en que Allan Kardec, "de padres católicos", fue sin embargo educado en un medio protestante del todo a propósito para desarrollar en él las dotes excepcionales de su natural fantástico", en pág. 367

[1276] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ....,* pág. 131

espiritistas, tan disparatadas, tan heréticas, tan perversas" y "las condena sin necesidad de definiciones, como manifiestamente opuestas al dogma católico y aún a la simple razón". Es más, "prohibe terminantemente a todos los fieles no sólo practicar el espiritismo, sino aún asistir a cualquier locución o manifestación espiritista", aunque "tengan aspecto de bondad o de piedad". Para Vilariño no puede estar más terminantemente prohibido y "con razón, porque fuera de todo lo que hemos dicho el espiritismo es la causa de gravísimos males", siendo uno de ellos la perturbación de "las mentes y las conciencias". Resulta especialmente grave en "los hombres desocupados y fútiles y en las mujeres sentimentales y vanas", que "en cuanto pican en la curiosidad de hablar con difuntos, corren peligro grande de dar en locuras y monomanías"[1277]

Entre los principales puntos de confrontación Iglesia- espiritismo, la ausencia de culto y sacerdotes constituía un primer punto de debate, ya que el espiritismo, además de vindicar una religiosidad interiorizada, criticaba en muchos ocasiones al aparato católico en clave anticlerical. Los espiritistas no se consideran seguidores de una nueva religión sino que afirmaban que su ideario "realiza todas las condiciones de un Consolador, pues no es una doctrina individual, no es una concepción humana, a ningún hombre puede señalársele como el fundador de ella". Esta doctrina expone "el cristianismo en toda su pureza primitiva y le despoja de todas las falsas interpretaciones que han hecho él", por tanto no se precisaban intermediarios a la hora contactar con Dios. Especialmente "el espiritista ilustrado no necesita ningún rito, de ningún culto externo, de ninguna religión positiva. Su templo es el universo (...), su culto el estudio de la creación, el cumplimiento de sus deberes para consigo y para con sus semejantes". Siguiendo estas premisas, "muchas cosas que el catolicismo manda observar como artículos de fe, dogmáticos y necesarios para la felicidad de la almas, el espiritismo las tiene como meras fórmulas, que las respeta en quien las practica, pero creyendo firmemente que no hacen falta. Tales son el bautismo, la confirmación, la confesión, la eucaristía y todos los sacramentos de la Iglesia, lo mismo que la misa, los rezos y las oraciones, cosas todas que a decir verdad, sirven más bien de medios para explotar a los

[1277] VILARIÑO, R.: *Masonería, espiritismo y teosofía,* El mensajero del corazón de Jesús, Bilbao, 1949, pp.38-39

hombres, y abusar de su ignorancia, poniendo a contribución sus bolsillos, que para mejorarlos". En una actitud claramente anticlerical consideran que estos ritos, ceremonias y solemnidades son precisamente los que "han dado y siguen dando elementos a los sacerdotes para saciar sus pasiones y ejercitar su inmoralidad, llevando los vicios y la perturbación al seno de la sociedad y de las familias". García López realiza un compendio de la corrupción clerical en todas sus facetas:

"La gran mayoría de los que se abrogaron el derecho de ser los representantes de Dios en la tierra, habiéndose distinguido por su ignorancia, por su soberbia y por sus crímenes; habiéndose manchado cien veces la silla de San Pedro con hombres crueles, asesinos, libertinos o incestuosos que se han sentado en ella; habiendo convertido la religión del Redentor en su mercancía, y los templos en bazares, vendiéndose los sacramentos, las oraciones , las misas, las indulgencias, inventando el purgatorio de donde esos embaucadores pretenden sacar las almas de los difuntos con arreglo al dinero que se les dé para ejercer esa industria, de la que tienen patente de invención; habiéndose convertido el confesionario en lugar de seducciones, llegando a ser peligroso para las inocentes jóvenes que se arrodillan a los pies de hombre lúbricos, que lo mismo respetan el templo que los lupanares, y siendo además la oficina del espionaje clerical para estar al corriente de la vida privada de las familias; y por último habiendo convertido las Iglesias en clubes furiosos, y en vez de predicar desde el púlpito la caridad y la fraternidad universal, se fomenta el odio, la venganza, el exterminio de los que no tengan las mismas opiniones que profesa esa oligarquía teocrática"[1278]

Desde el otro extremo la corrupción clerical era invisible a los ojos de la Iglesia. Lógicamente consideraba que los sacerdotes "son corazones de buen temple", "santos misioneros", "héroes que van a derramar su sangre ardiente y generosa" y que con "con su sangre amasan el lodo de sociedades degradadas, purificando aquel suelo". En cuanto a la importancia de los sacramentos, es interesante señalar la opinión expresada por el autor del *Satanismo* sobre el tema del matrimonio, su indisolubilidad y la idea de que el espiritismo propicia el "amor libre" bajo los supuestos designios de Cristo:

"Bastaría leer, siquiera rápidamente, la serie de monstruosos desatinos, que escribe Allan Kardec, acerca de la indisolubilidad del matrimonio y sobre el divorcio para que todo el mundo quedara plenamente convencido de que el inspirador de tales doctrinas no puede ser

[1278] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,*. pág. 17, 65, 30, 97 y 98

otro que Satanás (....): El matrimonio continuará subsistente mientras dure el amor entre los consortes: el día que ese sentimiento haya huido de sus corazones, por el hecho mismo de su desaparición, habrá cesado por completo todo vínculo conyugal. Y he aquí proclamado el *amor libre* con todas sus horrorosas consecuencias (...). Según Allan Kardec el mismo Jesucristo especifica el adulterio como causa bastante de repudio (...). Por mucho que progrese la humanidad, merced a las revelaciones de los espíritus, la doctrina de Jesucristo no transigirá jamás con las pasiones veleidosas de los casados que quieran recobrar su libertad antigua, sacudiendo el yugo conyugal a pretexto de que el amor había cesado"[1279].

El espiritismo cuestiona el monopolio eclesiástico en materia religiosa y moral, aunque sin rechazar totalmente al catolicismo. Al fagocitar todos aquellos elementos basados en la idea de Dios, de Jesús y del Evangelio, sus adeptos constituían una amenaza mayor para la Iglesia católica que los materialistas, cuyos presupuestos rechazaban cualquier noción religiosa. Además el espiritismo no estigmatizaba ninguna religión afirmando su compatibilidad con todos los cultos "siempre que estén basados en la idea de Dios y del Espíritu". Se define a sí mismo como "un cristianismo ampliado y perfeccionado, despojado de los absurdos y de todos los bastardeamientos que la Iglesia romana y todas las sectas disidentes introdujeron en la doctrina de Jesús". Llega incluso a exhortar a la Iglesia a conformar un frente común contra le materialismo y el ateísmo. Dicha institución no debería "ver un enemigo en el espiritismo", sino que tendría que acogerlo "como un auxiliar ilustrado y provisto de demostraciones irrecusables"[1280].

Vicente Manterola, confirma efectivamente en su obra la percepción que la Iglesia tenía sobre el espiritismo como una amenaza que "debería tomarse en serio". Señala que "los espiritistas enseñan doctrinas que no son propiedad de su símbolo, se apropian sistemas, admisibles unos, otros erróneos, tomados de tiempos muy anteriores al espiritismo moderno"[1281]. También el jesuita Palmés, hace hincapié en esta idea al apuntar que el espiritismo es una "doctrina acomodaticia" que "fácilmente se presta a legitimar cualquier clase de conducta desde el punto de vista moral y que no es más que un producto híbrido de las más clara ignorancia y de la más burda superstición". Y sentencia que es "absurdo e incoherente ese aglutinante universal de las

[1279] MANTEROLA, *El Satanismo ...,* pp. 7-8 y 241-245
[1280] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pp. 44 y 95

distintas partes de su construcción", calificando al "aparatoso edificio así construido más "funesto que el materialismo franco y sincero"[1282]. Con "sus pretensiones de ciencia moderna, no es más que una nueva edición, no corregida, pero si aumentada de errores que ya eran muy conocidos antes de la venida de Nuestro Señor Jesucristo"[1283].

En cuanto a referente moral único, vigente durante siglos, el catolicismo ha equiparado sistemáticamente la figura del disidente con la de un individuo inmoral. Éste epíteto se utiliza "no por haber dado palpables muestras de tal condición, sino por no aceptar las condiciones aceptadas de la moralidad"[1284]. Por tanto para la Iglesia quienes realizan prácticas espiritistas "tienden a la relajación de las costumbres, ocasionan discordias en la familias", promueven la "contumacia y rebeldía a la autoridad eclesiástica y el orgullo y la rebelión contra la civil" [1285]. Los presenta desde una doble óptica, dependiendo del tono adoptado en sus discursos. En unas ocasiones serían verdaderos herejes y en otras, considerando que su doctrina "ha excitado la risa", se refería a sus adeptos calificándolos de "pobres soñadores, cuyas revelaciones son parto de cerebros enfermizos que solo hallan cabida en imaginaciones calenturientas"[1286]. Como veremos posteriormente, los espiritistas intentaron fomentar entre sus adeptos, -al igual que otras corrientes consideradas heterodoxas-, "la practica rigurosa de la moralidad", siendo éste el "instrumento más adecuado de propaganda de cuestiones pertenecientes a órdenes filosóficos y científicos"[1287]. Si bien aceptaban que existían a su costa "charlatanes y embaucadores", intentaron en todo momento ofrecer la imagen del espiritismo como un movimiento con el noble fin de "practicar el bien, instruirse y adquirir algún perfeccionamiento moral"[1288]. Siguiendo las palabras

---

[1281] MANTEROLA, *El Satanismo ...,* pág. 10
[1282] PALMES, *Metafísica y espiritismo...,* pp. XV y 429
[1283] MANTEROLA, *El Satanismo ...,* pág. 16
[1284] SÁNCHEZ MARTÍNEZ, G.: *Guerra a Dios, a la Tisis y a los reyes. Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español,* Universidad Autónoma de Madrid, 1987, pág. 59
[1285] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pág. 49
[1286] MANTEROLA, *El Satanismo ...,* pág. 10
[1287] SÁNCHEZ MARTÍNEZ, G. *Guerra a Dios ...,* pág. 60
[1288] GARCÍA LÓPEZ, A.: *Exposición y defensa ...,* pág. 52.ABASCAL, J.R., *Los espiritistas andaluces ...,* pág. 79-80, afirma que su deseo de rigor y seriedad llegaba incluso a la forma de vestir o saludar: "gustaron mucho de ser vistos por los demás clientes de estos establecimientos (Cafés), como personas de máximo rigor y gravead. Vestían casi siempre de negro (cosa que algún chusco de la época atribuía "a que como estaban en relación con los muertos, les era necesario vestir luto permanente". Hablaban en voz

del propio Mesmer[1289], dictadas desde el más allá aceptaban "sin duda que puede haber charlatanes" que desprestigian su doctrina, pero "acaso no los hay en todas las ciencias? ¿Debe desterrarse la morfina de la farmacia, porque tal desgraciado se ha servido de ella para envenenarse? ¿Deben cerrarse las cátedras de medicina, porque alguno haya enseñado el error?"[1290].

El anquilosamiento eclesiástico ante los avances del progreso y la modernidad constituía otro elemento importante en la crítica del espiritismo hacia la iglesia. Al igual que en puntos anteriores este concepto es considerado como una ley invariable, que ha marcado la hora final para la Iglesia. Aunque los espiritistas no niegan que en otros tiempos tuvo una "una misión civilizadora", de la cual se había abusado a lo largo de los siglos, vaticinan el afianzamiento del cristianismo y la caída final de la "Iglesia romana cuya vida será muy breve ya, a pesar de que procura galvanizarse con el concilio ecuménico". A través de imágenes impactantes García López afirma en este sentido que "cuando la putridez se apodera de un cadáver ya no tiene poder el galvanismo para producir movimientos en sus músculos". Y entroncando directamente con el pensamiento progresista septembrino, habla de una "revolución moral", que "después de haberse estado elaborando durante diez y ocho siglos toca ya a su término para marcar una nueva era a la humanidad", porque "son los designios de Dios como una evolución de la ley del progreso" [1291].

Para el catolicismo esta ley también se convierte en objeto de debate. Manterola se lamenta en su obra de que después de diez y nueve siglos de Cristianismo, haya quien quiera retroceder a los ominosos tiempos de las supersticiones paganas en mengua del progreso alcanzado, gracias a la luz santa del evangelio", siendo el espiritismo "un anacronismo a la luz de la ciencia". Sin embargo muestra cierta satisfacción en afirmar que la Iglesia no "acomoda sus dogmas "a las exigencias de la época, ni templa la doctrina

---

baja y solemne, a veces, al pronunciarse algunas palabras (que los demás parroquianos no oían), todos se ponían de pié, en postura casi militar. En una palabra gustaban de impresionar a la concurrencia. En la calle cuando se saludaban se quitaban dos veces el sombrero". En cuanto a su talante serio, este mismo autor lo atribuye a la pretensión de "evitar toda superchería o manipulación para ellos fraudulenta", en pág. 243

[1289] Médico alemán que fue el creador de la teoría del magnetismo animal o mesmerismo y que vivió entre 1735-1815

[1290] "El sonambulismo prueba también la reencarnación" (Paris, 1864), publicado en *La Revelación,* nº47, del 15 de diciembre de 1873

según las corrientes del siglo". Critica también la aplicación que hacen los espiritistas de "la ley del progreso a las sucesivas reencarnaciones de que con tanta seriedad hablan". Esta creencia implicaría que "el alma humana no podría pasar descendiendo de categoría a ser el alma de un bruto, animando el cuerpo de un irracional"[1292].

Por ultimo tendríamos que hacer hincapié en el concepto del espiritismo como ciencia, en el que subyace la idea de conciliar razón y fe. En este sentido se presentan dos vertientes distintas. Por una parte, los espiritistas que siguiendo "el espíritu del siglo" valoran la ciencia como un "talismán"[1293] cuya mera aparición en un discurso o texto ofrece garantías de modernidad. Por otra, el espiritismo considerado en si mismo como una ciencia al igual que cualquier otra ciencia positiva. Así pues, vamos a encontrar en las publicaciones espiritistas numerosos artículos que hablan sobre geología, física o astronomía, combinadas con disertaciones sobre la fotografía de apariciones y manifestaciones de espíritus, así como explicaciones en torno a los fenómenos de sonambulismo y magnetismo. García López describe en términos algo confusos las funciones de la ciencia y su relación con el espiritismo:

"El espiritismo como ciencia da la clave para la solución de cuestiones de las ciencias naturales, porque es quien explica la fuerza que mueve la materia, y las leyes que rigen la fuerza. Los fenómenos que en otro tiempo se tenían por contrarios a las leyes naturales y que la Iglesia exigía se creyesen con una fe ciega sin pedir explicaciones, salen de la categoría del milagro y adquieren un carácter científico, como sucede por ejemplo con las apariciones de personas que ya no existen (...). El espiritismo ha traído la parte experimental al idealismo; y ha venido en esta época de materialismo e incredulidad, provocada especialmente por las exageraciones y los errores de las religiones positivas, para producir una reacción en sentido espiritualista y llamar la atención de los pensadores hacia el idealismo otra vez, pues despojado todo lo perteneciente al mundo espiritual de las preocupaciones de que le plagaron los dogmas religiosos, deja de ser rechazado por el hombre de ciencia. El racionalista ve que las grandes verdades de la tradición se colocan dentro de su criterio; y se allana el camino para la multitud, que no puede, ya por falta de capacidad, ya de preparación suficiente elevar su

[1291] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pp. 18, 28 y 95
[1292] MANTEROLA, *El Satanismo ...,* pp. 9, 54 y 133
[1293] "Las religiones que hasta hoy han sido incompatibles con la ciencia caerán en el descrédito de los siglos venideros, e inspirarán al hombre lo que inspira siempre el abuso y la intransigencia, ese talismán que el hombre conquista a fuerza de estudios y de experiencia". Declaraciones de "un espíritu", a través del médium J. Pérez, publicadas en *La Revelación,* nº46, del 30 de noviembre de 1873

inteligencia a la esfera de las abstracciones y de los estudios metafísicos, consiguiendo llegue con facilidad a la ciencia del espíritu [1294].

Esta confusa relación entre espiritismo-ciencia o espiritismo-religión provocó discrepancias incluso entre algunos espiritistas. En este sentido José Huerves expone la importancia de la ciencia en el espiritismo, llegando a cuestionar el propio nombre dado a esta corriente de pensamiento. Afirma que el "espiritismo no debería llamarse así porque pretende algo más que estudiar el espíritu y sus adeptos aspiran a conocer y dominar el universo mundo". Los propios espíritus, a través de *mediums* , se manifestaron en contra de estas pretensiones señalando que "la ciencia como tal es incompetente, para fallar la cuestión del espiritismo". Desde su perspectiva "etérea" critican el uso excesivo del referente científico realizado por muchos adeptos culpándoles de haber convertido al espiritismo en blanco de ataques:

"Amigos míos, dejad que os de un consejo, porque vosotros marcháis sobre un terreno nuevo, y si seguís la ruta que os enseño no os perderéis. Se os ha dicho una cosa que es mucha verdad y queremos recordárosla. Es que el espiritismo sólo es moral y no debe salirse de los límites de la filosofía, ni un solo paso, si no quiere caer en el dominio de la curiosidad. Déjese a un lado las cuestiones de ciencias, la misión de los espíritus no es el resolverlas ahorrándose el trabajo de la investigación, sino el de procurar hacernos mejores, porque de este modo es como avanzaréis realmente (...). Se han burlado de las mesas giratorias, nunca se burlarán de la filosofía, de la sabiduría y de la caridad que brillan en las comunicaciones formales"[1295].

Los espiritistas consideraban que la rémora eclesiástica al desarrollo científico procedía fundamentalmente del clero, la mayoría de cuyos representantes eran "ignorantes" que "se aterran de los adelantos de las ciencias y se espeluznan ante un portentoso descubrimiento o ante una sublime concepción del genio". Los que "tienen el ridículo privilegio de vestirse de negro", lanzan continuamente "su anatema contra la razón y contra el invento"[1296]. Pero también ellos se convirtieron en el blanco de los ataques católicos. Vicente Manterola afirma en su mencionada obra que cuando abría

[1294] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pp. 93-94
[1295] JESUITA BLANCO: *La Filosofía, las ciencias y el hombre. Kardec y los Kardecianos,* Madrid, 1985, pp. 11-13

un libro espiritista y leía "en alta voz, deseando saber qué filosofía es tan sublime, tan alta como esta redactada por espíritus llamados *superiores*, que vienen a iluminar los oscuros horizontes de la ciencia", únicamente se encontraba "con una decepción horrible", preguntándose "como es posible equiparar una supuesta "filosofía espiritista" con "un manual compendiado de preguntas y respuestas y una especie de catecismo insensato de las extravagancias más ridículas"[1297]. Declara compadecer "profundamente al desdichado escritor que se ha permitido repetir la vulgaridad sacrílega de que mientras la humanidad adelanta, la religión se empeña en sostener viejos errores, tanto en materia espiritual como en materia científica". El divorcio entre religión y ciencia es un elemento del pasado. "Hoy ya no es posible reproducir las bufonadas de Voltaire. Hace un siglo se dijo que había en efecto antagonismos irreconciliables entre la revelación y la ciencia y muchos lo creyeron. Quien hoy pretendiera defender en serio esa tesis justamente abandonada por los sabios, merecería un dictado poco envidiable"[1298].

Uno de los objetos de ataque preferidos por los detractores del espiritismo, no era tanto el deseo de concordar razón y fe, sino su consideración como ciencia, especialmente patente en los sesiones donde se invocaban a los espíritus o donde se experimentaba en torno a fenómenos de sonambulismo y magnetismo. El jesuita Palmés, decano y profesor de derecho y psicología, escribió una obra casi exclusivamente dedicada a rebatir la "pseudociencia" que propugnaban los seguidores de Kardec en sus escritos[1299]. En ella defiende las prohibiciones de la Iglesia a los fieles sobre su presencia o participación directa en sesiones espiritistas frente a quienes acusan a la institución de vivir a espaldas del desarrollo científico. Califica las pretendidas investigaciones psicológicas de los espiritistas como "una burda parodia de los procedimientos e investigaciones científicas" para justificar su prohibición "al común de los fieles". A su juicio la Iglesia "no sólo no hace nada contra la libertad de la ciencia, sino que la defiende y ampara para que no sea

---

[1296] GARCÍA LÓPEZ, A.: *Exposición y defensa ...,* pag. 32
[1297] MANTEROLA, V.: *El Satanismo ..., p*ág. 48
[1298] *Ibidem,* pág. 136
[1299] En el prólogo a la primera edición (1931) afirma que "el propósito de este libro es precisamente salir en defensa de la ciencia en general y muy particularmente de la psicología contra las pretensiones del Espiritismo que pone todo su empeño en propagar sus errores y supersticiones disfrazándose con apariencias de ciencia", PALMÉS, F.M. *Metafísica y espiritismo,* Labor, Barcelona, 1950

confundida con lo que nada tiene que ver con la verdadera ciencia". Palmes señala además que las gentes "que se entusiasman con las prácticas del espiritismo, por lo menos de hecho, son atraídas hacia ellas no por su aspecto científico, sino solamente por el supersticioso"[1300], de modo que la prohibición es en realidad favorable al "prestigio de la verdadera ciencia" porque pretende "velar por la sanidad pública en una materia" en la cual "son tantos los peligros que se descubren desde el punto de vista de la higiene mental"[1301].

III.1.1.3. Espiritismo y Krausismo

Menéndez Pelayo ya relacionó en su día ambos movimientos al afirmar que "el Krausismo contribuyó a difundir una doctrina del alma y sus destinos futuros en las esferas siderales, muy semejante al espiritismo"[1302]. Una semejanza que también pone de relieve José Rafael Abascal, en su estudio sobre el espiritismo andaluz, al dedicar un capítulo específico al Krausismo. Bajo el significativo título de "moda cultural", atribuye al pensamiento krausista un carácter casi anecdótico, restando importancia a su incidencia social, no tanto desde el punto de vista cuantitativo, sino cualitativo. Aunque su gran repercusión se dejó notar "desde la universidad de Madrid hasta el último

---

[1300] *Ibidem,* pág. 571-572. En estas páginas hace referencia a MAIGNAGE y su obra *La religion spirite*, para explicar esa tendencia a la superstición disfrazada de ciencia"*:* "Seamos francos. Cuando Pasteur descubrió la microbiología, que a decir de los que entienden, fue la más formidable revolución verificada en la Medicina desde sus orígenes una conmoción de esperanza agitó el mundo entero (...) Y a pesar de esto, ¿vióse entonces, por ventura, al pueblo precipitarse en los laboratorios, invadir y llenar las salas de experiencias?. De ninguna manera. Cada uno se quedó en su casa. Se creyó que eran solamente los especialistas los que estaban capacitados para profundizar este nuevo dominio de la ciencia (...) Pero he ahí que en nuestros días los psicólogos se aventuran en un campo todavía más rebelde y más difícil de descifrar que el de la Física o el de la Química, ya que, séame permitido repetirlo, el misterio del alma es el más insoldable de todos. Siendo, pues, esto así ¿cómo explicar que la humanidad se conmueva y que millares de personas que no son psicólogos, ni psiquiatras, ni neurólogos, se lancen a ciegas por el estrecho sendero apenas trazado por los especialistas, y que pretendan desde el primer momento abatir la maleza y ver claro allí donde los mejor informados se atreven apenas a emitir un juicio definitivo?. ¿Qué es lo que nos da a entender una tan gran diferencia? Nos da a entender que la multitud, cuando improvisa experiencias espiritistas, cuando organiza "gabinetes oscuros", consulta las mesas y los videntes, busca ávidamente la sociedad de fantasmas; no se mueve por el amor desinteresado de la ciencia y del progreso científico. De otra suerte, se quedaría en su casa. Lo que ella quiere, lo que desea -aunque sea riesgo de una perturbación cerebral- es entrar en comunicación con el más allá, es llamar al misterio de ultratumba y volver a encontrarse con los que la muerte arrebató a su vista, a su afección, a su ternura. El espiritismo no es en manera alguna el acceso a la ciencia; sino el acceso a los muertos"

[1301] *Ibidem,* pág. 572. En pp. siguientes (573-575), este jesuita reitera en varias ocasiones que la prohibición de la Iglesia no impide la investigación científica de los hechos del Espiritismo, siempre que las investigaciones sean seria y realizadas por hombres de ciencia. Pone como prueba el requerimiento hecho en muchas ocasiones a estos hombres "peritos en la ciencia positiva, sean cuales fueren sus creencias religiosas" para que decidan sobre los procesos canónicos, y si procede la consiguiente beatificación y canonización"

[1302] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos ...,* pág. 817

intelectualoide de provincia", no se le puede considerar, a nuestro juicio, como una "moda" [1303].

Al igual que ocurre con el republicanismo, existen muchas intersecciones entre espiritismo y Krausismo. Ambos movimientos pueden considerarse vehículos de expresión del ideario progresista en sus diversas facetas de aplicación. En todos los campos, -religioso, moral, cultural y político-, aparecerá un mismo objetivo: reformar y modernizar la sociedad. Concretamente desde la perspectiva religiosa las afinidades entre Krausistas y espiritistas confluirán en el llamado "cristianismo racional", una doctrina que según José Luis Abellán, toma como base la moral cristiana, compatibilizándola con la libertad y con la razón, lo cual supone un expreso rechazo de las religiones positivas, al admitir, la existencia de un vínculo natural y racional entre Dios y el hombre, careciendo de más dogmas que el de "la providencia de Dios, así como el de la inmortalidad del alma"[1304]. José Rafael Abascal, hace explícita la afinidad ideológica entre ambos grupos, al señalar que "la mayor parte de los pensadores del espiritismo español no hubiesen tenido inconveniente en suscribir todo el texto doctrinal de Fernando de Castro"[1305], el "segundo fundador del Krausismo español"[1306]. En su *Memoria Testamentaria,* de Castro, expuso su pensamiento religioso a partir de varias conclusiones:

"1º. Las religiones positivas, sin excepción, no son sino puras manifestaciones humanas, mediante las cuales han expresado los hombres de cada edad (y lugar) la idea que tenían de Dios y su manera de adorarlo (...)

[1303] La ligeraza con que ABASCAL, J.R., *Los espitititistas andaluces ...,* pág 65, trata esta cuestión llega hasta el punto de incluir dentro de sus comentarios sobre el espiritismo a "el furibundo médico" Suñer y Capdevila, protagonista de "uno de los hechos más lamentables y bochornosos de la historia parlamentaria española". Además el autor, realiza un juicio de valor fuera de lugar al señalar que "Si Suñer tenía derecho a que respetasen su ideario de ateo o agnóstico, también lo tenían los católicos respecto a sus creencias". Dejando de lado estos calificativos, nos parece un grave error considerar Krausista al médico catalán.

[1304] ABELLÁN, J.L. (Ed.): *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria ....*, pág. 63.

[1305] ABASCAL, *Los espirtistas andaluces ...,* pág. 65

[1306] ABELLÁN, *Op. Cit.*, pág. 65. Añade que "si Sanz del Río lo había sido de la esfera filosófica, Castro parece serlo en el ámbito de la religión". Es interesante en este sentido confrontar la visión de ABASCAL sobre la figura de Castro, aludida en la cita anterior, considerándolo un "clérigo apóstata", al igual que Tomas Tapia. JOSÉ LUIS ABELLÁN, apunta en este sentido que "las palabras de Menéndez y Pelayo, sobre el que llama "clérigo apóstata" en su *Historia de los Heterodoxos españoles* ejercieron un efecto desolador sobre el crédito intelectual de Fernando de Castro, que pasó a ser un hereje fanático, un religioso renegado y un hombre descarriado por la ambición y la soberbia", en pág. 16. Resulta por tanto que muy significativo que JOSÉ RAFAEL ABASCAL, utilice ese mismo calificativo para referirse a Fernando de Castro

2º. El Mosaísmo y el Cristianismo son, de toda las religiones, las que mejor responden a la necesidad de todos los pueblos de creer en Dios y adorarlo. Quizá algún día, fundidas en una, formen la religión universal de la Humanidad (...)

3º. Jesucristo es el hombre que mejor ha comprendido a Dios por los caminos de la fe y de la vida religiosa, el que, desde este punto de vista, proclamó el dogma de la igualdad moral entre los hombres, y el de la fraternidad por el amor (...) perteneciendo en rigor a su Iglesia no los que prestan una adhesión ciega y obligada a sus doctrinas y cumplen exteriormente la ley, sino los que, examinándolo y probándolo todo, se afirman y mantienen en lo bueno se vuelven a Dios con fe viva y libre, y desde el fondo de su conciencia reforman sus costumbres.

4º. El Catolicismo revistió de forma exterior al Cristianismo, fijando el dogma, desenvolviendo el culto y ordenando la jerarquía y gobierno de la nueva Iglesia. Más en un sentido tan opuesto a Jesucristo...."

5º. (...) El catolicismo tomó enteramente desde ese momento la forma pagana en el culto, se convirtió en una institución política y mundanal; lo romano, lo personal de los Pontífices y de su Curia prevaleció sobre lo católico y real de la Iglesia; y ya no se cuido de que los hombres fuesen religiosos por su adhesión a Dios, sino por su adhesión a los papas (....) ni el sacerdote cuidó tanto de la moral de sus feligreses como de su fe y de sus prácticas exteriores

6º El Catolicismo, a fuer de romano, ha dejado de ser apostólico y ha perdido su cualidad de católico (universal)..."[1307]

Todos estos puntos coinciden con las principales vindicaciones espiritistas relacionadas con la consecución de una religión universal, libre de la rémora católica tradicional. "Una sola religión, una sola creencia fundamental, que asuma todas las demás y las despoje de sus impurezas, estableciéndose de este modo el verdadero catolicismo, el cristianismo universal, que no es por cierto el estrecho y menguado que enseña la Iglesia romana"[1308].

Los propios espiritistas aludirían a Krause para hacer hincapié en la gran afinidad ideológica entre ambas corrientes de pensamiento, pero en sus textos esas referencias aparecerían como una especie de anexo respecto a una visión y unos campos de actuación más amplios que representaba el espiritismo:

"El espiritismo, aunque en filosofía coincide mucho con la más avanzada de las escuelas modernas, que es la de krause, da soluciones más amplias, más completas y más

[1307]ABELLÁN, *Fernando de Castro ...,* pp. 100-103

comprensibles. Se dice por algunos que la filosofía espiritista es la misma de krause, y que esto es debido a que los mediums han leído o han oído hablar de esa última escuela filosófica alemana, y cuando dicen recibir comunicaciones sobre cuestiones de filosofía, estas son soluciones krausistas. Desde luego llama la atención que cuantos libros se han escrito sobre el espiritismo, cuantas comunicaciones se han dado en todos los países y en todos los círculos de estudio, evocando espíritus para consultarles sobre asuntos filosóficos, estén de acuerdo y no se contradigan, siendo una coincidencia bien rara que todos loe mediums se hallen al corriente de la filosofía krausista, tan poco estudiada y generalizada en algunos países, como sucede en España. A parte de que la filosofía espiritista es más completa que la de Krause, resuelve también mayor número de cuestiones y de un modo tan sencillo y claro que están al alcance de cualquiera. Se está más en lo justo pensando que la evolución de la filosofía venía preparando las inteligencias para que pudieran recibir al espiritismo, y que la escuela krausista, como la más avanzada, es la que más se parece a la nuestra"

E incluso interpretaban que el propio Krause podía haber recibido la influencia de los espíritus:

"Quien podrá afirmar que Krause no ha sido inspirado por inteligencias desencarnadas superiores, como lo son y han sido tantos otros hombres que han dado conceptos a la humanidad para su progreso, o bien un espíritu incarnado con grandes conocimientos de otras existencias que ha venido ha llenar una misión? ¿Cuántos hay y ha habido en todos los tiempos que son mediums sin saberlo?. (Sin embargo) no quiere decir esto que Krause y otros hombres en sus diferentes estudios, no deban sus conocimientos y sus superioridad a sus propios esfuerzos"

Aunque, a pesar de las coincidencias:

"El espiritismo no es la filosofía de Krause, por más que ésta, como muy avanzada, se halle incluida en aquella" [1309]

[1308] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pág. 70

III.1.2. Aspiraciones sociales y políticas.

Las diversas refutaciones a "este movimiento de la conciencia humana"[1310], se centraron en el ámbito religioso, filosófico y científico. Sus detractores presentaron a los espiritistas como excéntricos o todo lo más ignorantes curiosos, cuando se referían a su presencia entre las masas populares. Sin embargo ninguna hizo hincapié en lo que a nuestro juicio constituye la piedra angular que explica la aparición del espiritismo y la importancia que tuvo en la época. En ningún momento se contempló el espiritismo como una manifestación secularizadora frente a la sacralización imperante. Era mucho más fácil rechazarlo convirtiéndolo en objeto de burla o fomentando interminables polémicas llenas de acusaciones mutuas. Aunque los espiritistas cuidaron su imagen de hombres serios y respetables, lo cierto es que muchos de sus discursos se convertían en un campo idóneo para la crítica. También hay que tener en cuenta que a pesar de que muchos círculos espiritistas intentaron establecer relaciones para unificar criterios, existía una gran diversidad en las interpretaciones de esta doctrina. Como veremos posteriormente, en varios números de *La Revelación* se hacen llamamientos para establecer contactos entre todos los centros espiritistas de la provincia, evitando así que las sesiones que celebraban sus adeptos se convirtieran en meros "pasatiempos". Según Huertas Lozano, esta pluralidad interpretativa se debía a la libertad que existía a la hora de apreciar "los puntos menos capitales de la teoría espiritista, hasta el extremo que de una provincia a otra, de un centro a otro, y aún entre sujetos que pertenecen al mismo grupo, existen notables diferencias y hasta antagonismos" [1311]. Sin embargo, al analizar en profundidad los textos de esta escuela se observa que bajo la aparente diversidad de contenidos y facetas que abarca la doctrina espiritista y ese objetivo común al que alude José Huertas relacionado con un ataque sistemático al catolicismo, subyacía un interés por modernizar la sociedad, secularizándola y por lo tanto relegando la religión al ámbito privado.

Benigno Pallol en su *Condensación del espiritismo*, enumera una serie de "fundamentos" en los que se plasma la alternativa espiritista al catolicismo

---

[1309] *Ibidem,* pp. 76, 85-86 y 90

[1310] ANÓNIMO: *El Espiritismo.- Fundamentos especiales de esa doctrina y nueva secta: juicios sobre ella: controversia espiritista y sus resultados prácticos.* Madrid, 1869, pág. xxv

[1311] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ....,* pág. 87

de acuerdo con su ideal regenerador y secularizador de la sociedad. Estos puntos fueron aprobados en los Congresos de Barcelona y Paris y aceptados en el Congreso de Madrid en octubre de 1892, siendo la aportación principal de éste último la de "aconsejar" la "propaganda incesante por todo medio lícito"[1312]. En sus contenidos alternan ideas concretas junto a objetivos más idealizados. Aunque su redacción es posterior al Sexenio, reflejan fielmente el mismo ideario progresista vigente en otros textos del período. La forma sintética en la que se expresan permite un mayor acercamiento a este movimiento, fuera del habitual lenguaje farragoso utilizado por muchos de sus adeptos para intentar explicar sus doctrinas. Es por ello que nos parece interesante reproducirlos íntegramente:

1.- La libre emisión del pensamiento, de palabra y por escrito en la prensa, en la tribuna y por todos los medios lícitos.

2.- La absoluta libertad de profesar y practicar toda doctrina conforme con los principios de la moral universal.

3.- La libertad de asociación para constituir sociedades de propaganda de toda idea humanitaria y progresiva.

4.- La formación de ligas contra la ignorancia para difundir la instrucción de las clases populares

5.- La enseñanza íntegra y laica para ambos sexos

6.- La elevación del sentimiento para la educación artística

7.- Registro civil de nacimientos, único obligatorio, matrimonio civil y secularización de cementerios.

8- La Justicia como principio de solución de los problemas sociales y económicos

9.- Formación de Sociedades de Socorros mutuos, cooperativas y demás que tiendan a proteger la vida familiar y a facilitar el bienestar material y moral

10.- Moralización del penado. Abolición de la pena de muerte y de lo perpetuos

11.- Creación de ligas de Paz para difundir la idea del arbitraje internacional, con el fin de evitar conflictos que hagan necesaria la intervención de la fuerza armada. Desarme de los ejércitos permanentes.

12.- Cosmopolitismo presidiendo a todas las relaciones sociales

13.- Unión fraternal Ibero-americana. Relación íntima entre sociedades espiritistas

14.- Organización de todos los espiritistas con arreglo a los principios de autonomía y federación

[1312] PALLOL, B.: *Condensación ...,* pp. 73-74

Las pretensiones reformistas y modernizadoras que se desprenden de este articulado se encuentran en plena sintonía con el ideario progresista. Aunque en muchos textos espiritistas se reitera la imparcialidad, la tolerancia, la compatibilidad del espiritismo respecto a cualquier tendencia política[1313] y en muchas ocasiones su apoliticismo[1314], lo cierto es que encontró entre el elemento republicano la mayor receptividad, lo cual constituiría una prueba de su intencionalidad regeneradora en todos los campos, tras el aparente velo de la mera controversia religiosa. En este sentido resulta muy significativa la siguiente frase de Benigno Pallol, a pesar de que no realiza explícitamente ninguna reivindicación de carácter político:

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

"El hombre quiere ser soberano, al igual que sus semejantes. Para gobernarse no necesita rey, para elevarse no necesita sacerdote. La democracia va llegando a la esfera de la religión, sin misterios ni intermediarios, la moral sin ritos ni símbolos"[1315].

La alusión al individualismo y al racionalismo que pone de relieve el texto son elementos básicos de la modernidad e igualmente constituyen pilares fundamentales del discurso republicano, lo cual explicaría esa receptividad del espiritismo entre los republicanos y, en general, entre los laicistas.

También resulta evidente la justificación de la revolución y sus simpatías hacia la República que realiza Anastasio García en varios pasajes de su obra. En uno de ellos afirma que los espiritistas tienen total libertad de "profesar el dogma de derecho de insurrección de los pueblos contra las autoridades cuando no representan la opinión general, falsean las leyes y gobiernan despóticamente" y presenta la corrupción clerical como el principal desencadenante del levantamiento de los pueblos "para reivindicar sus derechos, para poner término a tanta iniquidad, parra destruir esa sociedad organizada dentro de la sociedad cristiana y para concluir con esos usurpadores que se dicen ministros del señor y que tanto han ultrajado la

[1313] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ..., pág 10*, apunta en su obra que el espiritismo es una doctrina que "aceptan muchos hombres de opiniones carlistas y de todos los matices políticos, lo mismo que demócratas y republicanos, porque no es incompatible con las ideas políticas".

[1314] El artículo 2º del "Reglamento de la Sociedad espiritista española", publicado en *El Criterio Espiritista*, expresa claramente ese supuesto apoliticismo en los siguientes términos: "No podrá ocuparse la Sociedad en ningún caso de cuestiones políticas ni de actos o controversias religiosas que tiendan a darle carácter de secta", en ANÓNIMO: *El Espiritismo...,* 338

[1315] PALLOL, B.: *Condensación ...,* pág. 66

religión del Crucificado". Añade que se acerca "la época de la igualdad y la fraternidad" y que "está preparándose el advenimiento de la República democrática universal, y por lo tanto la realización de toda enseñanza democrática de Jesús, y con ella viene el espiritismo como religión única y universal que no excluye a ninguna"[1316].

José Huertas Lozano, desde la óptica conservadora y tras su vivencia personal del espiritismo como miembro converso de la "secta", pone de manifiesto en varias ocasiones la conexión existente entre republicanismo y espiritismo. En uno de los pasajes de su obra afirma que no estaba "afiliado a ningún partido político: sin embargo el lector supondrá, y con razón, que si acaso daba a conocer alguna vez mis ideas en este sentido, nunca me manifesté amigo de la monarquía". Además aduce como prueba de ese vínculo, su asistencia a la comida organizada para conmemorar el décimo tercer aniversario de la proclamación de la República en la localidad andaluza de Alcalá Real, a la cual asistieron muchos espiritistas[1317]

Como veremos al estudiar más detenidamente a la agrupación espiritista alicantina, la vinculación entre el espiritismo, -al igual que otros movimientos como el librepensamiento y la masonería- con el republicanismo es muy estrecha. Todos ellos forman parte de una manifestación ideológica heterodoxa, disidente y crítica respecto a la cultura ideológica *oficial*, que sintonizarían con el pensamiento de la burguesía reformista y en definitiva con la modernidad. Existe pues una cierta afinidad entre estos movimientos y la opción republicana, basada en la defensa compartida de la libertad de pensamiento y de creencias, la crítica a la intransigencia religiosa y a la Iglesia católica, a la que consideran el baluarte del reaccionarismo social e ideológico y finalmente, una cierta voluntad de reforma y de progreso de la sociedad española[1318]. Aunque el espiritismo durante el Sexenio intentó circunscribir su campo de actuación al plano religioso y científico, evitando en sus discursos

[1316] GARCÍA LÓPEZ, *Exposición y defensa ...,* pp. 17, 50 y 71

[1317] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ....,* pág. 143-146. Describe dicha localidad como "moralmente regida por el librepensamiento, en gran parte debido a la intensa actividad desarrollado por un grupo de espiritistas, que fundaron allí la revista *La luz del Cristianismo*. En la citada conmemoración afirma que tuvo que habilitarse un nuevo local para albergar a las casi 800 personas que acudieron al banquete. En la pág. 160 el autor describe su intervención en el Círculo republicano de Baza, donde expuso sus ideas

[1318] GUTIÉRREZ LLORET, R.A. "Republicanismo y masonería en el Alicante de la Restauración", en *Masonería, Revolución y Reacción* (coord.. J. A. Ferrer Benimeli). Instituto de Cultura Juan Gil Albert,

referencias a la situación política, resulta evidente que para la mayor parte de los espiritistas la República era el sistema político que recogía con mayor fidelidad sus aspiraciones de regeneración social.

III.2. El Espiritismo en Alicante.

III.2.1. Organización y proselitismo

El órgano de expresión y proselitismo espiritista en Alicante fue la revista *La Revelación,* cuyo primer número apareció el 1 de enero de 1872. Su análisis resulta imprescindible para conocer fundamentos, objetivos y protagonistas no sólo del espiritismo alicantino sino del resto del país, teniendo en cuenta las continuas referencias a otros centros y personajes relevantes del panorama nacional e incluso internacional. Menéndez Pelayo la cita relacionándola con *La Sociedad Alicantina de Estudios Psicológicos,* de la que era órgano oficial de expresión. Dicha sociedad es calificada por Don Marcelino como "cenáculo de provincia" auspiciado, junto a otros tantos, por el "*Centro general del Espiritismo en España*"[1319].

La "fusión" del espiritismo alicantino se produjo el 9 de abril de 1872. Al constituir el Centro que tan buenos resultados está dando, Antonio del Espino y Vera, en nombre de la Junta directiva, dirigió una circular a los centros de Madrid, Barcelona y Sevilla, participándoles el hecho llevado a efecto. El contenido de la mencionada circular resulta muy ilustrativo en torno a la situación del espiritismo en la ciudad y sus objetivos:

"Hermanos:

Después de un año de propaganda y febril curiosidad; tras un período de variedad infinita, de un tiempo de desgobierno; entra el espiritismo en Alicante, por una senda rica en perfumadas flores, que conduce a la victoria, a la muerte de la hidra *indiferentismo*, cuyas tres cabezas son la ignorancia, la pereza y la maldad.

Hoy por fortuna han reconocido todos lo que importa y vale la unidad en la variedad, ley inmutable de la naturaleza; han conocido las pérdidas y disgustos que se sufren con la ausencia y dispersión de los elementos, que vegetaban en diferentes círculos sin entrar en el desarrollo de sus fuerzas, por la impulsión de otros afines, y han constituido la unidad, reuniendo todas las fuerzas vivas que nuestra doctrina cuenta en esta capital.

Alicante, pág. 620

[1319] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos ...,* pág. 818

La Reunión Alicantina, El Círculo Espiritista, La Sociedad de Estudios Espiritistas, La Caridad, dos círculos privados y la reunión que llevaba el nombre que ha quedado por lema de todos, aceptan y llevan a cabo el pensamiento que germinaba en varios de sus socios y por fin realizan tan anhelada fusión, constituyendo una Sociedad potente nominada

Sociedad Alicantina de Estudios psicológicos

donde en fraternal trato y buen deseo se instruya al obrero, se moralice al mesócrata y se humanice el rico; en donde se estudio afanosamente la filosofía espiritista, al mismo tiempo que se den instrucciones generales de todos aquellos conocimientos del saber humano que más se rocen con ella; y por fin resulten adeptos instruidos, probos y experimentados que puedan sin miedo ejercer sus facultades, sin estar sujetos a los mil escollos que presenta la práctica de la comunicación en los principiantes y curiosos. Todos se encuentran animados del mejor deseo; si dura su hoy potente amistad, se recogerán abundantísimos frutos y contaremos días de gloria para el bien.

La Revelación será el órgano oficial de esta Sociedad y su redacción pasa al mismo local que ésta ocupa, calle Castaños , num. 35, 2º, estando también bajo la dirección de su Presidente. Satisfechos del acto realizado, os lo participamos creyendo producirá en vosotros el mismo efecto. Saludad pues en el nombre de todos los hermanos que componen esta nueva agrupación , a los que forman la distinguida que presidís. Fe, Esperanza y Caridad"[1320]

La unidad de acción era uno de los principales objetivos del espiritismo. Así lo ponen de manifiesto los espiritistas barceloneses al contestar la misiva de sus "hermanos" alicantinos felicitándoles por el evento. Destacan el gran avance que supone reunir "todos los elementos dispersos que vegetaban sin desarrollo en los diferentes círculos de esa localidad", considerándolo como "un gran paso hacia el progreso del Espiritismo, no debiéndonos extrañar la rapidez con que éste se ha dado después de un cortísimo período de constante propaganda". En aras de la unidad y por tanto de una mayor efectividad en la propagación de las ideas y practicas espiritistas, lo catalanes presentaban un panorama optimista para el espiritismo en todo el país, siempre que cada localidad contara con un "centro directivo compuesto si se quiere de los presidentes y directores de los grupos particulares, para metodizar el estudio de las obras fundamentales del espiritismo", particularmente "las que tienen relación con la parte práctica o desarrollo de los *Mediums*, muy interesante por cierto para establecer y conservar la unidad de principios de tanta trascendencia". Igualmente el vizconde Torres Solanot, desde Madrid, suscribía

la necesidad de unidad en otras localidades, secundando así el ejemplo de Alicante. La instrucción y la moralización de la sociedad serían los resultados derivados de los progresos espiritistas en toda España[1321].

El optimismo de los primeros momentos tras la fusión daría paso a una estimación más realista de la situación con el transcurso de los meses. Aunque la *Sociedad alicantina de estudios psicológicos* "aprecia en lo que vale" la multiplicación de centros espiritistas en la provincia y del nuevo impulso que se esta dando a "la idea con la reunión de los adeptos en cada localidad", se muestra muy molesta por "el silencio que guardan dichas sociedades" con respecto al centro alicantino. "Para el mejor desarrollo de la escuela y para mayor unión entre los afiliados a la filosofía espiritista", "debieran ponerse en relación". Intenta tranquilizar a "estos círculos" asegurándoles que esta sociedad no pretende centralizar sino coordinar: "nosotros queremos la completa autonomía de estos, pero aconsejándoles la organización franca y decidida". Y les advierte que "sin organización no hay cuerpos", de forma que todos los elementos con que cuenta el espiritismo en la provincia de Alicante, deben ponerse en relación constante y aceptar un centro a donde afluyan todos los trabajos de la región y que éste a su vez se entienda con el *Centro Español*, como lo hace desde algún tiempo la *Sociedad Alicantina*. Así pues, invita "al contacto fluido entre el centro de la capital y los círculos privados y Sociedades, para conocer perfectamente el adelanto de nuestra idea, los adeptos con los que cuentan y el trabajo que producen", con objeto de "formar una estadística que acuse a primera vista nuestro progreso" [1322]. Este llamamiento a la unidad implicaba, para quienes abogaban por un espiritismo serio y respetable, filtrar gran cantidad de "estupideces" y bromas supuestamente obtenidas en sesiones "medianímicas". De ello se quejaba

---

[1320] *La Revelación,* num. 11, 5 de junio de 1872

[1321] Se trata de dos misivas publicadas por *La Revelación,* en el mismo número, fechadas el 26 de abril.

[1322] *La Revelación,* 20 de diciembre de 1872. En el número correspondiente al 5 de marzo de 1873, se hace hincapié en las consecuencias de la ausencia de unas directrices correctas y de la falta de unión, pidiendo "más calma y más estudio" a "círculos y grupos que guiados por un sentimiento exagerado –trop de zele- y quizás por amor propio, dan a luz los hechos y manifestaciones que obtienen y que debieran estudiar y analizar con detenido examen para no caer en el ridículo y herir de rechazo a la idea que quieren propagar. Imítese a los centros más ilustrados de España, como los de Barcelona, Madrid y Sevilla, y se verá que luego de transcurrir mucho tiempo y de comprobar un fenómeno o una comunicación, se atreven a lanzarla al viento de la publicidad. Sentiríamos que no se entendiese bien nuestro consejo y se exaltara más la susceptibilidad de los que sólo se guían por su antojo". En alguna ocasiones las comunicaciones obtenidas en "Círculos privados", eran remitidas a *La Revelación*, como evidencia el número del 20 de julio de 1874"

precisamente *La Revelación,* en uno de sus números al señalar haber recibido "una hoja de papel continuo, en la que campeaban cuatro o cinco garabatos, que nada dicen ni pueden decir; pues los espíritus no vienen a hablarnos jeroglíficamente, sino con la mayor claridad posible, para que les comprendamos pronto y no aleguemos ignorancia o falta de aptitud para entender sus consejos". Supone la revista que esta hoja fue enviada por una persona de buena fe para que "nos admiremos del prodigio", pero lo más probable es que se trate de un "guasón" con ganas de divertirse, al que aconsejan "aprovechar mejor sus ratos de ocio, porque lo que gasta no vale la broma, que además de ser insulsa es demasiado inocente"[1323].

Así pues, el control y la supervisión de actividades desarrolladas por los círculos espiritistas que surgieron en la provincia a partir de 1872 se convirtió en uno de los objetivos fundamentales de la "Sociedad de Estudios Psicológicos" alicantina. Además *La Revelación* intentó en todo momento ofrecer una imagen de cohesión del movimiento espiritista en toda España, dando a conocer el resultado de los encuentros con otros centros, así como las comunicaciones más llamativas en las sesiones celebradas en diversos puntos del país. En muchos de sus números se constata también que existían entre los diferentes grupos intercambios de sus publicaciones[1324]. Todo ello responde a un afán proselitista que ya puso de manifiesto la publicación en su segundo número:

"Emprendamos la propaganda con la ayuda de la oración; publicando al efecto sin temor y sin vacilación nuestra REVISTA para enseñanza de nuestros hermanos. No desmayemos por las dificultades, por los inconvenientes, porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos. Adelante, Espiritistas; sin orgullo, sin ostentación propaguemos la idea reformada con sangre y escudriñemos los horizontes de esta

[1323] *La Revelación* 20 de julio de 1874

[1324] ABASCAL Y SÁINZ, J.R., *Los espiritistas andaluces ...,* pp. 76, 111-112, pone de manifiesto en varios pasajes de su obra la predilección de los espiritistas por la controversia pública. A raíz de la publicación la revista sevillana *El Espiritismo,* señala como una de los rasgos más sobresalientes de la mencionada publicación, "el carácter sumamente" polémico" de todos sus artículos y el "estar al tanto de todas las novedades, que en su campo doctrinal se producían", transcribiendo "en innumerables ocasiones artículos de las más prestigiosas revistas espiritistas españolas". En el caso de *La Revelación* existen numerosos ejemplos en este sentido. Uno de ellos lo constituye el "Discurso pronunciado en la sesión pública celebrada por la Sociedad Espiritista Española, la noche de 19 de abril de 1872 por José Navarrete", cuya primer entrega aparece en el número del 5 de junio de 1872

ciencia donde la humanidad tan grandes leyes puede conocer. Adelante, pues, y Dios sea con nosotros y hágase la luz y desaparezcan para siempre las tinieblas"[1325]

Entre esas "dificultades" e "inconvenientes" a las que alude el párrafo se comenta la escasez de medios económicos para llevar a cabo la publicación. En algunos números se apela a que los suscritores morosos se dignen a pagar su deuda y en general a que todos los seguidores de Kardec hagan proselitismo "procurando extender la suscripción a nuestro periódico", corriendo "todo lo demás por cuenta a los que nos hemos dedicado, con fe y entusiasmo a la propagación de esta idea"[1326].

Aunque la prensa espiritista constituye el pivote fundamental sobre el que gira ese proselitismo, convirtiéndose en punto de conexión, información y controversia[1327] no era el único. También existían otras formas de acercamiento a la sociedad. Hay que tener en cuenta que no estamos hablando de una confesión religiosa que pudiera utilizar la congregación masiva para atraer simpatizantes. Además, la "publicidad" católica acaparaba todos los medios de difusión, por tanto el espiritismo se verá necesariamente constreñido al campo de acción utilizado por otras ramificaciones del ideario progresista como el librepensamiento, masonería o republicanismo, teniendo en cuenta que muchos de sus seguidores podían militar en todos estos movimientos al mismo tiempo[1328]. Las escuelas nocturnas, las obras de teatro, los "manuales" espiritistas, compilaciones poéticas, banquetes[1329] etc. fueron algunas de las fórmulas más significativas para darse a conocer y que analizaremos detenidamente en este punto.

[1325] En el número del 15 de mayo, bajo el título de "Nuestro Deber", se exponen claramente cuales son los objetivos fundamentales de la prensa espiritista: "defender al espiritismo de los injustos y apasionados ataques de la incredulidad, desvanecer los errores del ciego fanatismo (y) encauzar este movimiento impetuoso que, a impulsos de un entusiasmo mal comprendido y de una curiosidad que jamás se ve suficientemente satisfecha, puede desbordarse".

[1326] 30 de junio y 30 de diciembre de 1873 de *La Revelación*

[1327] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ....,* pág. 126, alude a la importancia de la prensa en la difusión del espiritismo.

[1328] ÁLVAREZ LÁZARO, P., en *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración,* UPCO, Madrid, 1985, pp. 188-192, caracteriza a algunos de los personajes más relevantes del librepensamiento y la masonería española durante la Restauración, indicando el fuerte arraigo del movimiento espiritista en la masonería catalana. Uno de los ejemplos más claros en este sentido es el de Amalia Domingo Soler, habitual colaboradora en *la Revelación.*

[1329] Según *La Revelación,* el primer banquete espiritista tuvo lugar en Madrid, organizado por la Sociedad Espiritista Española, en honor de su presidente, (30 de junio de 1873)

Como hemos mencionado anteriormente una de los canales de difusión del espiritismo se basaba en la información y los contactos mantenidos entre centros espiritistas. *La Revelación* fue la vía de comunicación más utilizada en este sentido. Ya en su número del 20 de febrero de 1872 alude a la revista sevillana *El Espiritismo,* la cual es calificada de "acreditada y científica", porque publica "muchos y muy buenos trabajos de *Ultra-tumba"*, así como "artículos doctrinales de indisputable mérito". *La Revelación* le agradece especialmente "un artículo excesivamente lisonjero, en el que se congratula de nuestra aparición en el estadio de la prensa, y nos honra trasladando a sus columnas los últimos párrafos del artículo de nuestro hermano el ferviente espiritista Salvador Sellés, autorizándonos (a su vez) para la reproducción de sus trabajos". En julio de ese mismo año aparecen reseñadas las "discusiones públicas que nuestros hermanos de Madrid y Sevilla sostienen con materialistas, ateos y espiritualistas", a quienes a pesar de la confrontación de ideas atribuyen mayor sensatez y menor fanatismo que los católicos", elogiando el simple hecho de que acudan a los centros de dichas capitales para exponer sus razones en pro de sus creencias". Un mes después se hacía referencia a un folleto publicado por la "Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo" y "obtenido medianímicamente en la Habana" durante el mes de abril de ese mismo año. De esta obra cabía esperar la corrección de algunos errores en la doctrina así como "inapreciables beneficios en la propaganda de las ideas cristianas, limpias de interpretaciones y retorcimientos en la palabra de Jesús". Se apelaba incluso a la buena voluntad de los padres para que dieran a conocer esta obra a sus hijos "con el fin de preparar aquellas débiles inteligencias al conocimiento de las verdades morales". En julio de 1873 Cristobal Milá y Vilá ponía en conocimiento de los espiritistas alicantinos, la fundación en la capital catalana de *El Progreso*, cuya máxima fundamental era "el progreso moral e intelectual"[1330]. Además de Madrid, Sevilla o Barcelona, la revista alicantina también hacía referencia a otras ciudades de la geografía española como Valencia, Castellón de la Plana, Cádiz, Almería, Murcia o

[1330] Una muestra de la naturaleza de estos contactos nos lo ofrece Luis Mestre. Como redactor de *La Revelación,* pedía la cooperación a los correligionarios barceloneses para que dadas las dificultades económicas por las que estaba atravesando la publicación, recomendaran "a todos nuestros queridos hermanos de esa, nuestra laudable publicación", publicado en el número del 30 de octubre de 1873

Cartagena[1331]. Todas estas alusiones no eran gratuitas. En ellas subyacía el proyecto de lograr la cohesión a través de su integración en el *Centro Espiritista Español,* que pese al nombre, todavía no había comenzado a funcionar eficazmente. Se esperaba que todas las gestiones realizadas hasta el momento para conseguir su "instalación oficial" dieran sus frutos en pocos meses[1332]

El movimiento espiritista español aspiraba a formar parte de la gran red del espiritismo mundial. La pluralidad ideológica, la ausencia de una jerarquía definida y de una organización supranacional efectiva era contrarrestada en parte por una supuesta fidelidad a consignas y criterios internacionales. Las referencias a la evolución de la doctrina en otros países, más próximos al ideal de modernidad, junto a un sentimiento de pertenencia a una corriente de pensamiento alternativa y extranjera, otorgaba credibilidad y confianza a nuestros espiritistas. Por ello vamos encontrar en las páginas de *La Revelación,* extensas referencias en este sentido e incluso una sección propia dedicada a la actividad desarrollada por centros y publicaciones espiritistas fuera de España. Siguiendo esta consigna reputados espiritistas españoles como el vizconde Torres-Solanot, presidente de la agrupación madrileña[1333], se proponía visitar "Francia, Suiza, Bélgica, Alemania e Inglaterra, con el único y exclusivo objeto de conocer el progreso del espiritismo en esos países y manifestar el estado en que se encuentra nuestra patria"[1334]. Los contactos entre seguidores de Kardec se establecían incluso allende los mares, con los "hermanos" americanos, como prueba el folleto catalán anteriormente citado,

---

[1331] Vid. Las conferencias de Jaime Feliu pronunciadas en el Ateneo de Valencia, una de las cuales fue publicado por *La Revelación* del 10 de febrero de 1873. En su numero del 30 de junio informa de que "la liberal e ilustrada Cartagena acaba de fundar otra Sociedad Espiritista. Hállanse a su frente personas de tanta valía como entusiastas por nuestras sublimes doctrinas y puede asegurarse que contribuirán en gran manera a la propaganda en aquella rica provincia".

[1332] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de lso heterodoxos* ..., pp. 818-819, sitúa bajo los auspicios del *Centro General del Espiritismo en España,* además de los ya citadas localidades, la de "Montoro, Zaragoza, Almería, Soria (director D. Anastasio García López); Santa Cruz de Tenerife (de la cual fue alma el difunto marqués de la Florida), la de Peñaranda de Bracamonte y otras hasta el número de 35 , algunas en pueblos de corto vecindario y menos nombradía, como Alcolea del Pinar (diócesis de Sigüenza); Alanís (Provincia de Sevilla); Almazán, Almansa, Alcarraz, Puebla de Montalban, Quintanar de la Sierra, etc. aún existen otras más, pero han quedado fuera de la órbita del Centro Madrileño, gobernándose cantonalmente y en una independencia cuasi-selvática. La *Sociedad Barcelonesa propagadora del Espiritismo* se ha mostrado más anhelosa de la publicidad que ninguna otra, estampando, bajo la dirección de D. José María Fernández Colavida, traducciones de todas las obras de Allan – Kardec".

[1333] MENÉNDEZ PELAYO, *Ibidem*, pág 821, le califica como "porta-estandarte de la escuela".

[1334] *La Revelación,* 30 de junio de 1873.

obtenido por un médium cubano, o las alusiones a una revista que vio la luz en Montevideo. Ésta nueva publicación constataba para los espiritistas alicantinos "la rápida marcha con que se propaga la doctrina del sublime mártir", aconsejando a sus redactores "constancia y mansedumbre hacia los ministros de Dios enmascarados que hipócritamente explotan el nombre del crucificado, inmolándolo en aras de su ambición desmedida"[1335]. Parece que también se mantuvo alguna relación con México y sus principal centro espiritista, como demuestra la publicación del extenso "Credo religioso y filosófico de la Sociedad Espírita Central de la República Mejicana" que es una declaración y profesión de fe de los principios espiritistas[1336]. La precaria situación del espiritismo en Cuba fue una de la cuestiones que ocupó más páginas en la publicación alicantina, relacionadas con la evolución de la doctrina en otros países. Jerónimo Melero explica la situación detenidamente en el artículo "Bienaventurados los que sufren persecuciones". Parece ser que las acusaciones del diario *La Voz de Cuba,* habían desencadenado el cierre de la Sociedad Espiritista ubicada en La Habana. Se acusaba a los espiritistas cubanos de no poseer un permiso oficial de asociación ni tampoco un presidente y un secretario definidos. Además, según la denuncia del citado diario, en sus reuniones promovían la discusión política, desarrollándose las sesiones de forma secreta y "entre tinieblas". La defensa de los "hermanos cubanos" permite a Melero exponer algunos de los principios de la escuela, basados en el carácter público de las sesiones espiritistas en general, negando así cualquier acusación de secretismo. La imagen de unos mártires perseguidos le sirve para contraponer la actitud tolerante y resignada que propugnan sus correligionarios frente a la cerrazón neocatólica[1337].

El entorno europeo también fue objeto de comentario para la *Sociedad Alicantina.* Su órgano de expresión destaca un artículo escrito por el periódico espiritista *The medium and Daybreak,* que considera a algunas de las más relevantes figuras de la sociedad inglesa y francesa como seguidores de Kardec. Entre ellas resulta especialmente llamativa la alusión a la reina Victoria

[1335] *La Revelación,* 5 de agosto de 1872. Parece que en Barcelona el espiritismo tuvo un arraigo y una actividad notable. En el número del 5 de septiembre, se alude a *La Revista*, que no ceja en la noble misión de regalar a sus suscriptores, como folletín, obras de la escuela", destacando especialmente *la "Armonía Universal,* trabajo medianímico obtenido en Soria

[1336] *La Revelación, 10* de enero de 1873

y al presidente de la República francesa, Thiers[1338]. También se alude en algunas ocasiones a *La Revue Spirite* de Paris. Jerónimo Melero comenta dos números de esta revista en los que se comentan fenómenos espiritistas relacionados con la fotografía[1339]. En esta dinámica tendente a presentar los avances del espiritismo en otros países como algo propio, se utilizó la información publicada por *La Ilustración* de México, sobre todos los periódicos espiritistas que existían en el mundo, afirmando que "su número total pasa de ciento veinte". Entre todos ellos destacaba el "semanal de Boston, *The Banner of Light*, con tres millones de suscriptores y veintidós años de antigüedad", pudiéndose considerar como "la enciclopedia general del Espiritismo". Todas estas alusiones a los avances del espiritismo internacional evidencian una intención clara de otorgar cierto empaque al español. Una doctrina con ramificaciones en el extranjero resultaba más atrayente y proporcionaba a los espiritistas prestigio ante la opinión pública. Las referencias a otros países permitían neutralizar un tanto la imagen de superchería que sus detractores intentaban atribuirle, dotándola de un aire exótico más seductor.

Además de las conexiones nacionales e internacionales del espiritismo alicantino, las reseñas sobre círculos espiritistas de la provincia permiten conocer más de cerca la incidencia de este movimiento en un ámbito cercano. Destaca en primer lugar la que alude a la *Sociedad Espiritista de Crevillente,* donde se expone "la comunicación obtenida por el médium sonámbulo José Quesada", que trata, genéricamente, de Dios. También Alcoi fue objeto de comentario en la publicación espiritista. En esta población el espiritismo arraigó:

"como la buena nueva, como doctrina regeneradora. De día en día se desarrollan médiums y se catequizan esclavos de la duda y el fanatismo. Los espiritistas han formado un centro de estudios, nombrando presidente a un ilustrado adepto a nuestra escuela, de quien esperamos dé un gran impulso a nuestra escuela y una buena instrucción a los socios gracias a sus relevantes dotes. Sabemos que adquieren ya muy regulares trabajos medianímicos. Reciban nuestros hermanos un fraternal saludo, al mismo tiempo que nos permitimos hacerles un ruego. Que no cedan ni ante el ridículo, ni ante la saña clerical.

[1337] *La Revelación,* 20 de agosto de 1874
[1338] *La Revelación,* 25 de enero de 1873

Según *La Revelación,* en esta ciudad la oposición de la Iglesia y de la prensa neocatólica fue bastante activa, manifestándose contrarios al asentamiento de dicho centro. Concretamente *El parte diario de Alcoi*, "trata de un modo poco digno a varios espiritistas que en uso de un derecho indisputable, fueron a aquella población a llevar la parte de verdad que creen poseer". Además un cura local atribuyendo a los espiritistas una conducta inmoral "tritura de lo lindo la honra de nuestros hermanos, rogando al alcalde que inspeccione el *modus vivendi* de aquellos". Otro frente de acción antiespiritista fue "la sociedad anónima titulada *La Iglesia Romana* que "loca de furor al ver que le hacen desaparecer el plato, insulta, abofetea, y mata al desdichado mortal que a esto se atreva"[1340]. Parece que el arraigo de esta escuela en la localidad fue notorio, como evidencia la existencia paralela de un "Círculo Privado". *La Revelación,* publicó una comunicación obtenida en esta entidad por el "médium intuitivo" Antonio Botella, que trata sobre los sangrientos sucesos del verano de 1873 , relacionándolos con "la falta de moral y de una idea religiosa"[1341].

La fundación de la sociedad espiritista *El Reconciliador, Centro Jijonense de Estudios Psicológicos,* constituía una prueba de que "nuestra doctrina se propaga rápidamente por la provincia". Este centro, que escogió el día 31 de marzo, aniversario de la muerte de Kardec, para comenzar sus actividades expresa en los siguientes términos su vínculo con la *Sociedad Alicantina:*

"Con júbilo inmenso, con indecible entusiasmo, nos apresuramos a poner en vuestro conocimiento, que hemos conseguido organizar un Centro reflejo del que tenéis constituido en esa capital y que hemos tenido el gusto de admirar (...). No dudamos de que (el nuestro) llegará a ser un foco más, entre tantos de los que despreciando el ridículo, aportan siquiera un grano de arena al sacrosanto edificio del *Progreso*, que ha de regenerar esta gastada sociedad falta de fe y sobrada de malicia"[1342]

[1339] *La Revelación,* 20 de julio de 1874
[1340] *La Revelación,* 5 de julio de 1872
[1341] *La Revelación,* 20 de mayo de 1874
[1342] Se trata de un comunicado firmado por el presidente de la citado Centro Jijonense, Esteban Filliol. *La Revelación,* 20 de abril de 1874

El 23 de febrero de 1873 se promovió también la *Sociedad de Estudios Espiritistas, La Paz,* en Elche. Entre los fundamentos idealistas que integran su reglamento se aduce "el mejoramiento de la condición moral del ser inteligente", el hecho de que el espiritismo se haya convertido "en el punto de mira de la conciencia universal" y también que se considere como "un deber la asociación y la instrucción". Asimismo los espiritistas ilicitanos "acordaron se ponga en conocimiento del Centro Espiritista de España en Madrid, la constitución de esta academia a cuyo efecto se remite copia de esta acta". Además *La Paz, "*haciendo justo reconocimiento a los trabajos que, de muy antiguo, viene ejecutando para el desarrollo de nuestra doctrina, ha nombrado su presidente de honor a nuestro particular amigo Ramón Lagier Pomares"[1343].

Estos ejemplos evidencian que el conocimiento del espiritismo había llegado a muchas localidades de la provincia. Sin embargo las actividades desarrolladas en algunas de estas sociedades espiritistas no siempre se ajustaban al pautado filosófico y moral que se deseaba imprimir al movimiento. De ahí el interés del centro alicantino por controlar la situación. Esta agrupación era consciente de que existían "numerosos" círculos privados y reuniones familiares que se ocupan de la propaganda y estudio de nuestra doctrina". Sin embargo sus actividades debían ajustarse a una directrices "para que puedan con conocimiento de causa, trazarse el camino que deben seguir, a fin de no verse expuestos cada instante a servir de instrumento recreativo de los espíritus inferiores y poder salvar los insuperables escollos y mil variados obstáculos que presenta en su parte práctica, la doctrina espiritista".

¿Cuáles son a juicio de la *Sociedad Alicantina* los pasos a seguir para fundar un centro que pueda llamarse espiritista?. El primer elemento es estudiar detenidamente las obras de Allan Kardec, siendo *El Libro de los espíritus* la obra fundamental, el punto de partida sobre el que se basan los demás. Este libro permitía no sólo conocer la doctrina sino acercarse a la vertiente filosófica del espiritismo. A la citada obra debían seguir el *Libro de los Mediums, "*el cual ya trata el espiritismo desde el punto de vista experimental" y *El Evangelio según el espiritismo,* que relaciona al espiritismo con el cristianismo. Los médiums eran los elementos más importantes en este adoctrinamiento por su condición de instrumento de los espíritus y su

[1343] *La Revelación,* 20 de marzo de 1873

vulnerabilidad a la burla. Su instrucción tenía que ser por tanto "esmerada y su moral intachable". Aquellos médiums, que interesándose sólo en la comunicación, no se acercan a la filosofía estarán siempre rodeados de "espíritus inferiores". Jerónimo Melero, autor de estos "consejos", hace especial hincapié en que a diferencia de las religiones positivas, nunca se debe creer con "fe ciega", el contenido de las comunicaciones obtenidas. Es necesario "juzgarlas y ver si están conformes con lo que la razón y la lógica aconsejan"[1344]. La instrucción es por tanto la única vía que otorga credibilidad a quienes se acercan a esta doctrina.

La organización de una escuela nocturna de instrucción primaria, en la misma línea que los clubes republicanos y otras asociaciones culturales de la ciudad, constituye un elemento significativo en torno a ese afán de propagación entre las clases populares. Además, en un contexto secularizador, responde a una tendencia general que pretende presentar alternativas ante el tradicional control eclesiástico sobre la educación. Es pronto para hablar de escuela laica, pero tanto las propuestas republicanas como las espiritistas apuntan ya en ese sentido. En un comunicado de la *Sociedad Alicantina de Estudios Psicológicos* se especifican las motivaciones y objetivos de esta iniciativa. Los espiritistas alicantinos, "comprendiendo su misión regeneradora" y en un afán de mejora y autocrítica constante presentan su calendario semanal de actividades, que incluye la instrucción primaria, todos los días de siete a ocho. Un horario muy elocuente en torno a la intención de compatibilizar la jornada laboral de las clases trabajadoras con el conocimientos que ofrecía la escuela. Esta iniciativa fue concebida como un primer peldaño para aquellos que mostrando interés por el espiritismo "no conocen los primeros rudimentos" de la enseñanza. Pero el punto de mira es más amplio. Se trata dar cabida a nuevas ideas y "reconstruir el viejo edificio de nuestras costumbres". Con objeto de paliar el déficit de conocimientos, erradicar la ignorancia y el vicio, así como fomentar el amor al trabajo y la expansión de "la virtud y de la inteligencia", Antonio del Espino, redactor del comunicado, invita a todos los que presentan carencias en este sentido a que "acudan y reciban lo que les hace falta". Pero también hace un llamamiento a los que ya poseen un "capital intelectual" a compartir sus conocimientos. En este sentido existen muchas similitudes con el *Círculo*

[1344] *La Revelación,* 20 de octubre de 1874

Republicano, donde como ya señalábamos, no sólo se hacían llamamientos para aumentar la concurrencia a las conferencias organizadas, sino también a personajes relevantes de la vida local que pudieran aportar sus conocimientos, contribuyendo así a la mejor difusión del ideal republicano. Uno de los textos más claros en este sentido se publicó en 1874, reflejando ya la amargura del fracaso revolucionario. El equipo redactor de *La Revelación* se dirige a aquellos de entre sus correligionarios "con excelentes facultades intelectuales", que "tienen la ineludible obligación de propagar". Hace hincapié la revista espiritista en que a pesar de esta obligación "muchos de ellos duermen en la más indiferente molicie, guardando sus conocimientos como cruel avaro, que no siente el hambre y la sed de saber que padecen sus hermanos, los pobres de inteligencia, los ricos de ignorancia", quizás por un "excesivo amor propio lastimado". Intentando reparar cualquier agravio que pudiera existir el periódico pide el "auxilio" y la "ayuda" de "todos los amantes del espiritismo, que teniendo condiciones para ello, saben esgrimir la pluma y llevar al papel sus elevados pensamientos". Es "preciso ser misericordioso con los que carecen de instrucción". Esta exhortación a la colaboración finaliza con una frase lapidaria: "el talento no es propiedad insólita, donde ha de encasillarse el espíritu orgulloso de poseerlo, no; al contrario, debe ser eminentemente comunista, para hacer partícipes a los beneficios de la ciencia a todos los que tengan voluntad de estudiar enseñándoles lo que no saben"[1345].

Volviendo al comunicado emitido por la *Sociedad Alicantina* cabe añadir que aunque no hace referencia a las asignaturas que integrarían esa "instrucción primaria", el calendario semanal que inserta Del Espino aporta datos muy interesantes sobre cuáles eran las materias que los espiritistas consideraban más importantes para la "regeneración" y "adoctrinamiento" de sus adeptos. De lunes a domingo se distribuían las siguientes: Lectura y explicación de la filosofía espiritista, discusión de las comunicaciones y desarrollo de médiums, lecciones generales de antropología, nuevamente lectura y explicación de la filosofía espiritista, lecciones generales de las ciencias naturales, sesión práctica y comunicación con el mundo invisible los sábados y "lectura general" los domingos[1346].

[1345] "El cumplimiento espera", en *La Revelación,* 20 de julio de 1874
[1346] *La Revelación,* 5 de noviembre de 1872

Según la crónica que mensualmente realizaba "F.M." desde Madrid, sobre las principales noticias del mundo del espiritismo, existían sesiones "ordinarias" y "extraordinarias", teniendo generalmente éstas últimas un carácter literario. Aunque no se refieran estrictamente al ámbito alicantino, su análisis resulta bastante esclarecedor sobre como debían discurrir las veladas espiritistas atendiendo a los paralelismos que se observan entre los diversos centros existentes en el país. Destaca el corresponsal espiritista que el mes de abril de 1873 estuvo dedicado a "la noción del trabajo" y después a "la educación de la mujer". Los viernes "todo se trata, todo se discute, se da cuenta de cuanto importante para nosotros ocurre por todas las regiones de la tierra y se estrechan más y más los lazos de fraternal intimidad que deben unir a los espiritistas". En sesión extraordinaria y con motivo del homenaje tributado a Allan Kardec, se leyeron poesías dedicadas a ensalzar su memoria[1347].

José Huertas Lozano, desde su particular visión del espiritismo, describe como transcurría una sesión espiritista de carácter "práctico":

"El método ordinario que se guarda en estas sesiones es el siguiente: primero leída el acta anterior por el secretario, el presidente recomienda mucho silencio y unión de pensamiento, que se han de fijar en lo que dicen las oraciones que por uno u otro se leen o se recitan (...). Acto seguido los *mediums*, colocados alrededor de una mesa, comienzan, más o menos pronto, según la actividad, a funcionar. Las comunicaciones obtenidas se leen después y se explican por quien el Presidente juzga que lo ha de hacer mejor, se discuten y se dispone incluirlas en un libro al efecto. Por último se circula un saquito donde los concurrentes depositan sus proposiciones escritas, o sus limosnas para los pobres de la población; se tratan los asuntos administrativos y de otro género, si los hay pendientes, y después de dar gracias a los espiritistas se levanta la sesión. En resumen, tres o cuatro horas de recreo, que si no se gastan en públicos y escandalosos pasatiempos, se ocupan en privadas tonterías"[1348].

[1347] *La Revelación,* 18 de mayo de 1873

[1348] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pp. 93-94. ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, *Los espiritistas andaluces ...,* pág 107-108, describe "como eran los lugares de reunión espiritista en los siguientes términos: "Normalmente solía ser una habitación amplia, en la que existía un espacio separado del resto, los asistentes, se colocaban en la parte más amplia en sillas inmediatas (....). El que hemos llamado espacio separado estaba a modo de cabecera del lugar de la reunión. En esta parte existían grandes cortinas desde el techo hasta el suelo y el médium solía colocarse detrás de estos cortinajes. Ninguna persona podía acercarse al lugar en que el médium se encontraba, excepto el director o mentor de la sesión o guía del médium. La estancia quedaba en semipenumbra. Los asistentes solían formar una cadena uniendo sus manos con el más próximo. Casi siempre existía una especie de murmullo producido por las plegarias u oraciones de los asistentes dichas en voz baja, que solían interrumpirse en el momento de entrar en trance el médium (...). Los enemigos de los espíritus atacaron crudamente esta disposición escénica como coadyuvante al fraude: médium oculto, falta de luz, prohibición de acercarse al médium y el efecto psicológico de las manos unidas (...). En la Sociedad Sevillana de Espiritismo la sesión se

De todos los comentarios realizados hasta el momento relacionados con la organización, proselitismo y transcurso de las sesiones espiritistas se desprenden varias conclusiones que apuntan hacia un doble objetivo: práctico y táctico. Sin alcanzar el grado de complejidad, el misterio y el cariz iniciático de las sociedades masónicas, los espiritistas conceden mucha importancia a la jerarquización, tanto de personas como de las materias que se desarrollan en sus sesiones. Desean convertirse en el paradigma de la respetabilidad y la seriedad. La distribución ordenada de contenidos y de cargos (presidente, secretario, etc.), la existencia de actas, los debates públicos, etc. obedecen no sólo a una estrategia organizativa destinada a optimizar la gestión de las sociedades en aquellas poblaciones donde se ubicaron, sino que también se trata de una cuestión de imagen ante la opinión pública: la consistencia de unos principios básicos se encontraba refrendada por una organización sólida, ajena, eso si, al modelo jerárquico que ofrecía la Iglesia. Como señala "el propio Kardec", en una de sus obras póstumas publicada por *La Revelación,* el espiritismo "no es una religión constituida", por tanto ninguno de sus adeptos ha recibido "título de sacerdote o sumo sacerdote". Su organización responde más bien a un esquema móvil relacionado con el grado de formación y conocimiento de la doctrina espiritista. Al igual que ocurre con los espíritus[1349], existe una gradación en este sentido, que capacita a determinados individuos para el acceso al espiritismo desde el ángulo filosófico, transcendiendo así el meramente práctico. Aunque las comunicaciones son el eslabón de enganche para futuros adeptos, es la dimensión filosófica la que realmente interesa difundir. En el citado escrito se defiende que a diferencia de otras doctrinas el espiritismo ha nacido "en las capas inferiores de la sociedad" y que sigue "una marcha constantemente ascendente"[1350]. Evidentemente esta afirmación no responde a la realidad. Había espiritistas entre las clases populares al igual que

---

terminaba con una ceremonia de agradecimiento a los espíritus en general y especialmente a los evocados. Esta ceremonia solía consistir en la lectura de algún párrafo de obras del género o a veces en una especie de oración improvisada, puestos siempre de pie los asistentes y aumentando con mayor luz la sala o lugar de reunión. De las sesiones se levantaba acta por el Secretario.

[1349] En una de las comunicaciones publicadas por *La Revelación*, el medio J.P. alude a la jerarquía "espiritual" al describir como "viven" los espíritus: "Los espíritus nos columpiamos en este inmenso vacío y cada cual refleja el grado de la jerarquía a la que pertenece, según el adelanto moral que haya conseguido", publicado el 30 de septiembre de 1873

[1350] *La Revelación,* 15 de agosto de 1873

ocurría con el republicanismo, pero las iniciativas no partían de las mismas. El espiritismo, en la misma línea que el republicanismo, ofrece como reclamo social un utópico interclasismo.

La obra del alicantino Pastor de la Roca sobre el imaginario viaje de un alma por el mundo de los espíritus introduce a nuestro juicio un fragmento muy interesante sobre dos elementos clave en la comprensión del proselitismo espiritista: por una parte las prácticas espiritistas como fenómeno de atracción y por otra la necesidad de proyectar la imagen de que su desarrollo debía tener lugar en entornos "adecuados" que garantizasen seriedad a este tipo convocatorias. Pastor alude a una de ellas como de "escogida reunión", otorgándole una categoría científica al calificarla de "sesión electro-biológica de magnetismo". A partir de ese momento describe a todos los personajes y acontecimientos que allí concurrieron. El "protagonista evocador", era un "hombre extraordinario, célebre en toda Europa y América", -aunque no se sabe muy bien el motivo de tanta celebridad-, que sometió a su "voluntad magnética" a una joven de buena familia "completamente incrédula" y "fanatizada por el oscurantismo", adivinando con exacta precisión el paradero de objetos, etc. Las palabras utilizadas para hacer balance de la experiencia espiritista son sumamente evocadoras de que había tenido lugar en un ambiente selecto. "¿Tratábase acaso de una farsa ingeniosa sostenida, de una superchería convencional o de una realidad científica a la cual aplicárase como tantas otras, el calificativo proverbial de misterio?". Los fundamentos sobre los que garantiza Pastor, "a la voz de su conciencia, que nunca anduvo discorde con la lógica, con la razón, ni con el buen sentido", la veracidad de los hechos que acaba de presenciar son "la severidad del carácter de la joven, cuando no el de las notabilidades sociales que presenciaran el fenómeno conmigo"[1351].

Aunque la voluntad integradora del espiritismo se hizo realidad en algunos casos, como veremos posteriormente al analizar el elemento humano, la idea de un pueblo ignorante y por tanto peligroso para la estabilidad social era la que prevalecía, al igual que en otras corrientes progresistas. Así pues, en las organizaciones espiritistas la instrucción será la clave que otorgaba credibilidad, frente a quienes las conceptuaban como meros salones de divertimento. Dada la escasa posibilidad de acceso de la población a la

educación en el período objeto de estudio, en su organigrama lógicamente sólo habrá lugar para individuos adscritos a las clases medias de la ciudad, que eran los que realmente tenían posibilidad de estudiar. Por tanto la propaganda interclasista fue otro elemento que caracterizaría al espiritismo y que junto a otros rasgos ya aludidos, como su afán por presentarse en la vanguardia científica, las referencias a la moral intachable, la erradicación de la ignorancia y el fanatismo a través de la educación, etc. formarán parte de sus discursos. Elementos que sin embargo no son exclusivos del espiritismo y que por tanto permiten inscribirlo en el marco más amplio del progresismo.

Con motivo de la fundación de un nuevo centro espiritista en Horta (Barcelona), los espiritistas alicantinos publicaron, en su línea habitual, un comunicado de bienvenida. Sin embargo en este caso existen elementos a destacar, relacionados precisamente con la organización de las sociedades espiritistas y con ese supuesto interclasismo. *La Caridad,* el nombre del nuevo centro, aprobó su reglamentó y lo remitió a *La Revelación,* cuya valoración no sería del todo positiva. Una de las hojas del documento estaba "firmada con el Hº de turno". La publicación alicantina manifestaría en este sentido su desacuerdo, incidiendo en la necesidad de que sean los individuos más preparados los que ocupen cargos en la organización de estas sociedades con el fin de obtener los mejores resultados. Una posición que justifica en los siguientes términos:

"No somos partidarios de esas presidencias anónimas y casuales; nuestra franqueza nos obliga a ser claros y a decir lo que sentimos. Todos los socios no pueden reunir y los mismos grados de moral; así pues, cuando el turno señale para ejercer el difícil cargo de Presidente o Secretario, al que sea más incapacitado o más susceptible a la influencia del vicio, redundará tan extraño modo de elegir en perjuicio de los consocios y de la doctrina, porque lo que aquel disponga será hijo de su capricho y de su ignorancia. Este proceder a todas luces absurdo, lo proponen muchas veces cierta clase de espíritus, que se titulan *protectores* y que sólo tratan de perturbar una sociedad para manejarla mejor y disponer de ella como juguete baladí (....). Nos complacemos en creer que esta nueva familia se guiará por la experiencia de las otras, para no sufrir desengaños crueles, privaciones dolorosas y pruebas harto duras para la débil condición humana. Estudio constante, fe inquebrantable y amor verdadero, exige la

[1351] PASTOR DE LA ROCA, *Adoración o los Sufrimientos en la otra vida,* Alicante, pp. 4-10

penosa tarea de la regeneración, sino se quiere vacilar ante las dificultades, al parecer insuperables, que nos presenta"[1352].

La acción de la prensa y todas las noticias relacionadas con la evolución de la escuela, se complementaba con otras formas de propaganda. Una de ellas encontró un buen acomodo en el campo literario, y dentro de este, destacó especialmente el teatro. Antes de entrar a analizar esta faceta del espiritismo hay que considerar, sin entrar en análisis detallados, cual era el panorama literario de éstos años. Junto a autores muy importantes, cuyas obras abordan temas de gran calado social desde ópticas variadas[1353], conviven escritores de segunda fila, muchos de los cuales procedían del ámbito provinciano. Los contenidos de sus obras presentan un doble carácter: por una parte, traducen aspectos poco relevantes de la sociedad en la que se ubicaron, respondiendo a esquemas preconcebidos y fórmulas literarias heredadas del romanticismo que perduraron sin a penas variaciones hasta el siglo XX[1354], con la mera intención del entretenimiento. Por otra, utilizando los mismos moldes literarios, expresan una voluntad de adoctrinamiento clara. En éstas últimas la información que proporcionan sobre el ambiente social o los valores vigentes es superada por un interés propagandístico. Sus tramas ofrecen situaciones y personajes planos, que especialmente en los dramas se mueven en un esquema maniqueo, entre el bien y el mal. Predomina por tanto el dualismo moral sociopolítico, expresado a través de clichés que evitan las medias tintas y la complejidad temática. Este es un elemento muy importante a la hora de entender su intención por llegar a la mayor cantidad de público posible, adecuando contenidos a un bajo nivel cultural. Un elemento a considerar especialmente en el caso del teatro, donde esa recepción podía ser más amplia respecto a la prosa o la poesía, dado el acceso sumamente restringido de los españoles a la lectura. Podemos hablar por tanto de un público más amplio[1355].

[1352] *La Revelación,* 20 de julio de 1874

[1353] Vid. DÍEZ BORQUE, J.Mª.: *Historia de la Literatura Española,* (III), siglos, XVIII-XX, Taurus, Madrid, 1982

[1354] RIOS CARRATALÁ, J.: "El naturalismo en un ámbito provinciano: Alicante, 1875-1900", en Y. LYSSORGES, *Realismo y naturalismo en España en la Segunda mitad del siglo XIX,* Antrhopos, Barcelona, 1988, pp. 169-179

[1355] Vid. AVILÉS FARRÉ, "Fuentes literarias e Historia Social", en *Studia Histórica,* Vol. VI-VII, universidad de Salamanca, 1990, pp. xix y xx. Sobre porcentajes de alfabetización en España y la Comunidad Valenciana Vid. BROTELL, J.F. *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX,* Pirámide, Madrid, 1993, en pp. 304-339

Como hicieran los republicanos, también los seguidores de Kardec utilizaron el teatro para difundir ideas, valores y pautas de comportamiento. Ya hemos aludido en otros puntos de este trabajo al valenciano Palanca y Roca y su obra sobre alzamiento republicano de 1869. En ella los enemigos de la monarquía aparecen caracterizados con unos rasgos de integridad y heroicidad destinados claramente a la propaganda[1356]. También la obra de Juan de Alba, *La Cruz Roja en Alicante,* discurre en esa línea. La acción se sitúa en el marco de la insurrección federal. Concretamente durante el momento en que la capital fue bombardeada por fragatas insurrectas procedentes del cantón de Cartagena. El siguiente fragmento ejemplifica la sencillez del mensaje republicano:

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

"Hemos demostrado a España
nuestros puros sentimientos,
nosotros, republicanos
en España los primeros,
que sin temor al castigo
mostremos nuestro deseo,
al vernos amenazados
por los tigres carniceros
que a nuestra virgen república
asesinan con exceso
antes de ceder ahora
morir lidiando debemos
no perdamos un instante,
honrados hijos del pueblo (...)
todo el pueblo alicantino.
unión y fraternidad
y que España, Europa entera,
lean esta bandera
orden paria y libertad"[1357]

Entre la extensa bibliografía espiritista destacan especialmente las obras que tratan sobre los principios fundamentales del espiritismo, así como aquellas en las que la doctrina se define en contraposición a otras confesiones

[1356] PALANCA Y ROCA, ¡*Valencianos con honra!,* Valencia, 1869-70
[1357] DE ALBA, J: *La Cruz Roja en Alicante,* Madrid, 1873, pp. 9 y 22

o corrientes de pensamiento como el catolicismo y el materialismo. La *Sociedad Propagadora del Espiritismo* de Barcelona, fue en este sentido la agrupación más activa en la publicación de títulos espiritistas. Además de las obras de Allan kardec, prestó especial atención a los autores españoles[1358]. Pero junto a este tipo de trabajos también hubo piezas literarias de toda índole, como la obra publicada en 1870, escrita por el médium gallego Daniel Suárez, *Marieta, páginas de dos existencias. Obra emanada de los espíritus de Marieta y Estrella* o la comedia *El Wals de Venzano,* "del infeliz y gallardísimo poeta", "fácil y vigoroso narrador de leyendas del antiguo Madrid" Antonio Hurtado, que según Menéndez Pelayo, fue seducido por el espiritismo, a pesar de no ser sospechoso de "extravío mental"[1359].

Para ilustrar esta cuestión nos detendremos precisamente en la citada obra de Hurtado. Aunque este autor no es alicantino, el estreno de *El Wals de Venzano* fue objeto de especial atención por parte de *La Revelación*[1360]. Según la revista, esta comedia en tres actos fue elaborada para poner de manifiesto "las excelencias del espiritismo", pero un asunto tan poco conocido por "la generalidad de las gentes", siendo además "demasiado pronto para llevarlo a escena", propició un recibimiento muy frío por parte del público madrileño, que además "es especialmente frívolo". La publicación alicantina no se extraña de esa actitud. Opina que al igual que otras ideas, la espiritista es extemporánea, es en muchos aspectos demasiado avanzada para su tiempo. El teatro espiritista, como otros campos de esta doctrina, -filosófico, científico, religioso y moral- sufre las consecuencias lógicas de la ignorancia y el desconocimiento generalizado. Un panorama en el que los redactores alicantinos auguran cambios, en función del tiempo y el estudio[1361].

Efectivamente *El Wals de Venzano,* expresa unos propósitos claros de dar a conocer la doctrina espiritista. En el preámbulo Antonio Hurtado,

---

[1358] *La Revelación* en una sección dedicada a poner al día sobre las nuevas obras espiritistas hace numerosas referencias en este sentido, como por ejemplo *El Génesis, los milagros y las profecías* (20 de septiembre de 1874), *Almanaque del espiritismo,* (20 de diciembre de 1872), *Preliminares al estudio del Espiritismo,* escrito por Torres–Solanot (10 de enero de 1873). MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos....,* pp. 816-819, presenta una lista muy extensa de títulos espiritistas, destacando especialmente las obras escritas por Torres-Solanot, Wiliam Crokes, Cesar Bassols, Lucas Aldana, Anastasio Garcia López, Daniel Suárez Artazu o Ermido La Key, entre otros.

[1359] *Ibidem,* pág. 821

[1360] También publicó algunos escritos en la revista. Poesías y artículos como el titulado "La Conciencia", (20 de marzo de 1872)

[1361] *La Revelación*, 20 de diciembre de 1872

dirigiéndose al Ministro del Tribunal de Cuentas del Reino, que parece compartir el ideario espiritista, expresa las razones que le han inducido a escribir la obra:

"Mi querido compañero: Dos meses hará, si mal no recuerdo, que me hizo usted esta pregunta: por qué no escribe usted una comedia espiritista?, ¿recuerda usted mi contestación?. Fue la siguiente si no la ha olvidado: ¡Empresa arriesgada sería!. El espiritismo es poco conocido todavía y tiene multitud de enemigos que lo hacen impopular y hasta *ridículo.* ¿Qué importa eso?, me replicó usted: contra la *incredulidad sistemática* tiene usted la *experimentación real*, experimentación que en vano el charlatanismo procura disfrazar con el traje de los saltimbanquis, porque cuando se practica entre gentes serias, hace enmudecer a los *sprits forts*, y obliga a los sabios a encogerse de hombros como confesándose vencidos, (aunque) es verdad (que) deja mucho que desear en muchas ocasiones. (...). ¿Teme usted que el juicio público le califique de loco o de visionario? Y que puede usted importarle el juicio público, cuya generalidad desconoce la doctrina y la experimentación. (...) ¿Por qué retrocede usted ante la idea de una comedia espiritista ante ese arsenal de pruebas". El mundo progresa, las ciencias impulsan este progreso (...). ¿Por qué no ha de llevar usted al teatro la luz del nuevo día?. Si la cosa es fuego fatuo, ¿qué pierde usted?. Si es luz de verdad, ¿qué no ganará usted anticipándose a su tiempo?. Sobre todo no ensanchará usted los horizontes del arte dramático?. Allá va el *Wals de Venzano,* (...) se la dedico en prenda de amistad, para que comparta conmigo la responsabilidad de haber excitado las punzantes sátiras de los espíritus fuertes"

Este texto evidencia claramente que los espiritistas consideraban necesaria la reforma moral de la sociedad, pero se encontraban con el dilema de la participación directa de las clases populares. Se asume como un hecho que la generalidad de la población desconoce el espiritismo, al menos en su faceta filosófica y moral, quizás porque realmente no esta preparada para conocerlo. La cuestión se plantea nuevamente en términos de falta de tiempo y de instrucción. La mayor parte de comentarios sobre la existencia de prácticas inadecuadas de la doctrina apuntan en esta dirección. La incultura a la que estaban sometidos los sectores más desfavorecidos de la sociedad no era una buena aliada para su difusión. Los espiritistas "serios", es decir, con un nivel de educación mínimo, debían bregar con este problema. Sólo ellos tenían la capacidad y el deber del adoctrinamiento social. En su contra se alzaba el obstáculo de un catolicismo intolerante y extremadamente beligerante con las

disidencias, junto a la ignorancia y el fanatismo popular. Especialmente estos dos últimos elementos podían contaminar la pureza filosófica del espiritismo si no se conseguían controlar sesiones y círculos privados de carácter "clandestino", cuya curiosidad desvirtuaba el verdadero objetivo de la escuela. Al igual que hemos visto al tratar el tema de la jerarquización existente en el organigrama de estas sociedades, se apelaba a la expansión del movimiento, pero no a costa de convertirlo en algo excesivamente popular, lo cual sólo revertiría en un desprestigio de su imagen erudita, científica y moralmente correcta. El texto de Hurtado presenta ese doble carácter inherente al espiritismo: por una parte, aboga por una difusión amplia de la doctrina, pero al mismo tiempo es consciente de su naturaleza elitista.

El análisis de algunos fragmentos de la obra abunda en esa línea. Ni el ambiente ni los personajes responden al estereotipo de las clases bajas, sino que se ajustan al cliché burgués. Sin embargo teniendo en cuenta que se ha escrito con fines propagandísticos para un público que se supone carece de las nociones básicas del espiritismo, se obvia la temática filosófica-científica, pasando directamente a exponer los rasgos más comprensibles de la doctrina. Para darle mayor credibilidad a la trama, aparece el personaje del "sonámbulo" que según descripción del autor "no es un banquero, es un hombre modesto y humilde, de honrado y pobre linaje en su traje y hasta prosaico de nombre". Este individuo "que no cursó ciencia jamás", constituye el ejemplo de los prodigios espiritistas: "dormido es tal su ciencia que habla con más elocuencia que el mismo Sto. Tomás"[1362]. El personaje se dedica a explicar a lo largo de la historia qué es el espiritismo y sus objetivos morales:

"viene a refrenar el vicio
viene a alentar la moral;
¿que más se puede pedir?
¿qué más se puede querer
cuando nos deja entrever
el más allá del morir?

[1362] HURTADO, A.: *El Wals de Venzano. Comedia original en tres actos y en verso,* Imp. De José Rodríguez, Madrid, 1872, pág. 66. En la obra don Lesmas es un viudo acaudalado que desea casarse con su criada para los cual debe convencer a su hija. Parece que los antecedentes espiritistas de este autor se remontan a 1856 en que publicó también en Madrid la zarzuela, *El Sonámbulo.* Aunque en esta obra se observan los efectos de la censura, aparecen breves alusiones al fenómenos, Vid. pp. 16-17

Si por tan alto favor
que ninguna ciencia explica,
todo ser se comunica
con las prendas de su amor
si el crimen, el vicio, el dolor
por más que un punto se oculte
no hay antro que lo sepulte
porque no hay ser que esté sólo (...)
¿Cómo tratar con desdén
se puede al espiritismo
cuando sabe usted que ÉL mismo
es espíritu también?[1363]

BIBLIOTECA VIRTUAL

Suponemos que con objeto de contrarrestar el mensaje de las comedias espiritistas, José Fernández Bremón, colaborador habitual del diario alicantino *El Independiente*[1364], escribió *Los Espíritus.* En esta obra se observa un claro interés por desprestigiar a los seguidores de Kardec. A nuestro juicio es un buen contrapunto para entender la percepción de la sociedad en uno y otro sentido. Por un lado, el deseo de otorgar prestigio a unas creencias que propugnaban un modelo de convivencia distinto al vigente, fundamentado en la combinación de moral universal y principios cristianos y por otra, la crítica a la cara más superficial del espiritismo basada en la comunicación con los espíritus.

Los personajes de Fernández Bremón ya no pertenecen a la clase media como en el caso anterior, sino que son más bien gentes del pueblo a las que el autor caracteriza como ignorantes. Además hace hincapié en los tópicos "antiespiritistas" que aluden a una relativa difusión de la doctrina basada en la credulidad del pueblo y en los fraudes y trucos utilizados en las sesiones

[1363] HURTADO, A. *El Wals de Venzano,* pág. 50-51

[1364] El subtítulo de este periódico, dirigido por Rafael Sevila Linares, delata su naturaleza política: "Diario Republicano federal". "Defiende la forma republicana de Estado – aunque evoluciona desde la República Federal a posiciones cercanas a las defendidas por el Ministro de la Gobernación, Maisonnnave, frente al desorden cantonalista -, ataca frontalmente al carlismo; en los social, representa una posición pequeño burguesa, que defiende la desigualdad como elemento de armonía social", en MORENO SÁEZ, FCO.: *La prensa....,* pp. 211 y 212. La caracterización de la "tendencia política o social" de este periódico puede ayudarnos a entender la actitud moderada de Bremón dentro del republicanismo. Si analizamos uno de sus artículos, "Nuevo matrimonio", ya citado en el capítulo dedicado al matrimonio civil, esta actitud resulta evidente. El artículo aborda la incidencia social de las uniones civiles y la existencia de fraudes por parte de algunos jueces que cobraban dinero a los futuros contrayentes, en *El Independiente,* 22 de agosto de 1873.

espiritistas, explotando precisamente esa ingenuidad popular. El tono sarcástico y burlesco es la tónica habitual en una comedia, de la cual extractamos algunos de los momentos más significativos. En uno de ellos, Tremedal, una de las protagonistas, esta desesperada porque no consigue el ansiado contacto con el mundo espiritual. Afirma que lleva más de un mes intentándolo "con el brazo extendido, el lápiz en la mano y la imaginación en el otro mundo sin conseguir una respuesta". Su hija aduce que debería "olvidar que es una ama de casa y que tiene una hija, entregándose completamente a los espíritus". Cuando la madre le pregunta sobre la identidad del "espíritu protector", Teresa responde que se trata del " Moro Muza". Uno de los novios de la niña, Abelardo, le explica que su padre, Celedonio, también estaba afectado por esas supercherías, expresando su preocupación por la extensión de "esa locura". Atribuye a la lectura de obras espiritistas, a las sucesivas reuniones con médiums y a la asistencia a clases y sesiones, la enajenación mental del padre. "Un sombrero que se cae de la percha, el péndulo del reloj cuando se para, la merma que hacemos de sus pastillas de chocolate en su bolsa, las carretillas que introduzco debajo de su alcoba, todo lo cree obra de los espíritus". Por su parte el médium "Periquin" reconoce que para mantener su "fama de médium", recurre a diversos trucos. Con el fin de no "renunciar a su prestigio y a su carácter sobrenatural", sólo le falta conseguir "adiestramiento en el sonambulismo y hacer un doble fondo en algún mueble con un aparato que produzca ruidos misteriosos". La ignorancia y la credulidad de Tremedal y Celedonio son aprovechadas por el médium para "adoctrinarlos" en la práctica del espiritismo. Seguidamente ofrecemos un pasaje de este diálogo en el que se observa perfectamente la crítica antiespiritista, basada en su punto más susceptible para convertirlo en objeto de burla, las sesiones "prácticas":

"-Celed: Pero ¿dónde estaba usted?

-Per: Me había quedado dormido entre las brasas (estaba escondido debajo de las faldas de la mesa camilla)

-Trem: ¿Y no se tostaba usted? Porque es indudable que debe haber salido de las ascuas

-Cel: Podemos jurarlo

-Per: El fuego, el agua, el aire, no ofenderá a un espíritu

-Celed: Pues Vd. Me parece que ha venido en cuerpo y alma. Yo toco un hueso.....

-Trem: Y yo otro

-Celed: Sí, no tocamos nada más que huesos

-Periq: Misterios, misterios: permítanme Uds. que no sea más explícito

-Trem: ¡Quién pudiera penetrar en ese mundo!

-Celed: Y viajar por el Camino de Santiago

-Trem: ¡Yo, que todavía no he logrado escribir una palabra!

-Periq: La escritura vendrá. Ahora no está Ud. bastante desarrollada

-Tremed: ¡Caballero!

-Per: Dispense Ud. quise decir que no tiene Ud. desarrollado el brazo

-Trem: Sí, señor, y no tengo inconveniente en usar manga corta

-Per: No, me explico: llamamos desarrollo del brazo a su aptitud para servir de instrumento a los espíritus. Esa aptitud es la que constituye la mediumnidad

-Celed: Justo: la mediumnidad

-Trem: No había oído nunca esa palabra

-Periq: Pues bien, para ser médium mecánico, nuestros libros lo dicen, procure Ud. prescindir de su inteligencia

-Celed: Y Ud. ¿ha prescindido?

-Periq: En otro tiempo: ahora soy médium intuitivo y vidente: en mi se verifican toda clase de fenómenos

-Tremed: ¡Qué suerte! ¡Yo que nada escribo, ni oigo, ni veo!

-Celed: Y yo que sólo veo las carretillas que me disparan, y los relojes que me empeñan..., si yo pudiese volar como Uds. y entrar de balde en los teatros y andar por el techo y hacer visitas nocturnas...."[1365]

Además del carácter irónico del fragmento hay destacar que la crítica antiespiritista se realiza desde un ángulo muy distinto a las disertaciones procedentes del catolicismo tradicional que hemos visto anteriormente. Fernández Bremón, evidencia en este sentido la existencia de diversas corrientes dentro de ideario progresista y republicano. Las líneas generales que traza el espiritismo en materia de reforma social y crítica al papel de la Iglesia son compartidas por la mayor parte de individuos afines a ese ideario. Pero existen divergencias entorno al modelo alternativo que es necesario implantar.

[1365] FERNÁNDEZ BREMÓN, J.: *Los espíritus. Juguete Cómico en un acto y en prosa*, Madrid, 1874. Escena VIII, pág. 14. Parece que este autor prestó especial atención en sus obras al tema de las supersticiones y brujerías de las que era objeto el pueblo. En *El Elixir de la vida. Capricho filosófico burlesco*, Imprenta, Fundición Estereotipada de D. Juan Aguaro, 1874, trata el tema de la gran difusión que alcanzan entre las clases populares fraudes como asegurar la inmortalidad, a través de un elixir.

Incluso aquellos que comparten una misma raíz cristiana, presentan diferencias de carácter metafísico, -en torno a la forma de concebir el más allá, distinguiéndose claramente en este sentido los espiritistas - y también social, - sobre hasta que punto puede o debe prescindirse de la influencia del aparato eclesiástico en la sociedad.

La poesía, o mejor dicho "la utilización de versos rimados"[1366] fue también un vehículo idóneo para expresar el ideario espiritista. Al igual que hicieron escritores católicos como el alicantino Vila y Blanco[1367], muchas de estas composiciones poéticas no transmiten la vivencia religiosa desde un punto de vista místico o elevado. En la mayoría de las ocasiones el molde poético solo es una excusa para defender los principios espiritistas. En general, los versos se limitan a exponer las excelencias de la escuela apelando al mundo de los sentimientos y las emociones. Salvador Sellés y Amalia Domingo Soler son los ejemplos más representativos en este sentido, aunque *La Revelación* publicó poemas del propio Antonio Hurtado, Manuel Ausó Monzó o José Pastor de la Roca[1368].

Sellés fue uno de los colaboradores más habituales en la revista alicantina, aunque su trabajo no se circunscribió al ámbito literario. Escribió numerosos artículos en los que el ideario espiritista aparece vinculado a otras corrientes de pensamiento que tenían como referente común en el progreso y la modernización social. Ya en el primer número de la publicación expresa su doble condición de republicano[1369] y espiritista al ensalzar, a través de su habitual estilo florido y recargado, a la ciudad de Alicante como centro

---

[1366] RÍOS CARRATALÁ, J.A.: *Románticos y Provincianos. La literatura en Alicante, 1839-1886),* Universidad de Alicante, 1987, pág. 93

[1367] La "obra" pretende ser un bálsamo para los creyentes en unos días en los que reina "la impiedad y el ateísmo". Se trata del hallazgo milagroso de un viril robado en la localidad de Tibi. Un "horrible crimen" que desencadenó tras su resolución la reacción "de un pueblo ultrajado y herido tan torpemente en el corazón". Las continuas procesiones y las romerías a una Ermita construída para conmemorar el evento fueron la consecuencia directa de esa reacción. En VILA Y BLANCO, J.: *La Ermita del Santísimo Sacramento y de nuestra señora del rosario en la Pedrera*, José Marcili Oliver, Alicante, 1873, pp. VI y 68

[1368] En este trabajo dedicaremos un punto específico a trazar el perfil biográfico de todos lo que aquellas espiritistas relacionados con el ámbito alicantino, valorando las posibles vinculaciones con otras organizaciones afines al librepensamiento, como el republicanismo o la masonería. Por ello obviaremos en este punto referirnos a aspectos biográficos.

[1369] Una posición que mantendrá hasta su muerte acontecida en 1938, como evidencian estas declaraciones en el diario *El Luchador,* en su número del 10 de junio de 1833: "¿Mis opiniones políticas?. No necesito decir que soy republicano. Nací con el gorro frigio puesto y me mostraré con el gorro frigio metido hasta las cejas. La cabeza coronada que se acaba de marchar, ha vivido siempre podrida y mal oliente. Siempre me ha dado compasión.

irradiador en ambos sentidos[1370]. Dentro de la poesía destacaremos especialmente dos composiciones. Las primera de ellas titulada "Al espiritismo", donde expresa entre "Salves" las excelencias de la doctrina. Una de sus estrofas constituye un verdadero alegato contra el materialismo:

"Tu das una magnífica esperanza
al ser sacrificado y al sufrimiento;
prometes dulce puerto de bonanza
a quien sufre tenaz remordimiento
derramas en quien vive la confianza
de no quedar troceado en polvo y viento
y elevar al espacio indefinido
y abrazar a los seres que ha perdido"[1371]

La bienvenida a la *Sociedad Espiritista de Señoras de Alicante* se convirtió en una ocasión idónea para que Sellés compusiera un poema en el que también ataca al materialismo y al fanatismo católico. Hay que considerar que especialmente éste último era un elemento vinculado a la mujer, dada la tradicional influencia clerical en el llamado "bello sexo":

"Bendito este momento venturoso
en que vuestra conciencia se alza pura
desde el vil fanatismo tenebroso
a la luz de razón y de ventura
Bendito este momento en que dejando
La aterradora imagen del infierno,
Venís hasta nosotros anhelando
La senda fiel del provenir eterno
El cuadro de las penas horrorosas
El páramo frío del escepticismo;
La copa de las dudas ponzoñosas;

[1370] "Yo canté, pueblo mío, tu valor y tu grandeza. Yo te he visto agitarte a impulsos de un pensamiento altivo; prorrumpir un grito terrible; estallar al volcán de tus enojos; desnudar la espada de la justicia; saltar sobre el carro del combate, precipitarse en el campo de las batallas y verter la generosa sangre de tus venas, delante del ara de la libertad política y social; te he visto con serena osadía, en un memorable Septiembre, levantar la frente como un gigante, sonreír, desdeñoso al brillo de una corona, despreciar altanero el el aspecto de las huestes vencedoras del África, romper las cadenas de la esclavitud del pensamiento, arrojar los pedazos al trono de la ignominia, y enarbolar el primero la sacrosanta bandera de la dignidad y del derecho. Entonces te canté republicano; justo es que te cante ahora espiritista".
[1371] *La Revelación,* 20 de enero de 1872

El espeso cendal del idolismo (…)
Venid y contemplad la nueva ciencia
Ardiendo en fulgurantes maravillas
Por este mar avanza la existencia
Como en el terso lago las barquillas[1372]

Amalia Domingo Soler no era alicantina, pero colaboró ampliamente en *La Revelación,* incorporando numerosas composiciones dedicadas al espiritismo. Además parece ser que la unía una gran amistad con Salvador Selles y a Manuel Ausó Monzó, al que dedicó sendas poesías[1373] y que incluso

---

[1372] *La Revelación,* 20 de abril de 1872. Sellés también adopta un aire más trágico y agresivo en alguna de sus composiciones como la dedicada "A un monstruo. El cura de Sánta Cruz ", donde ataca a la "religión" de los carlistas:

"¡Religión, religión! ¡si infierno hubiera
y en él horrendo Satanás morara
esa tu infame religión tuviera,
esa tu infame religión amara (...)
Cundo tu cuerpo venenoso sea
pasto vil de los buitres y chacales,
y la sangrienta luna horrenda tea
que alumbre tus malditos funerales,
Tu espíritu satánico rugiendo
Se elevará a los mares del espacio
Y allí tendrá por fin su infierno horrendo
En un inmenso y lóbrego palacio" (*La Revelación,* 20 de abril 1873). En su poema "Roma y el Infalible", publicado el 5 de marzo de 1872, expresa claramente su anticlericalismo, en su faceta "antirromana":

"Rueda la opulencia
que se proclama –sagrada-
conducida y arrastrada
por la pálida indigencia
del crimen y la mentira
en esa Roma se aspira,
y del templo en el vestíbulo
se alza infame patíbulo
do el hombre mísero espira¡
Mirad, decrépito anciano
Rueda al abismo profundo
Y por quedarse en el mundo
Pugna con la muerte insano
Ya logra clavar su mano
En el globo...ya indecible
Gozo le inunda.... ya horrible
Se levanta sobre el polo
Y ahí, en el espacio, solo,
Clama a Dios -¡Soy infalible!

Sellés, tiene en su haber una extensa obra en la que destacan además de sus artículos, folletos e incluso dramas, -como *El corazón y el pincel, Los faranduleros, Los Cómicos de la lengua, etc-.* especialmente sus composiciones líricas. Sobre su faceta literaria Vid. MIQUEL ALCARAZ, A: *Salvador Selles. Poeta de Alicante,* Gutemberg, Alicante, 1980. RAMOS, V.: *Literatura Alicantina (1839-1939),* Madrid, Alfaguara, 1966, RICO GARCÍA, M.: *Ensayo biográfico y bibliográfico....,* t.IV, pp.566-624

[1373] "A Salvador Sellés", en *La Revelación* 20 de abril de 1873. En *Consejos de ultratumba. Historia de dos almas,* Maucci, Barcelona, ¿?, pp. 99-100 describe a Sellés como "una gloria española, cantor

eligió la ciudad como lugar de veraneo[1374]. Ella es quizás uno de los ejemplos más representativos, de la utilización de la poesía, no sólo como forma de expresar sentimientos, sino también de hacer proselitismo. A través de las composiciones líricas llegaría incluso a entablar polémicas con otras figuras del librepensamiento[1375] y como vemos seguidamente a contraponer el mensaje espiritista al materialismo:

"Venid, materialistas, ¿decidme porque el hombre
es el que avanza en toda la creación?....
Buscad en vuestra mente y no hallaréis un *nombre*
Que de a tan gran misterio perfecta solución
Razones que nos dejan el corazón vacío

---

inmortal del espiritismo". También escribió en la misma revista "A mi hermano en creencias D. Manuel Ausó", publicado el 20 de marzo de 1874. En una de las estrofas de esta última reitera la "oferta" espiritista tras la muerte:
"No pienses que en la tumba está la muerte
porque ves disgregarse la materia;
nada en la tierra permanece inerte
Todo circula por distinta arteria
En mi revelación vengo a ofrecerte
La causa que da efecto a la miseria :
Porque Dios en su justa omnipotencia
Para ninguno tiene preferencia".

[1374] "Tenemos el gusto de participar a nuestro lectores, que ha llegado a esta capital la distinguida poetisa Doña Amalia Domingo Soler, que estará entre nosotros todo el verano. Nos prometemos de su buena amistad y claro ingenio algunos trabajos para *La Revelación (*30 de mayo de 1873).

[1375] ÁVAREZ LÁZARO, P. F. en *Masonería y Librepensamiento....,* pp. 191, 350-352 ofrece un ejemplo muy representativo en este sentido. Amalia Domingo discrepaba con la librepensadora, Ángeles López de Ayala, a quienes según parece no sólo separaba una diversidad de caracteres sino diferencias en torno a su concepto de la religión tanto des el punto de vista personal, como social. Seguidamente incluimos unos versos de la escritora en los que se evidencia claramente la posibilidad de adaptar este tipo de composiciones a la polémica:

"quiero, Ángeles, contestarte
sin tener la pretensión
de que yo pueda inculcarte
mi profunda convicción;
hagamos punto y aparte
ni tu me convencerás
ni yo te convenceré;
tus razones expondrás
yo mis ideas expondré
y otros....harán lo demás
que yo te he visto dormida
por la ciencia hipnotizada,
y al vislumbrar otra vida
dijiste desesperada
"el más allá me intimida"
"no quiero ver, ¡vive Dios!
me basta con lo de aquí;
ya voy del progreso en pos;
que no me saquen a mí
de que una y una son dos"

Llenando nuestra mente de horrible confusión
Y en nuestro ser producen, inexplicable frío
Que ahogan la esperanza en mares de aflicción
Ante el materialismo la abnegación perece (...)
Pigmeos que en vuestro orgullo mirando los creado
Su perfección inmensa negáis reconocer
Si solo esta materia los globos ha formado
Sus grande maravillas, muy bien podéis hacer[1376].

También utilizaría los versos para expresar su religiosidad antidogmática contra el catolicismo. El poema "La Confesión" ataca precisamente este sacramento y los abusos del clero relacionados con su práctica. Frente a la imagen de la corrupción clerical de épocas pasadas se sitúan los nuevos tiempos representados por el progreso y la "correcta interpretación del Evangelio" sobre la que se basa el Espiritismo:

"Tiene la Iglesia romana
algo humillante en su rito,
que el pecador más contrito
lo tiene que rechazar
en su culto hay servilismo,
en su dogma vasallaje,
y si del hombre el ultraje
a Dios pudiera llegar (...)
¡Ministros del fanatismo!,
¿por qué os dais falsos derechos,
para analizar los hechos
del infeliz pecador?
¿Y con oculto espionaje
profanáis el santuario
y casi al confesionario
en nombre del redentor?
Y absolviendo a vuestro antojo
A esos cristianos ilusos,
Conseguir con vuestro usos
Sus secretos sorprender
¡Quienes sois míseros mortales,

[1376] "Meditación", *La Revelación,* 25 de enero de 1873

para juzgar los pecados?
¿ciegos por ciegos guiados
todos tendrán que caer (...)
Es el sublime Evangelio
La voz del Omnipotente,
En el brilla refulgente
La razón y la verdad
Se han sucedido los siglos
Y pasó ¡oh! mundo tu infancia
Ya es tiempo que tu ignorancia
Se pierda en la eternidad"[1377]

La Revelación, también publicó alguna de las composiciones líricas de Antonio Hurtado, el autor del *El Wals Venzano.* Una de ellas, "Serenata a una muerta", tenía, según la revista "tal sabor espiritista que hace pensar en el porvenir a los que en lo presente fundan su vida"[1378]. En cambio Manuel Ausó Monzó, director de la publicación, no fue demasiado prolijo este tipo de composiciones. La "Fe de un loco" es muy significativa en torno a la percepción que la opinión pública tenía del espiritismo. En ella Monzó se declara "falto de ingenio y saber escaso" sin grandes facultades para la lírica. Pero, movido por el afán de "romper con el pasado" y "combatir el error y la impostura" se decidió a escribir ese poema. Afirma en una de sus estrofas la preeminencia del librepensamiento en comparación con tiempos pasados, lo cual le da fuerza frente al "vulgo necio" que le considera "un loco, iluso o visionario". Nuevamente el proselitismo espiritista muestra ese doble carácter: su tendencia universalista frente a las referencias a un pueblo ignorante incapaz de asimilar sus principios filosóficos. La composición de Ausó también presenta la imagen del espiritismo martirizado, al igual que los primeros cristianos, por la "persecución" que sin embargo, se convierte en verdadero "bautismo de toda idea nueva, grande y justa"[1379]. Finalmente haremos hincapié en el "Soneto", escrito por José Pastor de la Roca, en el que ensalza la capacidad "consoladora" del espiritismo frente al "cáncer de la duda roedora"[1380].

[1377] *La Revelación,* 31 de marzo de 1873
[1378] *La Revelación,* 10 de enero de 1873
[1379] *La Revelación,* 15 de octubre de 1873
[1380] *La Revelación,* 15 de septiembre 1873

Precisamente con este autor cerramos el apartado dedicado al proselitismo y la propaganda espiritista ejercida desde la literatura. Su obra en prosa *Adoración o los sufrimientos de otra vida,* pone de relieve sus ideas religiosas, pero además constituye una muestra de su verdadero objetivo: la defensa y propagación del espiritismo[1381]. Al igual que Monzó, Pastor de la Roca considera que su obra, y en general el pensamiento espiritista, tienen un carácter extemporáneo. Afirma que "los que escribimos hoy para otro siglo, aceptamos con nuestro apostolado un sacrificio bastante penoso, que puede poner a prueba la virtud y la prudencia tantas veces, porque el sacerdocio de la verdad ha llevado siempre consigo el sello del martirio en todos los tiempos"[1382]. Aunque la escribió en 1875, fecha en la que se inicia una nueva etapa también desde el punto de vista literario, responde perfectamente a "los ecos del Romanticismo", tan característicos en los autores alicantinos del Sexenio. Según Ríos Carratalá, en éste texto "paraliterario" el autor "intenta narrarnos las vicisitudes de un alma que realiza *una excursión fantástica* por las nubes, la luna, el purgatorio, el infierno y otros parajes descritos con truculenta imaginación". Sus farragosas páginas traducen un caos absoluto, excepto cuando el autor ataca al materialismo y el racionalismo o reafirma su fe cristiana. Juan Antonio Ríos atribuye esa confusión al hecho de que Pastor de la Roca no conocía con exactitud las teorías de Allan Kardec. A nuestro juicio se trataría más bien de la amplitud interpretativa que ofrece una doctrina, ya de por sí ecléctica, cuando entra en contacto con la imaginación y el escaso rigor característicos de la "paraliteratura".

Pastor no intenta con esta "rareza" presentar un tratado espiritista, sino que en "estilo libre" nos ofrece su particular visión del espiritismo y en general sobre religión. En esta concatenación de tópicos románticos, sin una trama argumental estructurada, el citado autor introduce sus ideas como y cuando cree oportuno, sin estar sujeto a ningún otro criterio. Así por ejemplo, comenta la incidencia social de los ritos religiosos refiriéndose al respeto que inspira "en un pueblo esencialmente religioso como el de España", el paso del viático. Justifica la existencia de estas ceremonias por ser "indispensables para la edificación de los corazones", ya que "el hombre rinde culto siempre a lo

[1381] RICO GARCÍA, *Ensayo Biográfico y bibliográfico....,* t. I, s. XIX, pág. 357
[1382] PASTOR DE LA ROCA, *Adoración o los sufrimientos en la otra vida,* Alicante, 1875, pág. x

maravilloso", sin embargo cuando todo esto se pone "al alcance de su comprensión vulgar y se democratiza por decirlo así", entonces "¿desgraciada sociedad?"[1383].

Asimismo hace hincapié en "el rigorismo de las maceraciones, de los ayunos, de las abstinencias y de esas devociones que a pretexto de perfeccionar el alma, la empequeñecen, encerrándola en un punto degradante y embruteciéndola en la marcha del progreso, esa luminaria celeste colocada por la Providencia como el faro salvador a través de las tinieblas de la vida"[1384]. Junto a esta reflexión sobre la incidencia social de la religión, expone su pensamiento sobre la muerte y el consuelo que supone el espiritismo en este trance al preguntarse "¿por qué invertir los conceptos llamando muerte a lo que es más bien una resurrección?".

En esta obra también trata el tema de la pena capital. Describe una ejecución que se vio obligado a presenciar para escribir una crónica que le había encargado un periódico. Pastor comenta su actitud ante el encargo "más repugnante y más violento" que pudiera encomendarse a "un hombre de mis ideas". Invoca a la "filantropía cristiana" y al "orden moral a favor de un hecho que atenúe lo posible ese extravío"[1385]. Todos los temas que aborda en *Adoración* giran en torno al espiritismo y las experiencias del protagonista en este sentido. Las sucesivas visiones que le adentran en este mundo arrancan de una sesión espiritista a la que el personaje concurrió durante su estancia en Madrid, tras la cual se pregunta sobre la veracidad de los acontecimientos observados. En su opinión los experimentos realizados, "aunque misteriosos, entraban en el campo de lo científico y por tanto adquirían la solidez necesaria frente a aquellos que los calificaban de meras supercherías"[1386].

[1383] *Ibidem,* pág. 23
[1384] *Ibidem,* pág. 111
[1385] *Ibidem,* pág. 59
[1386] *Ibidem,* pág. 3-10

III.2.2. Percepción social del espiritismo. Vínculos con el republicanismo y actitudes frente a los ritos católicos.

¿Cual era la incidencia del espiritismo entre la población?. Evidentemente se trata de un fenómeno minoritario, pero con indudables expectativas de expansión. Al propio Menéndez Pelayo le resulta increíble el arraigo de "esta aberración de cerebros enfermos" en el país. Afirma que "ha cundido en España mucho más que ninguna secta herética, y cuenta más afiliados que todas las variedades de protestantismo juntas, y que todos los sistemas de filosofía racionalista"[1387]. Huertas Lozano, también desde una posición crítica con este movimiento, le atribuye una popularidad relativamente alta. Relaciona la eclosión espiritista con la revolución de 1868, presentando indirectamente al espiritismo como una faceta más de la revolución. Sin embargo, señala una incidencia desigual entre las diversas poblaciones españolas[1388]. También pone de manifiesto en varios pasajes de su obra que "las comunicaciones que se toman o reciben de los espíritus son el principal atractivo de los que empiezan", sin embargo "por regla general, sucede que a medida que el tiempo pasa se disminuye la afición por ellas, despertándose el deseo de estudiar la doctrina que ciertamente tiene mucho de consoladora"[1389]. A pesar de los esfuerzos de sus prohombres por dar a conocer la vertiente "filosófica" del espiritismo, entre los ciudadanos de a pie y posibles adeptos el verdadero foco de atracción residiría en las sesiones espiritistas, como prueba la existencia de numerosos círculos privados a los que se insta, por parte de la organizaciones "oficiales", a una progresiva autodisolución en favor de una mayor consistencia desde el punto de vista doctrinal. En este sentido hay que indicar que existía un claro interés por parte de los espiritistas en primar la parte filosófica respecto a la práctica. Ivan Soertller, redactor de *La Revelación*

[1387] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos,* pág. 820

[1388] "En Loja hizo raíces el espiritismo hace más de veinte años, como consecuencia de la revolución de las ideas que siguió a la política del 68. La *Gloriosa* envolvió en su rastro una gran parte de la población en España, ya de un modo, ya de otro". En cambio en Madrid afirma que el espiritismo se encuentra "de capa caída", en *Ibidem,* pp. 136 y 173

[1389] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas...,* pp. 84-96. Hace una disociación continua ente una parte práctica, de la cual se considera un "vulgar predistigitador" y otra filosófica. Declara que aprendió "trucos" para engañar a los concurrentes a la sesiones, aunque admitía que "alguna vez el demonio, transformado en un ángel de luz, se valga para mantener su fatal reinado sobre el género humano", aunque jamás observó "ningún fenómeno que le convenciese de la materialidad de los hechos".

en un artículo titulado “Reuniones Espiritistas” aborda este tema, distinguiendo entre los “buenos” y los “malos” espiritistas:

“Una de las causas principales que a nuestro juicio perjudican, más bien que contribuyen, al desarrollo de nuestra doctrina, la encontramos en el considerable número de reuniones familiares que se vienen creando sin las condiciones debidas, para responder a los altos fines de los grandes principios espiritistas. ¿Qué provecho pueden reportar al espiritismo estas desgraciadas reuniones, si cuando más degeneran en frívolas y se toma por pasatiempo en ellas, lo que tan profundo respeto merece?. Los que tal hacen ciertamente que desconocen los resultados fatales que se proporcionan con estos entretenimientos y el daño que acarrean a la práctica de la doctrina. La misión de todo buen espiritista se reduce a estudiar asiduamente sus principios, con el fin de no faltar a su verdadera observación, pues de este modo se precave de los groseros errores en que pudiera incurrir desconociéndolos (...). Si el espiritismo ha de ser objeto de agradables e inocentes diversiones mal le han comprendido los que en tal concepto lo miran. Si tratan por estos medios de convencer a los incrédulos de la evidencia del mundo espiritual que nos rodea y la acción que ejerce sobre el mundo corporal, no son por cierto estas reuniones lo más a propósito a producir tales efectos en donde toda duda tiene su asiento y toda contradicción, forma en ellas la base de sus observaciones (....). Vemos pues que el efecto de la proposición es distinta de los fines que se obtienen con estas reuniones familiares. Que la doctrina se perjudica, pues en ellas es donde sus detractores afilan el acero de su incredulidad, para satirizarla y ponerla en ridículo (....). Creemos que en bien de la doctrina, sus verdaderos adeptos rehusarán la práctica de estas reuniones sin orden que tan inconvenientes son para el espiritismo y los espiritistas”[1390]

Parece que éste problema no fue solucionado a corto plazo. En agosto de 1876 se publicó un nuevo artículo en el que se alude a “una pléyade de seres que con la mayor buena fe” colocan al espiritismo “en un terreno ridículo, buscando causas sobrenaturales donde no existen más que los efectos físicos”. Añade que la “época es analizadora por esencia”, de modo que es absurdo “pretender en una filosofía adquirir prosélitos por medio de fenómenos”. “Los progresos de las ideas religiosas realizados bajo un orden moral, no deben descender nunca al terreno físico”. El autor del artículo afirma que “si el Espiritismo necesitara los fenómenos para apoyo de sus principios valdría muy poco”. La doctrina por tanto, debe concretarse a “su moral filosófica; que una mesa se mueva, no prueba la existencia del mundo espiritual”. Vaticina que si el espiritismo se limita a estas practicas no “pasará

[1390] *La Revelación,* 28 de febrero de 1873

del terreno de la superchería". Además señala que muchas de las comunicaciones obtenidas en las sesiones espiritistas "no responden a las ideas generales del Espiritismo" y por tanto "no tienden a elevarnos sobre la materia". La calidad y no la cantidad, es el elemento que realmente debería considerarse "en todo cuanto se relacione con el espinoso terreno práctico de la doctrina".

En Alicante *La Revelación*, es la única fuente que se refiere a la incidencia del espiritismo en la ciudad e incluso en la provincia. A pesar de que la información en este sentido debe interpretarse con las lógicas precauciones de una fuente tan parcial, es bastante llamativo que la publicación no presente un tono exagerado a la hora de comentar el número de prosélitos. En cambio algunos de los detractores del espiritismo más señalados, como Menéndez Pelayo o Huertas Lozano, le atribuyen una capacidad de expansión y de propaganda muy grandes, si se compara con la información que nos proporciona esta revista. Así, en el número publicado el 20 de febrero anuncia el aumento de doce páginas "en atención a la favorable acogida que ha tenido nuestra revista tanto en esta capital como en el resto de la provincia"[1391], aunque uno de sus redactores, Federico R. Cortina, señalaba que "hasta hoy esta doctrina no ha traspasado unos regulares límites en el proselitismo". Con motivo de la Exposición Universal de Viena la publicación presenta datos concretos sobre el número de suscriptores. Una circular del Gobernador civil enviada a la redacción instaba a que se remitiera el primer número publicado en 1873, "para que figure en aquel certamen del progreso". Las características de la publicación aparecen en los siguientes términos:

"*La Revelación,* apareció el 5 de enero de 1872, para cumplir el deseo de los numerosos espiritistas alicantinos; el de tener su representante en la prensa con el único y benéfico fin, de propagar la excelente, nueva e incontrovertible filosofía espírita y defenderla de los rudos y apasionados ataques de adversarios que la desconocían por completo . Como periódico que no responde a un pensamiento lucrativo y mercantil, sino a otro más desinteresado y humanitario, cual es el de comunicar a todos el bien que creemos poseer, la parte de verdad que creemos vislumbrar, tiene asignados los precios de suscripción

[1391] En el número del 5 de septiembre de 1872 aparece un aviso algunos suscriptores de la provincia y de otros puntos del país "que se encuentran al descubierto en el segundo semestre, las localidades que aparecen son Alcoy, Almansa, Bañeres Y Córdoba. El 20 del mismo mes se alude también a Bocairente, Benejama, Villa del Río, Onil, Alcázar de San Juan y Ciudad Real.

sumamente módicos, para una revista quincenal de 12 páginas en 4º mayor y de buen papel e impresión. Una peseta el trimestre en Alicante; en el resto de España, por un año 5 pesetas y 10 en el extranjero y Ultramar. En el año transcurrido sólo hemos alcanzado el mínimo de 200 suscripciones en la capital y 100 fuera de ella. Como se ve su circulación es poca, pero en proporción de su vida, no es escasa. En el Extranjero y Ultramar se la conoce por los cambios".

Evidentemente si atendemos al número de suscriptores, puede decirse que la difusión del espiritismo no era muy grande. Especialmente su faceta filosófica y científica sería ajena a una ciudadanía con un porcentaje de analfabetos altísimo. Además, aunque el fenómeno ya era conocido con anterioridad a la mencionada fusión del espiritismo alicantino y la publicación de la revista, entre amplios sectores de la población prevalecerían los tópicos reduccionistas que presentarían a este movimiento secularizador como meras sesiones de brujería[1392]. En este sentido resulta muy interesante la valoración que el periódico alicantino *El Comercio* realiza sobre la *Sociedad Espiritista* que existía en Madrid y su revista, *El Criterio,* antes del estallido revolucionario. Atribuye a la doctrina una especial difusión entre el elemento femenino, lo cual en la época era un atributo peyorativo que le restaría credibilidad[1393]. Describe en tono burlesco el desarrollo de una sesión espiritista, en la que un "*médium* sentado a una mesa con un lápiz en la mano y muchas cuartillas de papel delante le dirá cuanto usted desee y algo más de la vida de sus difuntos antepasados". Y añade haber "visto a una señorita a quien su padre ya muerto le daba por conducto del médium, no se que quejas, ni que buenos consejos y he visto a un jefe de ingenieros abrir con espanto los ojos al oír como hablaba Napoleón I, con fórmulas algebraicas de la ciencia de fortificación". Incluso se podría ver como "se mantiene en el aire el ataúd de Mahoma" o contemplar "para mayor maravilla a quienes tocan al piano las mejores composiciones de Mozart y de Beethowen sin saber una palabra de música, quienes escriben a la manera de Cervantes sin conocer nuestra gramática y quienes llenan

[1392] En la narración que HUERTAS LOZANO , en *Revelaciones espiritistas...,* pág. 80, hace de su experiencia espiritista, antes de conocer la doctrina se refiere a ellos como "brujerías". Casso, su introductor en la "secta", le contesta en los siguientes términos: "brujerías le llama usted porque no le conoce. Mas le aseguro que en ninguna otra doctrina hallará nada tan racional y a la vez tan consolador". El propio MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...,* pág. 815, titula el apartado dedicado a analizar este fenómeno como "Artes mágicas y espiritismo"

[1393] La revista *El Siglo Médico* de 1871, alude al espiritismo "un fraude común en personas débiles, en la juventud y el sexo femenino", en ABASCAL, J.R.: *Los espiritistas andaluces...,* pág. 191

infinidad de cuartillas sobre el *criticismo* de Kant, el *idealismo* subjetivo de Shelling, el *panteísmo* de Hegel, la *voluntad* de Schopenhauz, y el *armonismo* de Krause, sin haber estudiado una palabra de filosofía". Concluye este artículo arremetiendo directamente contra los "trucos" espiritistas afirmando en tono irónico la innecesidad de la lectura o la instrucción ya que para los espiritistas es suficiente "con pasar unos cuantos meses emborronando papel con un lápiz, poniendo los ojos en blanco o invocando a las almas de los muertos conocidos y por conocer". El "ardor de una calentura", la "boca entreabierta, el cabello echado atrás y la respiración palpitante" son los síntomas de que se ha adquirido la categoría de médium[1394]. También otros periódicos alicantinos se esforzaron en presentar al espiritismo como un conjunto de supercherías. Concretamente *El Eco de Alicante,* apunta en uno de sus números que "entre duendes, espiritismo, magia blanca y otras cosas por el estilo, vamos a ir a parar a los tiempos de Pan y Toros si Dios no lo remedia. Despertemos del letargo, y acordémonos que estamos en el año 1871 del siglo XIX". E incluso en un tono irónico informa de que "el gacetillero del *Eco* se esta ensayando a toda prisa en el oficio de *Médium,* para ofrecerse gratuitamente a las sociedades espiritistas, sin otra condición que la de que no se le obligue a comunicarse con espíritus *machos,* sino con espíritus femeninos, pues ni aún para esto quiere dejar de estar con ellas". Y añade que "dentro de pocos días, el espiritismo habrá llegado al apogeo de su gloria con semejante adquisición"[1395].

Huertas Lozano, desde su particular visión de espiritista converso, nos ofrece varios perfiles sobre los "acólitos" de la doctrina y también sobre su receptividad social. Vincula la acción de los clubes y la prensa republicana con el proselitismo espiritista, lo cual ampliaría notablemente su campo de acción. Como hemos señalado antes no se trataría tanto de que republicano fuera sinónimo de espiritista, sino más bien de que el republicanismo actuaría directa o indirectamente como correa de transmisión colaborando en un mejor conocimiento del movimiento entre la población, evitando así que sólo

[1394] *El Comercio,* 14 de abril de 1868

[1395] *El Eco de Alicante,* 22 y 23 de abril de1871. El 28 de abril el citado periódico vuelve a la carga con un "Consejo: Los espiritistas podrán muy bien (y es lo posible) no atraer real y verdaderamente a los espíritus que invocan, pero consiguen por lo menos aumentar considerablemente entre ellos, el número de alumnos de los Manicomios. Recomendamos a los aficionados mucha calma y tranquilidad de espíritu

transcendiera como algo propio de individuos excéntricos. A ello habría que sumar el hecho de que algunos de los prohombres del mundo cultural, social o político alicantino fueran espiritistas, lo cual acercaría de alguna manera el espiritismo a la ciudadanía aunque sólo fuera en su faceta más práctica. El mismo autor aludiendo a su incidencia social apunta en términos bastante confusos quienes eran a su juicio los sectores de la población más receptivos al espiritismo o al librepensamiento. En primer lugar se refiere a una "gran masa de gente que no recibe más instrucción que la que se da en los clubes y las columnas de prensa puesta al servicio de las ideas religiosas", la cual no sería "quien señala, ni mucho menos, el terreno que ganan tales ideas. A esa gente, al pueblo, no precisamente al pueblo que trabaja por el sustento diario, sino al *pueblo de la inteligencia*, del saber, a la plebe de bachilleres, llamémosle así, a ese se le conduce, se le lleva, el no marcha". Asimila por tanto el librepensamiento al espiritismo y niega la capacidad de movilización a las elites locales, afirmando que la única explicación para el triunfo "de las doctrinas e ideas del librepensamiento" es el populismo inherente a sus discursos cuyos contenidos se adaptan a los deseos de estas elites. Pone como ejemplo a Cataluña donde el librepensamiento gana terreno porque siempre va acompañado de referencias a "políticas que favorezcan la industria"[1396]. Menéndez Pelayo también ofrece su propia versión sobre las causas del arraigo del espiritismo "y cualquier otra superstición del mismo orden (vergüenza del entendimiento humano)" entre la población, sin distinción de clases. Todo se debe a la propia naturaleza del pueblo español "de viva fantasía e instintos noveleros", rezagado a la par en toda sana y austera disciplina del espíritu"[1397].

Así pues, la relación entre espiritismo y republicanismo explicaría a nuestro juicio su difusión y conocimiento entre la población, no sólo, como hemos dicho antes, por la militancia en ambos movimientos de muchos individuos socialmente influyentes en el panorama local, sino también porque el mensaje republicano en materia religiosa era en esencia el espiritista. Los avances en materia de secularización eran compartidos por espiritistas y

---

que la estación calorosa se ha venido encima de una manera sensible"

[1396] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas...,* pp. 124 y 125

[1397] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos....,* pág. 821

republicanos. Estaban de acuerdo en las medidas legislativas promovidas por la revolución, como la libertad de cultos, el matrimonio y los cementerios civiles[1398]. También utilizaban la crítica anticlerical para atacar la corrupción, riquezas y capacidad de injerencia del clero en la vida privada y además, aspiraban a liberar al hombre y a la sociedad de cualquier tipo de sometimiento al yugo religioso[1399] que representaba la Iglesia tradicional.

Son muchos los ejemplos de este vínculo, tanto en el ámbito español como en el local, que pueden aportarnos pistas sobre la incidencia social del espiritismo desde la óptica del republicanismo. Así por ejemplo, los elogios que dedica en varias ocasiones *La Revelación* a Castelar constituyen una buena muestra de ello. Relacionar a un personaje tan relevante y conocido en la vida política y social del momento con el espiritismo otorgaba consistencia a la doctrina ante la opinión pública. Una primera referencia al político aparece en una serie de dictados de ultratumba, en los que el médium Juan Pérez pronuncia varios discursos, en nombre de algunos espíritus, sobre temas políticos y religiosos. Concretamente en uno de ellos se alude a la república federal como "la política que está llamada a resolver el problema de la revolución moderna" e incluso como "la sublime concepción de Dios". El espíritu de Fernando Gavilá elogia la figura de Castelar y su labor desempeñada a favor de la abolición de la esclavitud en Cuba. Le considera como "la vida de ese cuerpo llamado humanidad que se perfecciona y amolda a la hechura de Dios", llegando a calificarle como "profeta de la democracia moderna como Jesucristo lo fue de la antigua". Pero aún va más allá esta publicación en la sección "El espiritualismo moderno" donde se recogen algunos textos del insigne republicano. Imitando su estilo ampuloso los redactores de la revista declaran sentir "una imperiosa necesidad de comunicar a nuestros hermanos" las "admirables y sublimes creaciones que brotan del genio de Castelar", transmitiendo "las bellezas que ellas encierran, las grandes verdades que esmaltan, como joyas preciosas, esas inimitables joyas que se disputa el público". El texto afirma su doble intención y reitera así el vínculo

[1398] PALLOL, *Condensación...,* pp. 73-74, enumera entre las aspiraciones sociales del espiritismo el registro civil de matrimonios, el matrimonio y la secularización de cementerios

[1399] DE LA CUEVA MERINO, J.: "Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil", en SUAREZ CORTINA (Ed.) *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pág. 257

entre espiritismo y republicanismo: "propagar nuestra idea y al mismo tiempo", declararse, "respetuosos admiradores del gran tribuno, del inspirado profeta de nuestros tiempos". Las obras de Castelar seleccionadas por *La Revelación,* "defienden el espiritualismo moderno", aunque sus redactores no llegan al extremo de "atreverse a decir" que su autor era en realidad espiritista. En una nueva entrega del "Espiritualismo moderno" se ponen de manifiesto sus "profundas creencias en la universalidad de la revelación", afirmando que "este atleta sostiene las doctrinas que profesamos" [1400].

La relación con el republicanismo también es patente en la propia prensa. Es interesante en este sentido resaltar la relación existente entre *La Revelación* y el "Periódico republicano federal", *El Municipio.* Una parte del equipo redaccional y colaboradores del citado periódico eran miembros destacados del espiritismo local y nacional. Es el caso de Antonio del Espino, Amalia Domingo Soler, Jerónimo Melero o Salvador Sellés. Por otra parte entre los libros que anuncia en su elenco bibliográfico destacan obras espiritistas como *El Libro de los espíritus, Libro de los mediums, El espiritismo en la Biblia, El cielo y el infierno según el espiritismo, El espiritismo en su simple expresión* o *Caracteres de la revelación espiritista*[1401].

A todo ello sumamos los comentarios elogiosos que ambos periódicos se dedican recíprocamente. Así pues, la recién fundada revista espiritista, agradece a los "compañeros en la prensa, *El Municipio,* las simpáticas frases" publicadas con motivo de su aparición[1402]. En algunos números posteriores se establece incluso una especie de complicidad informativa al transcribir noticias editadas por el diario republicano con un tinte marcadamente anticlerical[1403] y a

[1400] Estas obras son *El Cementerio de Pisa* y *El Dios del Vaticano. La Revelación,* 20 de mayo y junio de 1874. En ellas efectivamente Castelar podría pasar por un espiritista, lo cual no prueba que estuviera vinculado a esta escuela sino más bien la gran versatilidad del republicano, junto a la amplitud de miras del espiritismo. Así por ejemplo en ellos se habla de reforma social, de la vida en otros planetas, de la muerte y su rechazo al materialismo, tampoco faltan referencias a la ciencia todo ello sazonado con los correspondientes comentarios anticlericales relacionados con el Papa. En el número del 20 de mayo de 1874 se vuelve a dedicar una apartado a recoger textos de Castelar del que se destacan profundas creencia en la universalidad de la revelación. Vid. también su *Meditación sobre la muerte* , donde pone de manifiesto muchas ideas similares a las que sostiene los espiritistas en torno al materialismo y la seguridad en el más allá: "Quien trate de conocer el misterio por la razón pura y no por la fe religiosa parécese a quien quisiera ver las estrellas por el tacto y no por la vista (...). Yo asisto a los entierros con esperanza y a las bodas con tristeza porque si el amor aflora en ellas siempre mortal, engendra la muerte siempre inmortal". (Sección *Manuscritos* de la Biblioteca Nacional)

[1401] Vid. MORENO SÁEZ, *La prensa,* pp. 197-200

[1402] *La Revelación,* 20 de enero de 1872

[1403] Vid. *La Revelación,* 5 de noviembre de 1872, donde se ataca al "clero hipócrita que defiende el

su vez éste se convierte en portavoz de controversias espiritistas. Con motivo de la dialéctica establecida entre el presbítero Zarandona, *El Semanario Católico* y algunos redactores de *La Revelación*, a la que posteriormente prestaremos mayor atención, *El Municipio* publicó el comunicado de un espiritista que deseaba defender los principios de la escuela ante los ataques clericales y que aseguraba "el ejercicio de todos los actos espiritistas con fe en Dios", siendo "sus creencias y esperanzas en él grandes, como grande y santa es la doctrina que profesan"[1404]. La última referencia del diario republicano a la polémica fue introducida por Primitivo Carreras[1405], cuya valoración sobre el tono que adquirió la controversia pretendía ser imparcial. Por ello atribuye a ambos periódicos, y especialmente al *Semanario Católico,* portavoz de los comunicados escritos por Zarandona, excesiva agresividad en algunas de las frases utilizadas y un estilo "bufonicista" impropio de la importancia del asunto que se debatía. Aunque critica a Antonio del Espino haber seguido el juego al presbítero, "introduciendo párrafos que en nuestra humilde opinión hubiera podido suprimir", atribuye al *Semanario Católico* "la responsabilidad de mutuas agresiones y de haber apartado la controversia de su verdadero camino"[1406].

Pero las muestras de simpatía hacia el republicanismo por parte de *La Revelación,* se hacen especialmente patentes con la proclamación de la república. En la comunicación espiritista obtenida por la médium vidente Josefa de Castro y Docio, el 19 de diciembre de 1872 y publicada en su

---

celibato" y también la confesión "semillero de crímenes nefandos y bochornosas crápulas, que lanzan una mar de lava en las familias fanáticas que se dejan dominar por esas gentes". Un mes antes, en el número del 5 octubre, se comenta una noticia publicada en el diario republicano sobre los jesuitas expulsados de Alemania. Parece ser que un cura disfrazado de virgen se aparecía a los campesinos haciéndoles creer su oposición a dicha expulsión. Enlaza así el tema de los falsos milagros y de la credulidad de las gentes haciendo referencia a un hecho acontecido en Tabarca y al consiguiente comentario anticlerical: "la madera, faltando a las leyes naturales, que son tan divinas como las que regulan la digestión de los curas, ha realizado un cambio...., de color *canard* tan subido, que da envidia. Esperamos el fallo del obispo, para el anuncio de la fiesta"

[1404] *El Municipio* 27 de febrero de 1872. Igualmente en el número del 5 de marzo éste periódico publicó otro comunicado, esta vez firmado por Benedicto Mollá, enemigo acérrimo del espiritismo que también entabló largas controversias con *La Revelación*, en el que critica a "estos sabios que se llaman Espiritistas o sean los que creen y difunden por el mundo la espiritología; ciencia en cuyo desarrollo toman parte las almas de los que fueron en su tiempo notables por su saber o distinguidos por su genio (...). La inoculación y desarrollo de tan peregrina, cuanto inmoral filosofía en nuestro país, es debido a la complaciente tolerancia de nuestras autoridades, que bien pudieran dentro de la esfera de sus atribuciones haber disuelto las sociedades espiritistas y evitar su propaganda"

[1405] MANUEL RICO, *Ensayo Biográfico y bibliográfico...,* t. II, pp. 377-80, señala su faceta de periodista republicano en varios diarios, destacando varios artículos de "propaganda masónica", en

[1406] *El Municipio,* 23 de abril de 1872

número 28, “sirviéndose del vaso de agua maganetizada”, ya aparecen los primeros augurios en torno el advenimiento republicano. La médium, delante del vaso, comenzó a describir muy pormenorizadamente la aparición de una figura a partir de una “nube blanquecina”. Se trataba de un hombre de “rubia y resplandeciente cabellera” cuyas maneras y movimientos tenían “una expresión y belleza sin igual”. Este individuo representaba a la República. En el lado opuesto apareció un cetro de oro que “la simbólica figura cogió con la punta de su vara, arrojándolo al suelo”, pronunciando las siguientes palabras: “el último caerá así, porque el rayo de la inteligencia le derrumbará sin violencia y sin verter sangre”. Inmediatamente “aparecieron por ambos lados dos coronas reales sostenidas por dos manos que tratan de colocárselas en la cabeza, más el personaje las rechaza” diciendo:

> “No debemos apetecer esta distinción; quiero y deseo más tener el placer de que sea la humanidad distinguida por la esplendente virtud que por el galardón adquirido sin inteligencia. El hombre que se cree superior a los otros porque le brindan una corona y la admite, ¿no comprende que la corona se le da para engreírlo y hacerlo un fantasma del cual abusan todos contando con su ignorancia”

La alegoría republicana termina con la apertura de “dos globos” que el individuo lleva en la mano, de los cuales “emanan millares de seres con semblante risueño y cara de placer, que rodean al esbelto personaje, dándole las mayores muestras de amor y gratitud”.

Aunque la revista evitaría, en la medida de los posible, entrar en disquisiciones políticas, la acogida dispensada a la república no se manifestó sólo a través de “intermediarios espirituales”. En la sección “Miscelánea”, sus redactores decidieron hacer patente la afinidad del espiritismo alicantino hacia el republicanismo presentando la proclamación de la república del 12 de febrero como solución a todos los problemas sociales y morales que afectaban al país:

> “(En este) día glorioso para los españoles amantes del bien y de la moralidad fue proclamada la república en nuestra patria, víctima hasta entonces de la ambición de los partidos medios que se repartían su túnica y la crucificaban. Saludamos con júbilo el advenimiento de esta forma de gobierno que proclama la justicia, la libertad y el orden y que

aboliendo todo privilegio, reconoce los derechos naturales del hombre. La democracia es nuestra vida, nuestro ser y aunque nuestra Revista no sea política, no podemos menos de rendirla tributo. Hora es ya que España levante su nombre y figure entre las naciones de primer orden por el talento y moralidad de sus mejores hijos. Reine en nuestra turbulenta nación la paz y tranquilidad necesaria, para el fomento de la riqueza pública y para que a la sombra de las instituciones liberales se instruya al pueblo tan fanático en religión, como escéptico en política. Gracias a la Providencia quedarán los sacerdotes sujetos a la suscrición de los fieles por la justa separación de la Iglesia y el Estado y así acabará más pronto la llama moribunda de la secta romana que agoniza a los golpes de la revolución. El verdugo, empleado en la misma dependencia que el clero, también quedará cesante –no ejercerá- y no se dará el espectáculo horrible de levantar un patíbulo. Ya el *negro* será considerado será considerado como persona, y como tal tan digno de respeto como el papa, y el criminal será considerado como un desgraciado a quien la pasión política no podrá perjudicar, porque el jurado será la mejor garantía de la inflexibilidad de la justicia. Como innovadores, nosotros somos solidarios de las reformas en todas las esferas y debemos protegerlas y fomentarlas. Los más ignorantes y apasionados del país están en armas exigiendo la muerte de la conciencia. He aquí lo que se puede esperar de los muy amados discípulos del catolicismo. Hagamos votos porque se consolide el gobierno republicano, progreso que apetecía al espíritu, etapa necesaria en la marcha política que traerá la solución a que aspiramos, la unidad de la especie humana, la solidaridad universal".

A pesar de las reticencias a tratar cuestiones políticas, algunos espíritus se "resistían" a transmitir temas exclusivamente filosóficos relacionados con la doctrina espiritista. El espíritu de Manuel Llana Ortiz, a través de un discurso dictado a J. Pérez, no sólo declaró su militancia republicana sino que también concretó qué fórmula era la más idónea para gobernar en el marco del republicanismo. En el texto se afirma repetidamente que "la República federal es la mejor forma de gobierno", aduciendo que su implantación responde al "deseo de la naturaleza que todo lo hizo vario" y dentro de esa variedad, "en España la naturaleza nos tiene divididos"[1407].

Ramón Lagier constituye uno de los ejemplos más representativos de la relación entre república y espiritismo. En su biografía, a la que ya hemos aludido en otros pasajes de éste trabajo, ambos elementos aparecen unidos de forma indisoluble. Aunque volveremos a referirnos a este personaje cuando

[1407] Se trata de un extenso discurso en el que para ilustrar dicha variedad se justifica el federalismo en función de tópicos como la indolencia andaluza frente a la laboriosidad y aspereza catalanas, en *La Revelación,* 15 de junio de 1873. El 30 de junio de ese mismo mes algunos espíritus continúan haciendo propaganda federal a través de Juan Pérez.

entremos a perfilar más detenidamente a los espiritistas más relevantes, en el plano local y provincial, su particular concepción del republicanismo, puede ayudarnos a entender cual era la difusión de las doctrinas de Kardec entre los republicanos. Uno de los artículos seleccionados en esa biografía, escrito en 1870, alude precisamente a Castelar, con quien el ilicitano mantenía una estrecha amistad. El elogio que Lagier hace sobre su figura se centra precisamente en su capacidad de cohonestar religión y modernidad. Así pues, le atribuye el mérito de "saber explicar la democracia, demostrando las simpatías que tiene el nuevo orden social con las leyes de Dios y con la naturaleza". En otro artículo el marino manifiesta ser "de la escuela de Castelar", sin embargo puntualiza, poniendo de manifiesto la pluralidad ideológica que presentan ambos movimientos, que a diferencia de éste:

> "no está conforme en que no se pueda prescindir hoy del catolicismo: opino que al menos precisa quitarles el presupuesto, y con esos millones moderar la contribución de consumos y pagar bien a los maestros de escuela. Creo en Dios y en la supervivencia del alma; soy racionalista y espiritualista, y opino que el ultramontanismo católico desnaturalizará a los hombres, embruteciéndolos y degradándolos".

Parece que estas diferencias se agrandaron con el tiempo. En 1886 afirmaba que al igual que Castelar "también era republicano conservador" pero que existían determinadas cosas que no era necesario "conservar", optando finalmente un año después por situarse fuera del posibilismo y declararse afín a Manuel Ruíz Zorrilla. A partir de ese momento será éste quien encarne los ideales republicanos, al igual que el cristianismo hizo diecinueve siglos antes, "reconcentrándose moralmente en Jesucristo"[1408].

Hasta el momento hemos analizado la relación entre espiritismo y republicanismo como organizaciones que desde campos distintos compartían un objetivo secularizador común: cristianismo primitivo frente al materialismo y especialmente contra los excesos eclesiásticos, en el orden público y privado. Dentro de esta línea general coexistían sin embargo ideas diversas en torno a como debía expresarse o ponerse en práctica esa concepción del papel de la religión en la sociedad. La heterogeneidad en este sentido y las formas de

[1408] Artículos que incluye IBARRA RUÍZ, *Ramón Lagier..., P*ág. 224, 238, 242, 249 y 271

interpretar el alcance que debía tener la conexión entre idea y práctica constituyen el principal escollo en el análisis de la religiosidad espiritista. Al igual que ocurría con muchos de los adalides del progresismo y el republicanismo local, la visión de una sociedad secularizada no estaba reñida con la presencia e incluso participación activa en el culto católico. A pesar de los excesos anticlericales e irreligiosos atribuidos a los revolucionarios septembrinos y especialmente a los republicanos, la nota dominante en materia religiosa fue la moderación: regeneración, renovación y depuración son conceptos que priman frente al de destrucción. Lógicamente no existía unidad a la hora de aplicar esas fórmulas renovadoras. Por tanto la valoración sobre los signos de descatolización social debe ubicarse en un patrón interpretativo amplio.

Nuevamente la obra de José Huertas, cronológicamente algo posterior al período objeto de estudio, puede ayudar a esclarecer cual era la percepción de los contemporáneos en torno a estas cuestiones. Los comentarios realizados sobre la posición de esta escuela frente a los privilegios eclesiásticos en materia civil y las practicas del culto católico apuntan, como señalábamos anteriormente, que republicanismo y espiritismo expresan por canales distintos un misma idea: la secularización de las costumbres y de las actitudes. Uno de los pasajes de esta obra resulta muy ilustrativo en este sentido ya que afirma que los "espiritistas son los primeros en romper los moldes de las costumbres en lo que respecta a la realización de los actos civiles de todo género". Aduce como prueba de esta "subversión" de las costumbres "que en todas las poblaciones que he recorrido haciendo propaganda de esta idea he hallado niños de siete o más años sin bautizar, antiguos matrimonios civiles y numerosos cadáveres en los cementerios neutros, en unos y otros casos espiritistas furibundos. Y, dado por ellos el ejemplo, pronto se quitan la máscara los demás librepensadores y enemigos de la Iglesia". Incluso reconoce un grado de coherencia mayor en los espiritistas respecto a otro tipo de "gente librepensadora" a la que califica de "gente de ocasión", que adoptan signos exteriores anticatólicos, -como evitar quitarse el sombrero ante el paso del viático, demandar públicamente la escuela laica y la separación de la Iglesia y el Estado-, a los que consideran buque insignia de la modernidad

aunque carezcan de un respaldo ideológico consistente[1409].

¿Es constatable esta actitud en el Alicante del Sexenio? En el capítulo dedicado al matrimonio civil no hemos señalado ninguna relación entre el espiritismo y las uniones civiles ya que ninguno de los datos que nos proporciona el registro civil aluden a ello. Algunos de los hijos de Manuel Ausó Monzó contrajeron matrimonio en esta época, sin embargo estos casos coinciden precisamente con el grupo de apuntes en los que esta información no aparece reflejada. Asimismo Ramón Lagier, expresa en sus memorias ya citadas su deseo de contraer matrimonio civil, propósito truncado por los convencionalismos sociales imperantes. Parece que tras su muerte fue enterrado sin presencia eclesiástica respetándose sus creencias, como hemos visto en el capítulo dedicado a la muerte. ¿Cuál era en realidad la posición de los espiritistas respecto a la asistencia y participación en los actos del culto católico?. José Huertas afirma en este sentido que la nota común entre los espiritistas es su ataque indiscriminado a la Iglesia católica. Sin embargo apunta, contraviniendo un tanto la mencionada coherencia que "no faltaban muchos que admiten ciertos dogmas y enseñanzas de ella, para mezclarlos con los desvaríos de la escuela" y que por tanto sufrían las consecuencias. Los espiritistas que "aprueban, aunque sea una sola, de las dogmáticas verdades de la Iglesia" no "son bien mirados" entre sus correligionarios, que incluso les acusan de "jesuitas infiltrados"[1410].

En el período analizado la cuestión del ritual católico no ocupa una posición central en los textos espiritistas. Con el tiempo la oposición a la Iglesia en este sentido adquiriría una mayor consistencia, quizás al compás de la propia animadversión que dicha institución manifestaba hacia el espiritismo y que en el caso de Alicante culminaría con la condena de *La Revelación* por parte del obispo Victoriano Guisásola en 1882. Durante el Sexenio fueron pocas las alusiones al tema de los ritos católicos y su cumplimiento por parte de la población en esta revista. Al igual que la posición de muchos republicanos, ya mencionada en otros capítulos del trabajo, se observa un

[1409] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pp. 86, 87 y 127. Al referir la muerte de unos de los prohombres del republicanismo de Alcalá de Linares, masón y espiritista, afirma su deseo de ser enterrado en un cementerio neutro y también destaca que tenía "hijos casados civilmente y nietos no bautizados", en pág. 147

[1410] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ..., Cit.* pág. 87

cierto grado de ambigüedad e incoherencias entre las ideas y los actos. En los extensos discursos que ocupan las páginas de esta publicación prevalecen los intentos por explicar la doctrina espiritista y presentarla en todo momento como un cristianismo verdadero despojado de atavismos católicos. Pero son escasos los ejemplos en los que se tracen directrices de conducta en este campo, las cuales podían resultar incompatibles con la imagen tolerante y ajena a exclusivismos doctrinales que deseaba ofrecer el espiritismo. Uno de ellos aborda la cuestión de forma general. Nos lo ofrece el médium Juan Pérez que en la sección "Disertaciones espiritistas" introduce un mensaje del "espíritu protector" del centro espiritista alicantino. Apunta Pérez que "el culto externo fue la base de la religión antigua" y que hasta esos momentos había sido útil "para que la creencia del hombre no se debilitase". Sin embargo "tanta innovación y modificaciones" han propiciado que el culto ya no sirva "sino para el mayor entorpecimiento de la idea religiosa". En la "azarosa época en que a la inteligencia se la encerraba para que no expresase ni unas ideas, ni un pensamiento que protestase contra lo establecido", sí tenía justificación el culto externo. Pero en los nuevos tiempos el "sagrado santuario" sólo "debe existir en el corazón y su representación es el alma". Fuera de ahí no puede encontrarse "más que el ardid y la mentira para seducir al inocente, posesionarse de su espíritu y robarle uno a uno sus más afectuosos sentimientos hacia el Ser Supremo"[1411].

Dentro del universo plural que representaba esta escuela existían individuos, como Ramón Lagier, que fueron más concretos a la hora de abordar el tema de las manifestaciones religiosas. Éste expresó siempre una oposición rotunda, al considerarlas como una muestra del dominio eclesiástico sobre la sociedad. Aunque hemos elegido un comentario posterior al contexto sociopolítico septembrino, sus opiniones en la materia no variaron en el tiempo. Así pues, manifiesta en *La Unión Democrática* que "las fiestas de la Iglesia llevan el sello de la inmoralidad y perjudican el entendimiento". En tono irónico afirma que cuando "salen muy serios el alcalde, los concejales y demás padres de los pueblos, llevando el palio y un cirio en la ridícula procesión, caminando por las calles al compás de la música" son "capaces de hacer reír a un muerto que haya tenido la cabeza sana". Insta a que se vote la república seguro de

[1411] "El Culto Externo, *La Revelación,* 20 de marzo de 1872

que “el legislador republicano inventará otras diversiones que dignifiquen y moralicen a los hombres y a las mujeres”[1412].

La actitud de Lagier no era la habitual. Predominaba cierta condescendencia hacia quienes declarándose progresistas e incluso espiritistas cumplían con los ritos católicos. Esto sería precisamente utilizado por el diario alicantino, *Semanario Católico,* como arma arrojadiza para ironizar y hacer mella en torno a las endebles convicciones de los seguidores de Kardec “cuyas ideas se convierten en humo”, porque cuando “ven a los de sus familias en algún trance apurado de la vida, acuden presurosos a la Iglesia”. *La Revelación* intentó contrarrestar el ataque neocatólico aludiendo al proceso de desacralización galopante que estaba experimentando la sociedad:

“No notáis ya las bajas en el confesionario, esa fiscalización de vidas y pensamientos, que os constituye en terrible y negra policía secreta? No observáis que desvirtuado por vosotros mismo el mal interpretado dogma del pecado original, van disminuyendo los bautizos, por donde empieza vuestra opresión desde que nace la criatura?. No veis que se os escapan ya la mayor parte de los casamientos, que para los efectos legales han de hacerse civilmente, reconociéndose vuestra ceremonia religiosa inútil y costosa?. No contempláis la creciente escasez de concurrencia en vuestras funciones de iglesia, que sólo atrae a la ancianidad y a algunas jóvenes más celosas de lucir sus galas y de deshacer los quehaceres de sus casas, que del objeto que os proponéis al hacerlas más atractivas, aumentando impropiamente su boato? Y por último, no contempláis que sólo os llaman para las exequias funerales las familias llenas de vanidad mundana, que aún quieren hacer ostentación de su orgullo después de la muerte? A quien se debe la falta de fe religiosa sino a vosotros mismos, que apoderados en tantos siglos del individuo, desde su nacimiento hasta dejarle en la sepultura, no habéis sabido inculcarle las verdades del Evangelio, dando el ejemplo de virtud y de caridad apostólica? Y queréis aun que los espiritistas, que respetan las conciencias de sus allegados, os imiten contrariando añejas y arraigadas preocupaciones y violenten sus postrimeras voluntades, los que pudieran contrarrestarlas?”[1413].

La vigencia del matrimonio civil también puso de manifiesto la prudencia de los espiritistas. En 1872 *La Revelación*[1414] publica la crítica de un periódico que les califica de “inocentes” por no aplaudir “la conducta que sigue la Iglesia católica con los casados por los civil” a los que la “curia romana denomina

[1412] IBARRA Y RUÍZ, P.: *Ramón Lagier...,* pág. 321. El texto publicado en *La Unión Democrática* es de 1891
[1413] *La Revelación,* 5 de julio de 1872

AMANCEBADOS". La revista se defiende en términos bastante moderados, utilizando el argumento de la libertad de cultos:

"¿Querrá decirnos el órgano de los católicos, que valor da al deshonroso dictado de amancebamiento? ¿Cómo denominará a los extranjeros que se casan obedeciendo a las leyes civiles de varios Estados o de diferentes cultos o ritos? ¿Se atreverá, falto de caridad evangélica y de caballeroso respeto, a titular manceba a la casta esposa de un protestante? (...). Nosotros concedemos a la Iglesia el derecho de no reconocer cumplidamente el matrimonio civil, pero de esto a insultar a respetables personas hay una gran diferencia (...). Renuncie a su *congrua* el sacerdocio y esto le dará más libertad de acción y desdecirá menos en su constante embate contra el Estado, cuando alarga, por otra parte, su mano para pedir dinero".

Un año después el médium A. M., "portavoz" del espíritu de Bartolomé se muestra más contundente y claro a lo hora de determinar si un espiritista debe "condescender con las prácticas externas de la Religión católica". El espíritu responde con ejemplos prácticos y consejos :

"Primera, si es un espiritista de corazón, verdadero creyente, para él las formas no significan nada, y no las debe practicar, porque sería convertirse en un hipócrita fariseo, y la conciencia de un hombre que tiene la seguridad de estar en la verdad, lo reclama así. En segundo lugar, si estuviera al lado de un católico, en el momento que el Espíritu se va a desprender de la materia, explicándole la verdadera doctrina, y este hombre después de haberos escuchado, no quisiera confesarse, ni recibir lo que ellos llaman el viático ¿diría nadie que lo supiera, que había muerto en sus antiguas creencias? No. Pues si eso sucede con ellos lo mismo sucederá con vosotros. ¿Qué fuerza darás al Espiritismo si practicáis vosotros las ceremonias religiosas?. Si los mártires cristianos hubieran vacilado ante las exigencias de la familia y la sociedad en que vivían, ante los horrores del martirio que se les preparaba en los Circos, la doctrina del Crucificado, no se hubiera extendido por el planeta. Practicad la caridad propagando la doctrina sin imponerla por la fuerza, respetad la conciencia de cada uno, pero sed firmes demostrando a los demás vuestra gran fe, como prueba inequívoca de que estáis en la verdad. Vosotros sois la Sal de la tierra, por lo tanto debéis tener energía para sostener vuestras creencias. Consideraciones de familia, consideraciones sociales ¿qué valen estas para que por ellas detengáis vuestro adelanto espiritual y el de vuestros hermanos, que al ver vuestra fe y vuestra firmeza puedan creer?. La hora ha llegado trabajad"[1415]

[1414] En su número del 5 de diciembre
[1415] *La Revelación,* 30 de julio de 1873

La supuesta conversación entre la espiritista y colaboradora habitual de *la Revelación,* Amalia Domingo Soler, con una monja de la caridad, sirve para exponer su pensamiento en este sentido. Ante la afirmación de la religiosa de no poder vivir "sin templos, sin santos y sin esas formas poéticas que tiene el cristianismo", Amalia le replica que se trata de formas y formalismos, "pompas de la Iglesia romana" que responden a su "paganismo divino", que convirtió a los antiguos "dioses tutelares" en santos. En tono contundente afirma que el "credo religioso espiritista", adora a Dios sin "necesidad de templos ni de sacerdotes, siendo su mejor altar el corazón del hombre virtuoso". Sin embargo adopta una actitud más condescendiente, que en realidad responde a la posición ambivalente que la doctrina siguió en estas cuestiones, al manifestar a la religiosa que no se opone a que "haya sacerdotes", pero siempre que estos erradiquen "las malas semillas de la superstición y del fanatismo". Igualmente resulta contradictorio en esta autora su poema anteriormente citado, "la confesión", en el que critica dicho sacramento así como las depravaciones clericales derivadas de su práctica, si lo comparamos con el poema dedicado a Ángeles López de Ayala, escrito en una etapa posterior, pero muy significativo en torno a esa ambigüedad. En el mismo se aborda el tema de la necesaria descatolización social, pero siempre teniendo en cuenta la necesidad de una alternativa disponible, lo cual alude implícitamente a la moderación[1416].

Un "dictado de ultratumba", publicado en el mismo número, justifica una actitud "posibilista" respecto al cumplimiento de los preceptos católicos. Concretamente en torno a la santificación de los domingos, un tema al que algunas Juntas prestaron especial atención tras el estallido revolucionario[1417]. El texto aduce que la humanidad vive "en una época transitoria", y por tanto hasta que haya una reforma y transformación de los cultos exteriores y una

---

[1416] "Te afanas en destruir,
pero no en edificar;
mas no basta derruir,
es preciso levantar
el templo del porvenir (....)
Las que descatolizáis
Sin duda que bien hacéis
Porque piedras arrancáis
Porque velos descorréis
Pero, acaso, ¿edificáis?", en ALVÁREZ LÁZARO, P.: *Masonería y Librepensamiento...,* pp. 351-352

[1417] Vid. MOLINER PRADA, *Movimiento Juntero...,* y BOZAL, V., *Juntas Revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868*

unificación por la fe espiritista para la adoración del Padre en espíritu y verdad, hay que tener en cuenta transitoriamente estos cultos exteriores"[1418].

Uno de los diagnósticos sobre la religiosidad popular más extendidos entre los espiritistas, y en general entre todos los que abogaban por el progreso y la modernidad, presentaba la imagen de "un pueblo español que yace en el más repugnante materialismo, sin idea ninguna del bien, pero con la máscara hipócrita de una religión positiva, con cuyas fórmulas cumple con la libertad y la razón del autómata"[1419]. Sin embargo los fragmentos que hemos seleccionado para ilustrar cuales eran las directrices del espiritismo respecto a los ritos y preceptos católicos muestran una actitud polivalente. Las razones que podrían justificarla son muy variadas. Los espiritistas alicantinos inician su andadura en 1872 y en todo momento hacen gala de su ecumenismo como pilar fundamental de la doctrina frente a la intolerancia católica. A pesar de los vínculos con el republicanismo no desean que se les equipare con ningún partido político. A diferencia de éste no precisan la crítica anticatólica como seña de identidad política frente a otras opciones políticas conservadoras. Por otro lado si bien es cierto que el catolicismo y todo su aparato de rituales y ceremonias se presentan como elementos caducos y símbolos de un poder que se desea erradicar, los seguidores de Kardec son conscientes del arraigo popular de las prácticas religiosas y la dificultad que implica su destrucción. Hablan de revolución pero no en un sentido destructor sino regenerador. Desean ofrecer ante una opinión pública que desconoce totalmente la doctrina un talante tolerante, racional, erudito y respetable. Aunque no siempre lo consigan, la tendencia general es huir de los radicalismos. Una frase del espiritista Ivan Soertller es muy clara en este sentido: "el espiritismo es tolerante, por más que comprenda los groseros errores en que vive sumida la humanidad que le rodea", por tanto "procura hacer prosélitos "con las armas de la persuasión y "no con los fulminantes rayos de la excomunión"[1420]. Esta estrategia les permite afrontar las continuas burlas que inciden en los aspectos prácticos de la doctrina y que les equiparan con hechiceros y embaucadores.

[1418] *La Revelación,* 30 de mayo de 1873
[1419] "A nuestros suscriptores", *La Revelación,* 15 de agosto de 1873
[1420] *La Revelación,* 15 de junio de 1873

Por otro lado ellos mismos tienen dificultad para definirse. La moral que proponen los espiritistas no difiere de la moral cristiana que propugna la Iglesia, a pesar de que muchos de sus principios no se hagan realidad. El espiritismo no es considerado como una religión sino como un sistema filosófico que gira en torno al cristianismo, por tanto en principio no se presenta como una confesión alternativa para sustituir al catolicismo, sino como una forma de depurarlo e interiorizarlo. Sus seguidores alardean de practicar una religión universal, sin cultos, ni sacerdotes, ni dogmas, pero también son conscientes de que la sociedad necesita ceremonias alternativas que el espiritismo no puede ofrecer. Incluso en ellos mismos la impronta católica había dejado una huella imborrable difícil de transgredir. Algo que se aprecia en la utilización de determinados formulismos religiosos. Al igual que los republicanos, también los espiritistas compusieron sus propios "credos", lo cual evidencia que el reiterado rechazo hacia el dogma católico se diluye ante la tentación de utilizar moldes preexistentes para emitir una ideología propia. Contamos con los ejemplos de un credo republicano y otro espiritista. Ambos reflejan perfectamente esa incapacidad de superar la horma católica:

CREDO REPUBLICANO	CREDO ESPIRITISTA
"Creo en Dios todo poderoso criador de la agricultura, de la industria y del comercio, y en la República, su única hija y próxima señora nuestra que fue concebida por obra del Sufragio Universal, nació de la Virgen democracia, padeció bajo el poder de progresistas, unionistas y moderados; fue crucificada, se creyó muerta y sepultada; descendió a las cárceles y pontones, y al poco tiempo resucitó de entre los partidos muertos; subió a las inteligencias , y está sentada a la diestra del gobierno del regente, y desde allí ha de venir a juzgar a los pícaros y a dar paz a los pueblos. Creo en el espíritu público, la santa madre Iglesia, la comunión republicana democrática, el perdón de los infelices reaccionarios, la no insurrección de la monarquía perdurable. Amén[1421].	"Creo en Dios padre todo poderoso, gran arquitecto de los innumerables mundos, infinitamente bueno, santo y justo y cuyo amor para sus hijos no tiene límites: creo en Jesucristo, uno de sus hijos, enviado celestial que padeció crueles tormentos bajo el dominio de Poncio Pilatos y pendiente de la cruz perdonó a sus enemigos, que su espíritu radiante de gloria se transportó al paraíso recibiendo la bendición del Padre y que se hizo visible y tangible a sus muy amados discípulos para alentarles en su santísima misión: creo en la comunión de los fieles, pues donde haya dos congregados en nombre de Jesús, allí estará él en medio de ellos; creo en el progreso indefinido, en la pluralidad de existencias y mundos y en las penas y recompensas futuras[1422]

Estos "préstamos" pueden ser interpretados como una forma de presentarse a la sociedad a través de consigas ya conocidas o bajo un "respetable disfraz" que atenuara la confrontación entre dos formas de religiosidad[1423].

El testimonio de José Huertas Lozano, anteriormente aludido, que mostraba al el espiritismo como avanzadilla de la descatolización social queda con los ejemplos analizados hasta el momento algo desdibujado. Aunque en muchos discursos prevalece la contundencia a la hora de enfrentarse con una nueva forma de concebir la religiosidad alejada de las manifestaciones externas, en otros esa posibilidad se concibe como un proceso transitorio. Si salimos del marco septembrino y avanzamos en el tiempo se observa que los

[1421] *La Revolución,* 19 de febrero de 1870

[1422] *La Revelación,* Credo escrito por José Belliure Aparisi, de Castellón, publicado en el número correspondiente al 28 de febrero

[1423] Vid. MARAVALL, J.A.: *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una*

contenidos de la publicación espiritista en los últimos años del siglo, adoptan una posición más coherente en este sentido a pesar de que se sigue reivindicando la tolerancia. Muestra de esa tolerancia es una carta de Manuel Ausó a propósito de una "función de desagravios a la Virgen María que organizó el clero de Alicante como protesta al artículo inserto en la revista" titulado "Chifladuras católicas o el pecado original y el dogma de la Inmaculada", en el cual, se puso "en tela de juicio el misterio de una concepción extralegal y de realización imposible". Ante la actitud combativa del clero alicantino al promover esta función, tras haber sido rechazada una denuncia contra *La Revelación,* Ausó apela a la "calma y la tranquilidad" frente a "todos los furores y esfuerzos de nuestros adversarios, (...). Nada de saña, ni señal si quiera de desesperación; y puesto que estamos al amparo de una gran verdad, que es la misma por la que sufrió el martirio y la muerte el redentor del mundo, expongamos con claridad y sencillez sus sublimes enseñanzas y esperemos a que el tiempo, que no pasa en vano para nadie, tocará un día en el corazón de nuestros adversarios y abrirán los ojos a la luz, a esa misma luz, cuyos vivísimos destellos le obliga hoy a que los tengan cerrados"[1424]. Junto a esta actitud que insta al combate de las ideas sin estridencias, surgen nuevos signos respecto al Sexenio. Aunque no exista prohibición explícita a los espiritistas para que no participen en las prácticas externas del culto católico[1425], en el órgano de expresión del espiritismo alicantino aparecen numerosas reseñas elogiando la actitud de aquellos (los individuos más representativos de la escuela) que siendo consecuentes con su ideario han optado por registrar el nacimiento de un hijo, contraer matrimonio o morirse sin la sanción eclesiástica[1426].

---

sociedad, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, pág. 15

[1424] *La Revelación,* Enero de 1890

[1425] En el número del 30 de diciembre de 1881 de *La Revelación,* el espiritismo se autocalifica de "racionalismo cristiano, de suyo tolerante y caritativo, fundado sobre la libertad absoluta de conciencia" y que "no tendrá sino desdeñosa indiferencia para su idolátrico culto y miradas de compasión para sus míseros fanáticos". Reconoce que con su presencia la "muchedumbre inmensa sanciona y afirma" "las ceremonias exteriores de culto", sin embargo añade que muchos de los que integran toda esa "multitud que llena los templos para presenciar las ceremonias del culto" son unos hipócritas. "No hay que hacerse ilusiones tocantes al sentimiento religioso de los fieles; no pocos de los que se prosternan al pié de los altares, contribuirían a derribarlos en días de desbordamiento popular". El catolicismo cuenta a sus adeptos "por centenares de millones, pero son cuentas muy galanas" en realidad se trata de "católicos nominales a quienes se hace figurar en las estadísticas con escarnio de la verdad".

[1426] Vid. por ejemplo el número 9, publicado en septiembre de 1891, donde se destaca un entierro civil en Tarrasa y la actitud del alcalde al construir "un recinto donde podrán sepultarse nuestros restos sin ser

III.2.3. Temas de interés y controversias en *La Revelación*

III.2.3.1. El debate religioso

Muchos de los temas que fueron objeto de discursos, debates y polémicas espiritistas ya ha sido apuntados en los dos puntos anteriores. Los "duelos" dialécticos, instando a la discusión ordenada y pacífica de las ideas fueron una constante en el espiritismo y aparecen con bastante profusión en la prensa. El periódico alicantino *La Tertulia,* hace hincapié "en las polémicas de los espiritistas" como un elemento característico de la época. En uno de sus números transcribe el comunicado del vizconde Torres-Solanot, personaje muy representativo de la escuela a escala nacional. El tono empleado por el espiritista es el de un reto en toda regla:

"…. muy señor mío: Impugnando desde la cátedra del Ateneo algunas ideas contenidas en un libro de espiritista Allan Kardec, habéis pretendido combatir el espiritismo, al que os permitisteis calificar de escandalosa superchería. O no sabíais lo que decíais, o no decíais lo que sabíais. Presidente de una sociedad consagrada hace algunos años al estudio de la ciencia espiritista, cumplo una obligación invitándoos en nombre de aquella a pública discusión, y lleno un deber emplazándoos por mi parte, a debatir en la prensa. La Sociedad Espiritista Española, a cuyas escandalosas supercherías no os habéis dignado asistir, espera aceptareis su invitación; yo no dudo que recogeréis mi reto"[1427].

Los espiritistas alicantinos siguieron esa misma tendencia, especialmente durante el primer año en que comenzó a publicarse *La Revelación*. Era esta una forma de presentar ante la sociedad un ideario transparente y accesible a todo el mundo, aunque en realidad su difusión estuviera restringida a unos pocos y tampoco la forma de exponerlo fuera tan clara. Por otro lado los discursos y las disputas públicas, permitían a los propios espiritistas asentarse en sus principios, centrando su atención en cuestiones concretas a través de las que intentaban rebatir las acusaciones procedentes de los sectores católicos y en menor medida del materialismo.

---

profanados, pues todos sabemos lo que nos ha hecho sufrir la intolerancia religiosa". También el número de 1 de enero de 1896 elogia "la inscripción puramente civil, de un niño hijo de nuestro amigo y antiguo suscriptor D. Emilio Abad, a quien le pusieron por nombre Federico". El 25 de marzo de 1901, la revista publica una reseña sobre el "entierro puramente civil" del hijo de José Boladeras, presidente del centro espiritista de Manresa, destacando la asistencia de gran número de espiritistas y librepensadores.

[1427] *La Tertulia,* 29 de febrero de 1872

Este elemento es especialmente importante en el primer caso. Aunque los debates derivaron en una descalificación sistemática por ambas partes, ésta fue mucho más aguda y destructiva en el caso del clero alicantino. Como hemos visto en el apartado dedicado al proselitismo espiritista, el movimiento intentó exponer su ideario como una alternativa a la moral vigente, supeditada al catolicismo. Sin embargo, a pesar de las críticas, su corpus ideológico perdía contundencia cuando pasaba al terreno de la praxis. Las alusiones a la tolerancia y la falta de definiciones claras respecto a la actitud de sus seguidores frente a las prácticas católicas ofrecían una imagen ambigua sobre los verdaderos objetivos de la escuela y la hacían especialmente vulnerable a los ataques clericales. Por otro lado, catolicismo y espiritismo compartían referentes y un lenguaje común en el cristianismo, lo cual contribuía a desvirtuar la percepción del espiritismo como alternativa religiosa ajena al catolicismo. En algunos textos espiritistas se llegaba incluso a marcar como objetivo el advenimiento de un catolicismo verdaderamente universal. Por tanto el análisis de estas polémicas puede ayudarnos a comprender actitudes y talantes por ambas partes, ante el verdadero reto: la secularización.

El empeño de los espiritistas por conducir las discusiones al campo de los contenidos dogmáticos, basándose en el evangelio para reclamar un cristianismo deslastrado de diecinueve siglos de historia y también en algunos tópicos anticlericales, que incidían en la riqueza del clero y en conductas poco acordes e inmorales por parte de algunos de sus miembros, nos proporciona ya algunas pistas sobre la estrategia utilizada por los seguidores de Kardec en sus críticas a la Iglesia. En ella no había lugar para los radicalismos. En contadas ocasiones se habla de destruir, sino más bien de regenerar. Por su parte la Iglesia atacará al espiritismo, evitando en lo posible el campo dogmático y presentando a la doctrina y a sus seguidores como excéntricos, que llenaban sus discursos de filosofía y ciencia, valiéndose de sesiones fraudulentas para captar adeptos entre los más ignorantes.

Ya desde los primeros números *La Revelación,* publicó la correspondencia entre varios redactores de la revista y algunos representantes de la Iglesia local. Pero no fue éste el único frente abierto contra las posiciones del catolicismo tradicional, también entraron en debate con los espiritistas el

Semanario Católico y el periodista Benedicto Mollá. Una de las primeras polémicas suscitadas entre ambos frentes se estableció a raíz de un suelto publicado por el diario neocatólico el 21 de enero de 1872, en el que expresaba burlas sobre los experimentos fotográficos que intentaban plasmar sobre el papel la manifestaciones "medianímicas". La réplica espiritista no se hizo esperar, alegando que "nunca se han encontrado en tan pocas líneas, el conjunto de *groserías, embustes y necedades",* como las que "se permiten regalarnos los *católicos*; ofensas que no devolveremos, pues jamás será esa nuestra conducta, pero sentimos que personas religiosas, morales e instruidas, falten de ese modo al buen concepto que les deben merecer sus hermanos"[1428]. Este periódico, "verdadero palenque de la polémica" se hizo eco, junto al *Constitucional,* de la "controversia religiosa" más amplia que tuvo lugar en la ciudad entre los espiritistas y el clero. Sus principales protagonistas fueron el canónigo de la Colegial, Florentino Zarandona y la redacción en pleno de la revista espiritista , destacando especialmente las cartas abiertas de Antonio del Espino y Salvador Sellés.

De la misiva "número 1", escrita por el canónigo, titulada "El bien y el mal", extractaremos algunos de los pasajes más sobresalientes, no sólo para entender la actitud del clero local ante el espiritismo sino las posteriores refutaciones por parte de los seguidores de Kardec. El tono utilizado por Zarandona desde el principio fue muy irónico. Sus primeras palabras presentan una hipotética conversión a la doctrina tras haber leído *La Revelación.* Satiriza por ejemplo, sobre sus arraigadas creencias católicas, atribuyéndolas a "haber sido conducido desde la niñez, en completa inocencia, por el fanatismo y la preocupación", necesitando por tanto "despojarse del hombre viejo y arrancar una a una las injustas prevenciones de su educación primera". Sin embargo a partir de esos momentos critica ya abiertamente a la escuela, aludiendo a la destrucción del cristianismo, a la "hipocresía espiritista", a su capacidad para "seducir y engañar a los inocentes y a los cándidos" y también a que sus enseñanzas son contrarias en todo al dogma católico. Al final del texto la ofensiva antiespiritista adquiere ya tintes bélicos. Zarandona defiende sus ideas "en nombre de la historia, en nombre de la dignidad humana ofendida"; erigiéndose "en nombre del género humano a protestar contra el ignorante

[1428] *La Revelación,* 5 de febrero de 1872

espiritista, que sin duda cree que la humanidad no extiende más allá del círculo de su redacción o del diminuto grupo de espiritistas infelices que se hallan diseminados por aquí y allá por parecer muchos y aparentar una fuerza que no tienen". Termina "compadeciéndose" de los "desdichados espiritistas que habéis caído en el lazo que os ha preparado vuestra impudencia o vuestra ignorancia", apelando a que intenten evocar "espíritus más hábiles, pues los que os inspiran os han hecho caer demasiado pronto en vuestras propias redes"[1429].

La carta de la redacción no se hizo esperar. En el mismo número y bajo el título de "El neo-catolicismo", se califica la misiva del canónigo "verdadero cartel de desafío". Marcando siempre su carácter tolerante y abierto, como pauta de comportamiento distinta a la tradicional intransigencia católica, se acepta el reto siempre que "se observen en la discusión, en la polémica, las consideraciones que se merecen las personas, que de cultas se precian y que inspiran a instruir a sus hermanos y a moralizar sus extraviadas costumbres". En primer lugar se extrañan "del lenguaje acre" e "indiscreto" empleado por "un sacerdote que tiene reputación de instruido". Y desde luego molesta especialmente "el tono mordaz y sarcástico en la primera parte y el de acusador sin pruebas, el de un terrible autoritario que desmiente los hechos a su placer, en la segunda". En tono respetuoso presenta los objetivos espiritistas dirigidos hacia la instrucción en varias vertientes: "la teoría y la práctica espiritista, la lógica de nuestra filosofía, la pureza de nuestra moral, la ciencia de nuestros experimentos; y si para esta ardua tarea nos cree unos muchachos desautorizados y de poca inteligencia suplirá nuestras faltas, la fe, la esperanza y la caridad". Tras establecer unas prioridades tan amplias, la revista refuta cada una de las acusaciones de Zarandona, basándose en los "verdaderos" principios cristianos, sin poder resistir la tentación de utilizar algunos de los tópicos anticlericales que abundaban en la "rémora jesuítica " y en general, en la inutilidad de la gran mayoría de individuos que integraban el clero y que aceptaban el hábito talar "a fin de tener asegurada la comida sin ningún trabajo". Las alusiones al progreso y a la regeneración van acompañadas por dos referencias a nuestro juicio sumamente interesantes a la hora de caracterizar al espiritismo local. Una apunta en varias ocasiones a la juventud,

[1429] *La Revelación,* 20 de febrero de 1872

tanto del movimiento como de sus integrantes. Ante las acusaciones por parte de los sectores más conservadores de inmadurez e ignorancia frente a la sabia tradición, los "jóvenes" espiritistas se presentan como la nueva alternativa regeneradora. Es este un factor interesante que Huertas Lozano también identifica en su obra dedicada al espiritismo. Concretamente se refiere a los jóvenes como el sector de la sociedad más receptivo hacia ideas nuevas, relacionadas con el republicanismo, y también hacia las doctrinas de Kardec[1430]. Otro dato de interés es la alusión al Concilio Vaticano, equiparándolo con una "clínica alopática" donde se hizo la autopsia al "neocatolicismo muerto y a su putrefacto cuerpo", y en el que se "reunió el frenesí clerical para hacer bajar a Dios de su alto sitio y colocar al rengado masón Pio IX". Lo llamativo de esta sentencia no es en si mismo la alusión al tema del Concilio sino el símil médico utilizado, teniendo en cuenta que entre los seguidores de kardec predominaban los médicos homeópatas. Concretamente, el director de la revista, Manuel Ausó Monzó era un reputado miembro de esa escuela.

El desafío del canónigo constituyó un filón para los espiritistas alicantinos, ya que en ese mismo número también se publicó una carta de Salvador Sellés. Aunque afirma en las primeras líneas su "incapacidad" para refutar al "amantísimo padre", aduciendo no tener "fuerzas suficientes", estas le permitieron llenar casi ocho interminables páginas en la citada revista. El cristianismo primitivo y el evangelio como fundamento del espiritismo ocupan gran parte del discurso. Frente a la humildad de la que hacen gala sus seguidores, Sellés contrapone el poder y las riquezas de la Iglesia. Junto a los principios religiosos también resalta el interés científico del espiritismo equiparándolo con otros adelantos de la humanidad como la máquina de vapor. En este caso también sobresale una idea especialmente interesante relacionada con el protestantismo. Ante la larga trayectoria del catolicismo avalada por diecinueve siglos de historia, Sellés "rebaja" a quince siglos el tiempo en que se mantuvo "la palabra de Cristo vestida de latín", recluida, "en los tenebrosos archivos de vuestras abadías de la edad media". Fue Lutero quien consiguió lanzarla "al mundo desde un rincón de Alemania, poniendo de esta manera en posesión de la doliente humanidad el Evangelio, que es la

[1430] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espitititistas ...,* pág. 62

consoladora herencia del sublimo finado". La "simpatía" del espiritismo hacia el protestantismo, aparece reseñada en *La Revelación,* en varias ocasiones, aunque en todas ellas los seguidores de Kardec presentan su credo filosófico-religioso como una superación de la doctrina evangélica[1431]. Lógicamente la interpretación que los espiritistas hacen del Evangelio coincide en muchos puntos con la protestante. La información que en este sentido nos proporciona Huertas Lozano, es muy interesante. En su obra aparecen dos referencias concretas a esta cuestión. La primera alude a una "Biblia llamada de los protestantes" entre las obras que integran su biblioteca personal, durante el tiempo que ejerció activamente de espiritista y masón. La segunda explica como utilizaba el propio José Huertas esta "Biblia de Valera", para hacer prosélitos. También José Rafael Abascal, en su estudio sobre los espiritistas andaluces identifica "raíces protestantes", en la "perfección evangélica" que propugna su doctrina[1432].

La "correspondencia", entre ambas partes siguió ocupando la primera plana de *La Revelación.* Antonio del Espino terció en el debate, contestando a la segunda misiva de Zarandona. Acusa al canónigo de falta de honestidad, puesto que si la revista espiritista publicó su carta, también debía *El Semanario Católico* presentar los argumentos espiritistas antes de proceder a la descalificación sistemática de ideas y personas. Entre las muchas observaciones doctrinales que realiza, destaca su afirmación de que "Cristo no es Dios y no lo puede V. probar de ningún modo. Jesucristo es para los espiritistas un enviado de Dios, un hombre, y esto no lo dice el espiritismo, no, lo dice Jesús que no fue tan fatuo como el papa para engalanarse con atributos divinos". En esta larga diatriba contra los principales fundamentos del dogma católico, del Espino añade que no existe tampoco "el infierno, el purgatorio, lo ángeles eternos, la resurrección de la carne", porque son negaciones de la vida

[1431] Vid. "Los Locos", escrito por Antonio del Espino: "el catolicismo declaró la guerra a muerte a la reforma, que engendró la revolución, anatemizada como su madre, y esta a su vez después de realizarla en las ciencias, malditas por la autoridad ha engendrado el espiritismo a quien todas las escuelas autoritarias y eclécticas combatirán porque hereda el nombre de la odiosa familia Revolución". Vid. también "Al espíritu de Sofía", donde Amalia Domingo Soler escribe las siguiente palabras relacionadas con esta cuestión: "Grande es el protestantismo, pero todavía lo encuentro pequeño para definir a Dios: debe haber algo que lo demuestre mejor, y si hoy no lo hay, lo habrá. Y lo había: existía una escuela filosófica llamada *Espiritismo*; leí sus obras fundamentales, asistí a sus cátedras, presencié sus trabajos medianímicos y te dije alborozada: Sofía del alma, ya encontré a Dios, pero a Dios grande y misericordioso, y justo; sin preferencias, sin represalias", en *La Revelación,* 20 de septiembre de 1874

[1432] ABASCAL Y SAÍNZ DE LA MAZA, J.R.: *Espiritistas en el siglo XIX ...,* pág. 220

futura y Cristo no predicó nada sobre esos temas. De nuevo reta al "amable capellán" a que pruebe que Jesucristo estableció esos elementos en su doctrina[1433]. En el número del 5 de abril la redacción acusa al canónigo "chocarrero y destemplado", calificando su conducta de poco leal y digna", reiterando la humanidad de Cristo y los "absurda e incomprensible que la concepción de la *Trinidad"*

Una carta aparecida en *El Semanario Católico*, desencadenó nuevamente la polémica y propició que los espiritistas entraran ya en el campo de los insultos. Al canónigo de la Colegial se le achacan síntomas de "enajenación mental" y se le califica de "pigmeo" por haber acometido "una empresa superior a sus alcances intelectuales". Incita a los lectores espiritistas a que lean la carta del canónigo publicada en dicho semanario pero les advierte que pueden "quedar salpicados del cieno inmundo donde dicho señor se revuelca". El escrito espiritista responde en estos términos a la provocación del cura, quien convirtió a Antonio del Espino en objeto de sus críticas, llamándole "fulanito y caballero enmascarado" por no firmar sus escritos, escudándose en la "redacción". El siguiente fragmento escrito por Florentino Zarandona evidencia hasta que punto una polémica que pretendía ser seria degeneró en un especie de galimatías conceptual sin sentido. A la Iglesia no le interesaba discutir sino desacreditar al espiritismo recurriendo a la burla:

"En que quedamos, fulanito? ¿Es usted nestroriano? No llegó a tanto. ¿Arriano? Menos aún, -¿sociniano), Ni eso. ¿Entonces libre-pensador o racionalista a secas? Eso, eso. Acabáramos. El nestroriano, a su manera, malísima manera por cierto, reconoce a Dios en Jesucristo; el arraino hace a este criatura, pero algo más que hombre y confiesa un *padre*. El sociniano atropella con Padre, Hijo y Espíritu Santo, ¿es usted sociniano (libre-pensador enmascarado)? ¿o prefiere usted pasar por libre-pensador mondo y lirondo; sin disfraces ni arrequives?. Digo esto don A. *del E.,* por *la Redacción,* visto que por lo de *Hijo* le escandaliza a V. tanto lo de *Padre,* siguiéndose que no menos le han de escandalizar a V. lo de *Espíritu Santo.*

Bendito de mi Padre, Si señor, de *mi Padre:* y ¿qué?. El Padre es Dios : luego el Hijo de este Padre Dios, es Dios, como el hijo de la leona es el león, como el hijo del individuo de la especie humana, es un hombre, aunque sin establecer por este *como paridad* o igualdad completa entre la *generación* del creador y la *generación* de la criatura. Si este raciocino desecha bien puede mandar a paseo a toda la Santísima Trinidad (ella se lo perdone a usted

[1433] *La Revelación,* 5 de marzo, de 1872

que tales cosas me obliga a decir) y con esto acabará usted de un golpe con todo el cristianismo y toda religión y dará V. por completo el saltito....saltito mortal. Fulano *A. del E. por la Redacción* , que teme dar su cara al cristiano, mejor católico público alicantino. ¿Conocía V. por experiencia en cabeza propia el arte de retorcer argumentos?. Conviértese V. a lo rancio y aprenderá. Se me figura *A. del E.* (con *del* y todo) *por la Redacción,* que a V. con su barricada de textos le pasó lo que a los de la Commune, que levantaron grandes parapetos, esperando que los versalleses les atacasen de frente; pero estos, más listos les acometieron por el flaco y les hicieron pedazos dentro de sus propios atrincheramientos. Algo parecido le sucede a V. , y he aquí que un testimonio aducido por usted para probar que Jesús dijo que *no* era Dios, ahora prueba lo contrario. ¡Oh poder de la lógica rancia! ¡Oh flaqueza y baldón de la lógica espiritista![1434]

Parece que tras estas alusiones directas, Antonio del Espino se retiró de la controversia cediendo el paso a Salvador Sellés, probablemente para intentar elevar de nuevo el tono de la controversia al campo de las ideas. Sin embargo sería igualmente duro al expresar su malestar ante el texto referido. Cuestiona la capacidad del canónigo para escribir en la prensa y califica su escrito como propio de un "cartel bufo", "folleto ramplón" o "desvergonzada gacetilla". Las fórmulas utilizadas degeneran y del "amable capellán" se pasa directamente a tuteo. Sellés interpela a Zarandona en un tono marcadamente anticlerical: "¿eres tu uno de esos seres privilegiados entre las clases de la sociedad, que reciben directamente la inspiración del cielo, que se llaman sacerdotes, ministros de Dios, padres de almas, apóstoles de la fe y de la verdad, herederos de la palabra de Cristo, e hijos de su dulce propaganda? ¿Eres tu uno de esos seres que perdonan en el confesionario los pecados de soberbia, los pecados de calumnia, los pecados de venganza?". Lógicamente esta pregunta retórica tuvo una respuesta contundente: "tu no eres más sacerdote, que el sacerdote de las imbéciles aras del menguado Momo![1435].

También fue Sellés quien se encargó de responder a la quinta y última carta que Florentino Zarandona escribió relacionada con el espiritismo. Última, porque quizás ya el eclesiástico desbarró excesivamente. Tras aludir al espiritismo como una forma de "robar cadáveres, meterse en ellos,

[1434] *La Revelación ,* 5 de abril de 1872, al transcribir el texto del canónigo se introducen dos notas a pie de pág. que relacionan las alusiones militares que hace con el hecho de que éste haya sido militar

[1435] Sellés afirma que estas preguntas forman parte de una pesadilla en la que él mismo era Zarandona y una voz le increpaba constantemente: "abrí, los ojos, respiré, comprendí y encontré que había soñado; que aquello era un sueño horrible; que yo era Zarandona; que yo era Salvador Sellés", en *La Revelación,* 20

transformarse en vampiros de uñas largas, fétido aliento y horrible figura que se tragan a los chicos guapos", el cura seguía atacando a Antonio del Espino, esta vez incidiendo en su baja condición social: "¿Quién os dijera oh, ciudadanos alicantinos, que en el fondo de un taller se escondía tan preciadísimo tesoro, como la perla dentro de la concha, como el diamante en su estercolero?". Este pasaje permitió a Sellés hacer extensiva la ofensa que su oponente dialéctico lanzó sobre del Espino a toda la clase obrera, "la más grande, más noble, y más augusta de la sociedad". A partir de ese momento intentaría encuadrar la discusión en un marco más ideológico, refutando nuevamente aspectos dogmáticos del catolicismo en contraposición al espiritismo[1436]. La falta de respuesta por parte del cura fue interpretada como una victoria del espiritismo ante un individuo que tras los reiterados insultos se quedó sin argumentos, aconsejándole que "cuando vea nacer una nueva doctrina, aunque se *presente apoyada por maestros de obra prima,* se guarde muy bien de atacarla y escarnecerla antes de estudiarla, para no volverse a ver en el triste caso en que hoy se encuentra, al que le ha guiado su ligereza, su amor propio, y el deseo de conservar el prestigio de su posición".

Las repercusiones de esta controversia también se dejaron notar en otros periódicos de la ciudad[1437], cuyas páginas incluyen "comunicados" defendiendo una u

otra postura. Concretamente *El Constitucional* publicó una de las cartas de Florentino Zarandona, elogiándola por combatir al espiritismo[1438]. *El Municipio* también participó indirectamente en la controversia a través de varios "comunicados". El primero de ellos, firmado por "T.A." utiliza el referente cristiano instando a Florentino Zarandona a que "abra los ojos a la luz ", perdonándole "los ultrajes" a los espiritistas[1439]. Posteriormente el

---

de abril de 1872

[1436] *La Revelación,* 5 de mayo de 1872

[1437] Incluso tuvieron repercusiones en el mundo de los espíritus. El espíritu de "F. E.", a través del médium Jerónimo Melero, "sonámbulo", también intervino en la disputa dialéctica animando a los seguidores de Kardec al combate prometiéndoles que "no está muy lejano el día de la gran batalla", en el que "las filas de la *hueste-mentira* caerán en el error y la desgracia", instándoles al mismo tiempo a la "resignación" y "abnegación" para demostrar la verdad a los que con "risa sardónica y mirada repugnante os desprecian, os maltratan y maldicen"; pero también a la "compasión", porque al fin y al cabo son unos "pobres ignorantes y maliciosos". En "Disertaciones espiritistas", *La Revelación,* 5 de marzo de 1872

[1438] *El Constitucional,* 25 de febrero, de 1872

[1439] *El Municipio,* 27 de febrero de 1872

“tradicionalista” Benedicto Mollá[1440], utilizando un tono mucho más combativo, se refería a los espiritistas como individuos que estaban “vilipendiando” y “escarneciendo” al clero calificándoles de:

”novísimos filósofos, hombres sapientísimos, de larga experiencia y de graves y meditados consejos; sabios de los que nunca oísteis hablar (....), filósofos que en su afán de pasmar al mundo con sus magníficas y sublimes teorías han hecho portentosos descubrimientos en su nuevo arte de Espiritiografía (...). El error tiene su sofisma en su argumentación. En él, tienen los espiritistas ancho campo, donde pueden revolver su fabril y desorientada imaginación, encontrando en el absurdo fácil salida a su laberinto de la Mentecacidad, digo, Mediumcidad. (Si) los espíritus se manifiestan al mundo físico en actos materiales y fenómenos morales (...) ¿dónde están los prodigios y maravillas que necesariamente habían de observarse cada día, cada hora, cada minuto? Veríamos toscos campesinos, vueltos repentinamente en sabios físicos, químicos, matemáticos, en inspirados músicos, pintores, etc. (Felicito) al respetable y virtuoso Presbítero Sr. Zarandona, que veía en el espiritismo el pretexto mal encubierto para enarbolar la bandera contra los sentimientos religiosos del país (....). Clamaré contra el modo insidioso y vil de atacar la divina institución del Nacido en Belén, porque siempre hay personas incultas que se dejan sorprender con facilidad por el engaño y la apariencia”[1441]

Este mismo periódico publicó, a modo de síntesis final, el “Juicio sobre la polémica entre el *Semanario Católico* y *la Revelación”*, a cargo de Primitivo Carreras, uno de sus redactores principales. Carreras, sin entrar realmente en la polémica se centra en el tono utilizado, criticando en ambas publicaciones la falta de respeto a la hora de exponer las ideas. Sin embargo, achaca especialmente al *Semanario Católico,* como portavoz del canónigo colegial, “la responsabilidad de mutuas agresiones y de haber apartado la controversia de su verdadero camino”[1442]. Estas reacciones tuvieron lugar durante los primeros meses de intercambio epistolar, teniendo en cuenta que la controversia duró seis. Demasiado tiempo como para mantener el interés sobre unos comentarios que del “mundo de las ideas” descendieron a la descalificación y al enfrentamiento personal.

[1440] RICO GARCIA, *Ensayo biográfico ...,* pp. 171-209, T. IV, apunta en sus datos biográficos que fue director de *El Látigo* y del periódico religioso *El Alicantino,* manteniendo en ambos polémicas con los espiritistas. Critica además su “tendenciosidad al escribir”.
[1441] *El Municipio,* 5 de marzo, de 1872
[1442] *El Municipio,* 23 de abril de 1872

La confrontación entre los espiritistas y el clero alicantino no se circunscribió a este episodio, aunque quizás fue el más sonado. El propio abad de San Nicolás, Francisco Penalva, defendió las posiciones del catolicismo frente al espiritismo, aunque con un talante más moderado. Parece ser que la actitud personal de este eclesiástico era mucho más templada y tolerante que la del citado Zarandona. Existen varios indicios que apuntan en este sentido y que es interesante resaltar para comprender la importancia del factor humano tanto en la directrices seguidas por la Iglesia, como en las principios que defendían los espiritistas.

El óbito de un individuo de relevancia social es normalmente reseñado en los medios públicos como una dolorosa pérdida. Casi siempre se alude a sus virtudes y a los aspectos más destacados de su vida ensalzando su figura. En el caso de Francisco Penalva esto no es una excepción, sin embargo todos los panegíricos publicados en la prensa sobre este eclesiástico coinciden en presentarle como una persona tolerante y conciliadora, más allá de las distintas orientaciones políticas de cada diario. Así por ejemplo *El Constitucional,* le caracteriza como "conciliador por naturaleza", prefiriendo "casi siempre no sólo perjudicarse en sus intereses, como medio para avenir desavenencias, sino hasta en sus legítimos e indisputables derechos y por eso el inolvidable Sr. Penalva ha muerto pobre de bienes de fortuna, no obstante su dilatada carrera e importantes cargos"[1443]. Por su parte el diario "conservador-liberal", *Eco de la Provincia*, publicado ese mismo día, también hace hincapié en su sencillez, modestia y actitud abierta a todos, "porque para él que era sacerdote de Cristo, todos los hombres eran iguales y a todos trataba con amor y con la santa fraternidad que prescribe el Evangelio". *El Graduador,* fundado por Eleuterio Maisonnave, describía al abad como "sacerdote modelo entre todos lo mejores" y "padre generosísimo y tierno con los pobres".

Además del carácter tolerante también habría que tener en cuenta su amistad personal con Manuel Ausó, director de *La Revelación y* compañero en las tareas docentes que ambos desempeñaron en el Instituto Provincial de Segunda Enseñanza[1444], para entender la disposición del prelado en los debates católico-espiritistas. Una amistad a la que aludió *El Eco de la*

[1443] *El Constitucional,* 14 de diciembre, de 1879
[1444] Vid. ESTEVE GONZÁLEZ, M.A.: *La enseñanza en Alicante...,* pág. 238

Provincia, en una de las numerosas reseñas que hizo sobre la muerte de Francisco Penalva. Parece ser que el alcalde de la ciudad pidió a Manuel Ausó Monzó, "Catedrático de Historia Natural y Doctor en Medicina y Cirugía que tuviera a bien rendir tributo de amistad y de cariño al que fue tan buen compañero, procediendo a embalsamar el cadáver del virtuoso varón". Una "operación que no se comprometió a practicar el Sr. Ausó por el mal estado de su salud, rogando que la hicieran sus hijos, Manuel y José, licenciados en Medicina y Cirugía". Ambos prestaron este servicio "como obsequio al que fue su maestro"[1445].

La relación que lo vinculaba con la familia Ausó en el terreno personal no fue obstáculo para que el abad mostrase una posición muy crítica con el espiritismo ante la opinión pública. Una de las primeras alusiones que encontramos a este tema aparece en *La Revelación,* acusando al "Neo-catolicismo" de haber "recibido la orden de hacer fuego en toda línea y sabemos que en la tribuna, en el confesionario (valiente herramienta) y en la escuela normal de maestras", "se nos pone como *chupa* de *dómine.* Siempre los mismos". Y promete contestar "a las especies vertidas por el Sr. Penalva, Baeza y otros"[1446]. En el número del 5 de marzo se publicó un artículo titulado "En el púlpito. Al sermón predicado en el primer domingo de cuaresma", dedicado concretamente al "distinguido orador, Francisco Penalva". El tono de la réplica es sumamente respetuoso. Antes de presentar los argumentos "un espiritista", posiblemente Manuel Ausó, saluda "afectuosamente con la sinceridad que nos caracteriza, a la digna persona que con sus bellas cualidades ha sabido granjearse el general aprecio de esta población, por lo cual nos apresuramos a hacerlo con la seguridad de que admitirá en lo que valga nuestro humilde saludo como una pequeña muestra del respeto que nos

[1445] *El Eco de la Provincia,* 14 y 18 de diciembre de 1879. La profusión con que trata la prensa este acontecimiento contrasta con la frialdad que algunos periódicos de la ciudad le dedicaron al óbito del obispo de la diócesis, acontecida unos años después. Concretamente *La unión Democrática,* "órgano oficial del partido democrático-progresista de la provincia" del 11 de noviembre de 1881, sólo publica esta reseña: Ayer a la una y media de la tarde se recibió en esta capital un telegrama fechado en la vecina ciudad de Orihuela, en el que se participaba la triste nueva del fallecimiento del Sr. Obispo de la diócesis, D. José Mª. Cubero, ocurrido cuando se esperaba en el alivio de las dolencias que afligían a su Santidad. Amigos de rendir siempre tributo a la verdad y por otra parte impresionados ante el frío cadáver del que fue obispo de Orihuela, diremos trabajados por estas dos tendencias que ha sido generalmente sentida la muerte de S.I. y nosotros, aunque no siempre juzgados con imparcialidad en punto a creencias, enviamos nuestro sentido pésame a la respetable familia de S.I., y hacemos fervientes votos porque su alma yazca en el seno del Omnipotente"

[1446] *La Revelación,* 20 de febrero de 1872

merece". La crítica del prelado, sin entrar en insultos ni descalificaciones, se dirigió fundamentalmente a la existencia de relaciones con "el mundo espiritual". Admitía que "Dios permite que aparezcan las almas, pero esto es un milagro que sólo concede a personas privilegiadas y de ninguna manera a todos, como hace el espiritismo", añadiendo que "si hace 20 años se hubiera dicho que se podía hablar con los muertos, nos hubiéramos reído, mientras que hoy se habla con ellos como con un vecino". La respuesta del espiritista se centró en presentar la necesidad de la comunicación espiritual, basándose en que "siendo nosotros débiles de entendimiento, necesitamos de seres más perfectos que nos dirijan con sus máximas y consejos morales; pues esto precisamente es lo que nos ha de iluminar para hacer el debido uso del libre albedrío".

En el siguiente número de la revista "un espiritista" vuelve ha ocuparse del nuevo sermón pronunciado por Francisco Penalva el veinticinco de febrero de 1872. En esta ocasión el centro de atención son las reencarnaciones. Ausó[1447] arguye la necesidad de que existan varias posibilidades de encarnarse para justificar la desigualdad social, porque de otro modo, "¿cómo se explica que naciendo todos iguales unos estén dispuestos para cierta clase de estudios, consiguiendo más tarde grandes adelantos en los mismos, mientras que otros a pesar de sus esfuerzos y con mejores medios para saber, apenas llegan a poseer los conocimientos más superficiales sobre lo que en vano tratan de profundizar?" o "¿que recompensa tendrán los que separadamente se perfeccionan, ya en el orden moral, ya en el intelectual?". Este es un argumento especialmente interesante, porque incide en el significado de la religión como consuelo y justificación de la diferenciación social. Desde dos ópticas distintas, católicos y espiritistas defienden la resignación del individuo ante la adversidad en nombre de una recompensa futura ya fuera celestial, ya a través de un periplo planetario a partir del cual se alcanza progresivamente la perfección. Ambas abogan por la estabilidad social. Manuel Ausó llega a afirmar en este sentido que el dogma católico "y nuestro sistema de reencarnaciones es exactamente una misma cosa , con la

[1447] Aunque no se indica explícitamente, en varios pasajes del texto se aprecia que la identidad del "espiritista", coincide con la de Manuel Ausó: Los datos que aporta utilizando términos científicos, como por ejemplo estadísticas, su explicación del proceso de putrefacción tras la muerte, la alusión a haber compartido tareas docentes en el Instituto de Segunda Enseñanza, etc.

diferencia de que usted y los suyos presentan su idea, como de costumbre habitual, en contradicción con la ciencia, con la razón y hasta con el sentido común, mientras que nosotros defendemos la nuestra con las mismas armas que la ciencia nos proporciona".

Como puede observarse el talante de este debate es totalmente distinto al que se mantuvo con Florentino Zarandona. Aunque se rebaten los argumentos mutuamente, en todo momento hay un clima respetuoso e incluso con alusiones cariñosas por parte de los espiritistas hacia la "persona más digna y sensata del clero alicantino"o al "digno profesor". Las palabras utilizadas por Ausó para cerrar la controversia, dan pie a la reflexión sobre la actitud del clero, no sólo frente al movimiento espiritista, sino también en general ante otras corrientes de pensamiento, que sin cuestionar totalmente la vigencia del catolicismo, presentan alternativas religiosas distintas:

"Vamos, señor Penalva, piense Vd. más lo que dice, pues de lo contrario perderá la benevolencia (bien merecida por otras razones) que le dispensa el pueblo de Alicante. No se comprometa Vd. , pues ya le conocemos y nos consta que la tarea que ha emprendido contra nosotros le es sumamente enojosa por más de *dos* conceptos"

Desconocemos a que "dos" conceptos se refiere Ausó, pero con esa frase deja claro que determinados sectores de la Iglesia local eran mucho más reaccionarios que otros, no sólo respecto al espiritismo sino en general frente a los principios revolucionarios y el libre pensamiento. Aunque nos apartemos momentáneamente de la cuestión espiritista creemos que este es el momento más indicado de hacer un inciso y atar cabos. Como ya vimos en el capítulo dedicado a las festividades, durante el período revolucionario el ayuntamiento proponía en algunas ocasiones a determinados sacerdotes para predicar los sermones. Por esta razón les suponíamos sino liberales o revolucionarios, sí por lo menos más tolerantes. Son un ejemplo de ello los ya indicados José Baeza Blanch[1448] o Benito Isbert y Cuyás. Frente a ellos contrapusimos la

[1448] En el caso concreto de José Baeza parece que existía una animadversión mutua entre él y los espiritistas, según pone de manifiesto un suelto publicado por *La Revelación* del 28 de febrero de 1873: "La gente de sotana no perdona medio para hacer ver ante la luz pública cuan torpes, ridículos e indignos son los medios de que se valen para combatir una ciencia que no han podido ver, pues se lo impide la corrompida atmósfera del oscurantismo en que yacen esos noveles sicarios del Santo Oficio en el siglo XIX. Se nos asegura por persona que lo ha presenciado, cuyo crédito está fuera de toda duda, que el auxiliar de Religión y Moral en la Escuela Normal de Maestros de esta capital, el *bravo* presbítero D. José

figura de Juan Chaumel, cuyos sermones fueron considerados por la prensa casi como un alegato absolutista. Cerrado el paréntesis del Sexenio, la situación política y religiosa cambiaría radicalmente. Los sacerdotes "liberales" desaparecieron de la correspondencia municipal en la que se "sugerían" los nombres más apropiados para predicar los sermones y aparecen nombres como el de Chaumel y Zarandona. ¿Casualidad?. Viendo el tono utilizado por este último en la controversia espiritista creemos que no. Así pues, ya en mayo de 1874 encontramos elegido por la Corporación Municipal a Juan Chaumel para "predicar la solemne función religiosa que tendrá efecto en la Insigne Colegial de San Nicolás el próximo día del Corpus"[1449]. Al año siguiente le tocaría el turno al canónigo de la Colegial, Florentino Zarandona, al que la Corporación ofreció el título "honorífico de predicador de S.E., confiándole la predicación de todos los sermones en las festividades que costea el Ayuntamiento desde tiempo inmemorial"[1450].

Estas citas evidencian una vez más la falta de univocidad en el pensamiento eclesiástico. El análisis de actitudes personales lo pone de relieve. Penalva no era liberal y por supuesto consideraba al espiritismo como una herejía incompatible con el catolicismo. Pero el tono que empleó en sus discusiones es muy distinto a la beligerancia que muestran los dos anteriores. A nuestro juicio ese talante dejaría su impronta en el rumbo que adoptaron las relaciones Iglesia-ciudadanía durante este periodo[1451].

Baeza, acostumbra a tocar muy a menudo la cuestión espiritista en la clase para la que es llamado a explicar, expresándose naturalmente como todos los de su ralea, de la manera más indecorosa que darse puede, faltando a la cortesía, a la buena educación, al respeto de sus discípulos y más que todo, al lugar que ocupa, no como cura, sino como Profesor. Y es tal la bravura del mencionado *Cid-neo*, que cuando se cansa de lanzar los *santos* de sus *divinos* anatemas, exclama fuera de si; que salga, que salga la que tenga algo que decir; y si entre Vds. no hay nadie que quiera salir, que vengan a mi casa los hombres de bigotes. Si será valiente el cura. Válgate Dios y qué cosas!!!"

[1449] AMA. Secc. Fiestas, Leg. 22 (4 de mayo de 1874)

[1450] AMA. Secc. Fiestas, Leg. 22 (24 de abril de 1875). El obispo de Orihuela, comunico al ayuntamiento su satisfacción por este nombramiento en los siguientes términos: "He recibido con el gusto con que todas las de Usted su comunicación del 25 del actual y me enterado de su contenido con entera satisfacción por ser testimonio de que entre mi querido clero hay personas dignas por sus méritos y servicios de llamar con preferencia la atención de las Corporaciones Municipales tan ilustradas como la que Usted tan dignamente preside. Y al manifestar esto a usted me cabe el placer de dejar consignado en la presente, que este hecho me revela perfectamente la religiosidad de Usted y el internes tan marcado en reconocer y hacer reconocer a esos administrados, mis queridos alicantinos, el mérito y las distinciones a que hacen acreedores sus eclesiásticos (27 de abril de 1875).

[1451] En este sentido el comentario de MIGUEL ÁNGEL ESTEVE, *La enseñanza en Alicante...,* pág 238, resulta muy significativo, sobre el alcance del factor humano a la hora de determinar dichas relaciones: "Con la muerte del abad en 1879 desaparece un elemento de concordia y distensión en la vida alicantina. A partir de la década de los ochenta se registrará el mayor enfrentamiento ideológico-religioso del pasado siglo".

La última referencia que aparece en la prensa sobre los sermones del prelado en la Colegial y sus alusiones al espiritismo fue publicada el 5 de mayo en *La Revelación.* Ausó, tras destacar su presencia en la iglesia para escuchar personalmente a Penalva, expone argumentos y contrargumentos siguiendo la misma línea que en escritos anteriores. Achaca al abad escasa convicción en su discurso, afirmando que algunos pasajes son una "inundación de despropósitos" y que el hecho de que negara "lo que a su pesar conocía" era una prueba precisamente de ello. Por lo visto el eclesiástico señaló que no creía en la posibilidad de comunicarse con los espíritus, pero que "a pesar de todo y caso de admitirse esta manifestación debe considerarse como cosa exclusiva del demonio, pues Dios muy pocas veces concedía ese don". Manuel Ausó utiliza la falta de firmeza de su compañero en la docencia, para acusarle de "no darse por vencido" en la refutación de espiritismo, debido "a su posición social como Abad de esta Colegiata", lo cual no "le permite ver la razón de los hechos ni la luz de la verdad. ¡Tal es el efecto del ya indisciplinado catolicismo, atraso insigne del siglo XIX!". Ante la afirmación de que "el espiritismo está separado de la ciencia", Ausó cierra la controversia afirmando que "sólo un fanático ignorante puede decir esto con íntima convicción, y como a usted señor Penalva no le hacemos así, desearíamos que nos contestase siquiera para saber si nos hemos o no equivocado en el juicio que de V hemos formado. ¿Por qué en vez de decir que la Biblia no reconoce al Espiritismo no ha dicho usted, que el catolicismo es incompatible con la civilización?".

Junto a Florentino Zarandona y Francisco Penalva, José Serra integra la terna de sacerdotes que polemizaron públicamente con los espiritistas, a través de la prensa y también desde el púlpito. La concurrencia de los espiritistas a los oficios eclesiásticos fue precisamente uno de los elementos que desencadenaría la polémica con Serra. Parece ser que *El Semanario Católico*, criticó duramente el hecho de que estos "sabios", formando "grupos", se personasen en las misas para apuntar las frases más llamativas del citado cura con el objetivo de rebatirlas posteriormente en su revista. Los redactores de *La Revelación* aluden a enfrentamientos algo más que periodísticos, preguntándose si "no se podría evitar el que esos empleados o sirvientes del clero alicantino, (turba de monaguillos y sacristanes) se reportasen en sus

actos agresivos contra los espiritistas que de buena fe acuden a San Nicolás a oír la palabra del Sr. Serra, y tomar notas que tengan por conveniente previa la autorización de éste". Afirma que "raya en desvergüenza lo que dentro del templo hacen, esos apaga-luces de los altares contra los que nos tenemos por muy dichosos siendo espiritistas"[1452].

De los tres sacerdotes aludidos, *La Revelación* presenta a José Serra como el que defiende con más ímpetu los argumentos del reaccionarismo más rancio, describiéndole como "nuevo campeón y esforzado adalid, defensor acérrimo de la Santa Inquisición en esta capital". Esta publicación resaltó especialmente algunas de los pasajes más significativos de sus sermones en los que por ejemplo afirmaba cosas como que "los desgraciados que no tenían religión merecían el calificativo de animales" y también "que todos los filósofos modernos niegan las relaciones entre el hombre y el gran arquitecto de la naturaleza". También consideraba que los "enemigos del catolicismo" son los "partidarios del progreso moderno" y que la inquisición fue "una elevadísima institución muy conforme con la humanidad cristiana, cuyos saludables frutos afianzaron más y más la religión divina que representa el catolicismo, a cuya cabeza aparece el Santo Padre Pío IX para mejor adelanto y seguridad de sus ovejas", defendiendo fervientemente "la infalibilidad del papa". La refutaciones espiritistas recurrieron a un aparato erudito considerable, entrando en terreno filosófico. Se daba por su puesto que José Serra nunca había oído hablar de nombres como el de Pezzani, Figuiere, Bonnet, Krause, Kant y Hegel, aunque "manifiesta tener alguna erudición que nosotros a fuer de imparciales no le negamos. Sin embargo dando por terminada la polémica se le describe en los siguientes términos:

"tiene un carácter muy impetuoso impropio de la tribuna sagrada. Reúne en si un atrevimiento, mejor dicho una osadía, que raya en lo inconveniente, una perspicacia digna de mejor causa, poco profundo en conocimientos científicos, de malicia excesiva, apasionado al juzgar las cuestiones, intención dañada las más de las veces, tirano con sus antagonistas, en una palabra, según expresión propia de él, se puede decir es un *lobo con piel de oveja,* pues posee la rara habilidad de captarse a primera vista las simpatías de los que en un momento de ligereza le juzgaron equivocadamente"[1453].

[1452] *La Revelación,* 20 de mayo de 1872
[1453] *La Revelación,* 5 de junio de 1872

Parece que las polémicas más agrias con el clero alicantino tuvieron lugar a lo largo de 1872, coincidiendo con la unificación y organización del movimiento espiritista y la novedad en la opinión pública de una publicación espiritista. En 1873 siguieron apareciendo referencias a la Iglesia local pero ya no tenían la extensión de las anteriores. Los discursos doctrinales en los que se rebatían pormenorizadamente algunos aspectos del dogma católico, dejaron paso a alusiones concretas sobre la intolerancia clerical, en las que incluso se obviaban nombres y apellidos, quizás dando por sabida la autoría de los ataques antiespiritistas. Este es el caso de un suelto en el que se alude a un "predicador–teólogo consumado", que trataba de combatir todas las herejías y entre ellas el Espiritismo", exhortando a los fieles a que no creyeran en nada que no vieran. La revista atribuye "al paroxismo de la ira" tales aseveraciones, que en realidad iban en contra de la propia Iglesia. Pese a la dureza de los ataques de que fueron objeto los espiritistas por parte de los eclesiásticos alicantinos, no alcanzarían el nivel de aquellos, que decantándose claramente hacia el carlismo, instaban directamente a la lucha armada, como sí ocurrió en otras localidades de la provincia[1454].

Antes de cerrar el tema dedicado al enfrentamiento entre el catolicismo y el espiritismo hemos de aludir a Benedicto Mollá, al que ya nos hemos referido anteriormente, cuando tratábamos la polémica con el canónigo Zarandona. Al igual que ocurría entre Ausó y Penalva parece que también existía amistad entre el espiritista Salvador Sellés y el director de *El Látigo*. Así lo suscribe el primero en la correspondencia que ambos mantuvieron y que fue publicada por *La Revelación*[1455], donde le advierte que los duros ataques que iban a integrar su discurso "irían dirigidos a la idea y no a la persona; al adversario religioso y no al amigo; al neo-católico y no al hombre"; incidiendo "con energía en la pequeñez de la doctrina, dejando incólume la grandeza de la personalidad". Benedicto Mollá acusaba al espiritista de manifestar odio en sus escritos contra

[1454] *La Revelación,* 20 de marzo de 1873. En este número se recoge un extracto de un diario valenciano en el que "el orador cuaresmero" Sr. Beltrán afirma entre otras cosas que ante la persecución de que era objeto la Iglesia "más valdría convertir en cañones la campanas y los templos en fortalezas".

[1455] La primera fue publicada el 30 de agosto, mientras que la segunda corresponde al 20 de septiembre, apareciendo como un anexo al citado número. El hecho de que la revista le dedicara páginas extraordinarias es muy indicativo sobre la consideración que Sellés tenía de Mollá. Ambos compartían la vice-presiedencia de *El Estudio,* ya mencionada cuando tratamos el tema del asociacionismo

la “benemérita” Iglesia. Un sentimiento cuya licitud defiende Sellés basándose en unos planteamientos bastante simples en torno a la “maldad” que la citada institución demuestra en facetas tan variadas como “el arte, la fealdad, la ciencia, el error, el dogma, el fanatismo, la moral, el abuso la política, la esclavitud, las leyes, la pena de muerte, el patíbulo afrentoso o el cadalso bárbaro”. En todo ello encuentra Sellés justificación no sólo para su odio, sino también para poder “inspirarlo a sus lectores”. En la extensa disertación el poeta habla del verdadero catolicismo, sinónimo de Evangelio, ciencia, verdad, arte, belleza, leyes, justicia, frente al catolicismo que defiende la Iglesia y que en realidad debería recibir el “nombre de secta romana”. La crítica al celibato y la ignorancia clerical, junto a su intransigencia llevada a extremos como el asesinato del gobernador de Burgos o los ataques carlistas, completan la argumentación utilizada por Salvador Sellés para contestar al “neocatólico” Mollá.

Más interés tiene a nuestro juicio, la segunda refutación, publicada como un anexo a la revista, en la cual Sellés seguía reafirmando su amistad verdadera hacia Benedicto Molla, “pese a la marcha que has inaugurado en la destrucción del Espiritismo”. Entre los temas que se discuten en esta ocasión destaca la alusión a la Revolución francesa que según el espiritista es “tema obligado de todos los amantes del oscurantismo”. La visión que ofrece Sellés sobre el evento es depurativa. Con definiciones como “el bautismo de sangre que la humanidad recibió para poder penetrar en el sagrado recinto de la vida moderna” o “la tempestad que purificó la atmósfera social y dio al mundo político las tablas de la ley que le habían de prescribir su nueva marcha”, presenta el acontecimiento como algo positivo, pero con matices. Lo trata más bien como un mal necesario o una especie de revulsivo, ya pasado, pero no deseado, al menos en los mismo términos en que se planteó en el país vecino. Así pues, aunque el resultado fue “el orbe magnífico de la era moderna cargado de las preciosas flores del derecho del hombre, que tantos siglos de tiranía le negaron”, el desencadénate se consideraba algo parecido “al diluvio universal, con su horroroso seno henchido de desastres”. Ante todo deja claro que la Iglesia y la monarquía propiciaron el advenimiento de la revolución tras siglos de explotación sobre el pueblo. Reproducimos seguidamente una parte

del texto en la que se aprecia precisamente como se maneja el concepto de "pueblo", atribuyéndole una serie de virtudes, como la dignidad y el amor al trabajo, en la misma línea que los republicanos hacían desde el ángulo político para distanciarse del pensamiento conservador, aunque en realidad, como se ha visto en repetidas ocasiones, se temía igualmente la inestabilidad social. En este caso Sellés encuentra a los verdaderos culpables de tanto desorden:

"Lamentáis los desastres, lo horrores, los cataclismos de esa tempestad, de ese diluvio, de ese caos y lo atribuís al olvido del cristianismo en la clase del pueblo durante el período revolucionario. Estáis en un error. Esos errores fueron abortados por ese olvido, pero ese olvido data de tiempos más remotos. No es el pueblo bajo, no es el populacho no es la chusma; como vosotros, los hijos del sol y de la luna, apellidáis a las clases trabajadoras,

quien hizo el estado violento que produjo el estallido de la revolución; son quince siglos de absolutismo imperial, papal, frailuno (...). He aquí el origen de los desastres de la Revolución francesa (...). Y después os horrorizáis porque el pueblo profanó ornamentos *sagrados* del neo-catolicismo! (...). Y después os escandalizáis porque el pueblo levantó al trono de la adoración a una mujer hermosa, llamándola diosa Razón! ¿Podría hacer menos luego que vosotros le habías obligado tantos siglos a doblar la rodilla delante de un árbol, de una piedra o de un metal; delante de un rey, de un duque, de un conde, de un barón, de un clérigo, de un pontífice judío?. Y sois vosotros los que recordáis aquella aberración del pueblo francés cuando hoy día pretendéis obligar al pueblo universal a que caiga de hinojos a los pies de un hombre, que elevasteis al rango de Dios, proclamándole infalible?".

Hasta el momento hemos podido acercarnos, al clima de tensión suscitado entre el catolicismo y el espiritismo, en unos años en los que las cuestiones en torno a la secularización de las instituciones y la sociedad estaban especialmente candentes. La postura de la Iglesia frente a los seguidores de Kardec se encuadra en la misma línea que adoptaría ante cualquier versión del pensamiento progresista: ataque en defensa de unos privilegios y una posición social que sentía amenazados con la revolución. La coyuntura revolucionaria fue especialmente favorable para configurar el carácter militante, intransigente y defensivo del catolicismo español. Sin embargo, excepto las posiciones más radicales, representadas por el clero carlista defensor del lema "Dios, patria y rey" y pese a las duras polémicas entre la Iglesia y los sectores progresistas, el Sexenio Democrático significaría para ésta institución un compás de espera, adoptando en la mayoría de los

casos una actitud expectante ante el desarrollo de los acontecimientos. Sería a partir de 1874, con la llegada de la Restauración Borbónica cuando recuperaría espacios de poder perdidos y también asumiría una intransigencia militante contra cualquier tendencia considerada como "disgregadora", prevaleciendo las actitudes integristas frente a cualquier atisbo de diálogo[1456].

La actitud del clero alicantino fue muy combativa contra una escuela que si bien no era una amenaza como alternativa confesional, constituía uno de los muchos frentes abiertos que cuestionaban directamente su ascendencia social e incluso su propia validez como institución. Sin embargo, durante el Sexenio no se anatemizó oficialmente al espiritismo alicantino, a diferencia de lo que ocurría en otras diócesis españolas[1457]. Tras el paréntesis revolucionario parece que este tipo de actuaciones se hicieron más habituales. El 20 de agosto de 1876, Manuel Ausó comenta la prohibición por parte del obispo de Barcelona de la *Revista Espiritista* de aquella capital. Este prelado, a través de una circular publicada en el *Boletín Eclesiástico*, prohibió la lectura del periódico espiritista, "recomendando a los fieles pongan en manos de los curas los ejemplares que tengan, para ser entregados a las llamas por estar plagados de errores y herejías"[1458]. Ausó felicitaba a la revista catalana y le aconsejaba acometer como contraofensiva un aumento de la tirada en "cien ejemplares por lo menos". Siete años después le tocaría el turno al espiritismo alicantino. La muerte de Cubero en noviembre de 1881 y la elevación de Victoriano Guisasola Rodríguez, a la silla episcopal en junio de 1882[1459], marcaría un cambio de rumbo en la actitud de la Iglesia hacia los seguidores de Kardec. La celeridad con la que el prelado acometió su particular batalla contra la escuela espiritista –seis meses después de tomar posesión del obispado- es

---

[1456] Vid. MOLINER PRADA, A.: *Fèlix Sardà i Salvny y el integrismo en la Restauración,* Universitat Autónoma de Barcelona, 2000, pp. 7-13, 84, 263-267

[1457] Vid. excomunión del obispo de Osma a Anastasio García López

[1458] Parece que este tipo de actuaciones no era una novedad en la diócesis barcelonesa. En 1861, el periódico espiritista dirigido por Allan Kardec, *Revue Spirite,* publicó el testimonio de un "testigo presencial", sobre la cremación de "trescientos volúmenes y folletos" espiritistas en la "Explanada de la ciudad", en "el lugar donde se ejecutan lo criminales condenados al último suplicio, por orden del obispo de esta ciudad". Según ese mismo testigo, "después que el fuego consumió los trescientos volúmenes y folletos espiritistas, el sacerdote y sus ayudantes se han retirado entre los silbidos y las maldiciones de los numerosos espectadores que gritaban: ¡Abajo la inquisición!. Muchas personas se han acercado a la hoguera y han recogido las cenizas", siendo enviada un fragmento medio consumido a la redacción de la *Revue,* cuya redacción prometía conservarlo "preciosamente como testimonio auténtico de ese insensato acto".

[1459] GISBERT BALLESTEROS, E.: *Historia de Orihuela*, T. III, Imprenta Cornelio Payá, Orihuela, 1903

significativa, no sólo porque refleja la acusada intransigencia de la Iglesia española hacia las heterodoxias, sino porque pone de relieve distintas actitudes entre sus miembros. Al igual que observábamos una diversidad a escala local, en las figuras de Francisco Penalva y Florentino Zarandona, también es patente en las altas jerarquías eclesiásticas. En el obispo Gisasola se observa respecto a su antecesor en el cargo, un mayor interés en cerrar filas en torno al fundamentalismo eclesiástico, un elemento que vendría a apuntalar la mencionada actitud tolerante de Cubero en relación a otros prelados. La propia *Revelación,* hacía hincapié en el inesperado giro, marcado por la condena y prohibición de la revista, al señalar que "hace más de once años que ve la luz pública sin que la haya molestado hasta hoy poder alguno, no obstante de haber sostenido con el *Semanario Católico,* defendido por individuos del clero, grandes y trascendentales polémicas"[1460]. Merece la pena transcribir algunos de los argumentos que integran parte del edicto episcopal, publicado en el *Boletín Oficial del Obispado de Orihuela,* "hecho leer en el púlpito y fijar en las Iglesias, exhortando a sus diocesanos a que no lean, propaguen ni retengan la revista espiritista *La Revelación",* para entender dicha involución:

"Habíasenos dicho que en la ilustre capital de nuestra provincia, no obstante su religiosidad, veía la luz alguna publicación desafecta al catolicismo; más como nada sabíamos concreto y detallado, y estábamos lejos de figurarnos que el mal fuese tan grave, aguardábamos ocasión oportuna de poder atajarlo sin apelar a medidas extremas. (Tras haber leído algunos números), condenamos y reprobamos todas y cada una de la innumerables proposiciones y aserciones contenidas en los referidos cuadernos notoriamente opuestos a la doctrina católica (...). Prohibimos severísimamente la lectura, difusión y retención de dichos impresos, intimando a los fieles que los tengan la obligación de entregarlos a los párrocos o confesores para que los inutilicen, o de hacerlo sin dilación por sí mismos, si lo primero les fuese embarazoso (...). Intimamos a quien corresponda que no puede imprimirla, ni cooperar en su trabajo o dinero a la impresión o propagación sin incurrir en gravísimo pecado, en la responsabilidad tremenda de los daños espirituales que de tal lectura pudieran reportar las almas, y muy probablemente en la segunda de las excomuniones *latas sententiae* reservadas *de un modo especial* al Papa en la reciente Bula *Apostolicae Sedis;* pues que, aún interpretada ésta benignamente, ni sería cosa fácil eximir a los redactores de tal publicación de la nota de apóstatas y herejes (...). Y mandamos que nuestro edicto se fije desde luego en las puertas de

[1460] *La Revelación,* 30 de diciembre de 1882

nuestra colegial y de todas las parroquiales y auxiliares de Alicante, así como en las demás a donde fuera remitido".

El debate religioso al que aludimos en este epígrafe no sólo se circunscribió a la esfera del catolicismo y sus representantes. También el protestantismo se convertiría en objeto de controversia religiosa para los seguidores de Kardec, aunque en este caso las afinidades eran muchas más que las diferencias[1461]. Espiritistas y protestantes, además de los mismos principios cristianos compartían un enemigo común: la intolerancia neocatólica. Incluso en algunos textos, aparece la idea de que el movimiento evangélico era un paso previo para el triunfo final del espiritismo[1462]. Pero, a pesar de los puntos de encuentro en el terreno dogmático a unos y a otros les separaba una raíz y unos objetivos distintos. El protestantismo se presentaba como una alternativa confesional al catolicismo, mientras que el espiritismo, con un pautado moral amplio, pero basado en el cristianismo, sin estar sujeto a ningún acto que implicase profesión de fe o culto externo dirigido por pastores o sacerdotes, pretendía acercarse a la sociedad, a partir de sus dictados filosóficos, científicos y regeneradores, como una forma de librepensamiento. El desconocimiento que la sociedad tenía sobre ambos fue fomentado por el catolicismo que siguiendo la tónica habitual respecto a corrientes, confesiones y pensamientos disidentes, los incluyó en la fosa común de las herejías. Incluso algunos de los más fervientes católicos llegarían a emplear estrategias concretas para intentar fomentar la animadversión entre protestantes y espiritistas[1463]. Un hipotético diálogo entre Amalia Domingo Soler y una monja de clausura pone de relieve precisamente esta convergencia entre unos y otros en el campo de las herejías:

[1461] Este elemento es patente no sólo es patente en el espiritismo alicantino, sino en el movimiento en general. Una obra espiritista publicada en Italia (Lugano) en 1872, *Il Papato giudicato d'oltre tomba*, incluye en su apéndice integrado por varias manifestaciones espiritistas una del propio Lutero, quien explica que el libre examen es el verdadero origen de la democracia (pág. 42)

[1462] Vid. en *La Revelación* del 20 de septiembre de 1874 "Al espíritu de Sofia", escrito por Amalia Domingo Soler.

[1463] En el número del 5 de septiembre de 1872 de *La Revelación*, los espiritistas afirman haber recibido por correo un "folleto protestante", titulado *Hay un salvador para ti,* cuya autoría suponen a un grupo de fanáticos católicos. Mientras que según parece " el pastor Juan Cabrera", recibió un libelo que "lleva el pseudónimo *un espiritista,* obra de loa maquiavélicos muchachos, que lastimosamente tiene fanatizados la iglesia y que azuza contra los herejes distrayendo la atención de las derrotas que sufren sus canónigos y

"-Amalia yo la creía a usted protestante pero veo que es usted eso que llaman espiritista, que son los herejes del siglo XIX.

-¡Los herejes!, ¿Y en que consiste nuestra herejía?

-En que lo niegan Ustedes todo, hasta la divinidad de Jesús, que es cuanto hay que decir"[1464]

Una convergencia que se haría extensiva a la hora de compartir la intolerancia del clero, lo cual propiciaría un sentimiento de solidaridad respecto a los protestantes. Uno de los pasajes de este mismo diálogo entre Amalia Domingo y la monja, que fue publicado en varios números de la revista, evidencia las consecuencias directas sufridas por quienes se acogían a la libertad de cultos:

"Desde que en España se estableció la tolerancia de cultos, tiene la clase proletaria otro sufrimiento mas. Entra un protestante en un hospital y claro está que al morir reclama los consuelos de su religión. Llega el pastor que es recibido con un murmullo poco tranquilizador y si desgraciadamente la agonía del paciente se prolonga y el pastor se retira, ¡qué sátiras!, ¡qué de insultos y recriminaciones recibe el infeliz en sus últimos momentos! ¿Y todo por qué? Porque dio un paso en la senda del progreso, y muere con el descontento de saber que sus restos no descansarán al lado de sus padres o amigos, sino compran su cadáver pagando 500 reales por derechos no se de qué, que exige el benéfico establecimiento"[1465].

Durante el Sexenio protestantes y espiritistas encontraron un clima favorable para su expresión. Unos y otros siguieron caminos paralelos aunque en alguna ocasión existieron puntos de fricción, más relacionados con cuestiones personales que dogmáticas. El caso de Benito Martín Ruíz fue uno de ellos. Se trata de un excura, responsable de la obra evangelista desde 1871, que además se hizo espiritista[1466]. Este sería precisamente uno de los desencadenantes de su posterior expulsión del protestantismo. De la información que aporta Antonio Aparici sobre sus actividades se deduce que el

presbíteros" .

[1464] *La Revelación,* 15 de mayo de 1873

[1465] *La Revelación,* 20 de abril de 1873

[1466] ABASCAL, J.R., *Espiritistas en el siglo XIX* ..., pág 220, señala en su obra sobre los espiritistas andaluces, que existían entre ellos clérigos apóstatas y también ministros protestantes. En las páginas 45 y 76 expone el caso concreto de Nicolás Alonso Marselau.

rechazo estuvo motivado más que por el propio hecho de ser espiritista por "haber conducido a un cierto número de personas hacia el espiritismo [1467] .

La prensa espiritista también prestó atención al protestantismo, aunque los debates no suscitaron la misma efervescencia que los mantenidos con el clero local. Tampoco parece que la comunicación entre ambos grupos fuera demasiado frecuente. José Martín Calleja, que al igual que Martín Ruíz, desempeñó el cargo de pastor evangélico de la ciudad[1468], envió un comunicado a *La Revelación* en el que, sin acusar explícitamente a los espiritistas "trata de defender la Biblia de supuestos que de ella hacen, los que no la estudian y aprecian en lo que vale". El tono de la respuesta fue muy distinto al empleado en las controversias con los eclesiásticos alicantinos. De forma escueta se agradece a Calleja "muchas de sus buenas observaciones", aunque la revista muestra su disconformidad, especialmente a la hora de "apreciar el valor real del antiguo Testamento". Se hace hincapié además en distinguir, "sobre todo", su lenguaje respecto del utilizado por "esos humildes, y caritativos, y sabios, y literatos, y casi-santos neos, que para decir vulgaridades, hijas de su atraso, insultan y calumnian al adversario y abofetean a Cristo". Desde luego en el texto que seguidamente reproducimos no se advierte ninguna referencia personal o descalificación que en cambio sí aparece en la confrontación con los representantes del clero local. Se discute simplemente sobre una cuestión dogmática:

[1467] La trayectoria de Martín resulta muy interesante en torno a sus vaivenes ideológico-religiosos. "En 1868 abjuró de su fe románica este excura de La Alcarria. Admitido Martín Ruíz por Knap, fue bautizado en Madrid en 1870", dirigiendo la comunidad evangélica de Alicante en 1871. Según el reverendo Ben Oliel "durante el desempeño de su cargo en esta capital se complació en hacer una guerra encarnizada y sin tregua a Roma y a los católicos. Los fieles de Alicante nunca le tuvieron gran simpatía y fue creciendo el descontento entre ellos hasta que no pudo crecer más". Además de su identificación con los espiritistas hubo otras razones "poderosas" para su expulsión". Parece ser que también fue expulsado de la masonería. Tras su periplo heterodoxo "abjuró de su fe evangélica en la Colegiata de San Nicolás en Alicante en 1876". Al igual que Martín Ruíz, Pierrad su antecesor y "primer portador nativo del Evangelio" en Alicante, también fue expulsado por su "desviacionismo político", pues los protestantes no estaban interesados en atraer prosélitos aprovechando la efervescencia política del momento. ANTONIO APARICI, *Historia y raíces ..., pags.* 84*,* 98-105.

[1468] Según APARICI, *Historia y raíces ...,* pags. 98-99, Juan Martín Calleja, "fue el primer pastor titular de la Primera Iglesia Bautista de Alicante, quien bautizara en las cosas mediterráneas alicantinas a un grupo de creyentes antes de que Knapp constituyera la Iglesia de Alicante (....). Como español, deslumbrado por la luz evangélica, tal vez no analizase debidamente que el seguir a Jesucristo comporta gozo y sacrificio, y cabe imaginar y admitir que al señor Martín Calleja no le faltarían motivos de preocupación, cuando los obstáculos, dificultades y presiones del clero, que como la sombra sigue al sujeto, harían su acostumbrada aparición". Parece ser tras su actividad en Alicante, se trasladó a Linares, donde según Menéndez Pelayo "se corrompió su pacifismo", convirtiéndose en masón y socialista, "uniéndose al cuerpo republicano que se alzó en armas contra el gobierno", siendo por ello cesado de su nuevo cargo y cerrada la capilla de Linares.

"Nosotros somos amantes de todos los libros y todos los consideramos buenos, útiles y provechosos, porque de todos puede el hombre sacar partido, estudiando con prevención y buen juicio crítico. Hasta el libro más inmoral hace apartar al hombre de la inmoralidad misma. ¿Pero quiere esto decir que todos los libros dicen y manifiestan la verdad? No, de ningún modo. La Biblia no puede salirse de este juicio porque es obra de hombres inspirados, y la revelación ha de ser analizada siempre, en todos los tiempos, y lo que no se ajuste a la razón y a la moral no puede ser admisible, aunque venga revestida con el ropaje del profeta y sellada con la mano de Dios. Todas las largas consideraciones que hace nuestro hermano cristiano, a favor de las sagradas escrituras, son merecidas y justas, pero sin elevarlas a la infalibilidad, y a la pureza, porque donde los hombres, ponen sus manos, dejan el sello de sus pasiones, la huella de su ignorancia. Nosotros no podemos tomar la Biblia como buena somos cristianos y ella reza solo para los judíos; para nosotros el Evangelio, para ellos el antiguo Testamento. Ella habla al corazón duro y a la preocupación; al fanatismo y a la barbarie. Está reñida con la ciencia y con la razón, y si en sus paginas brillan hermosos pasajes son brillantes engarzados en la cólera de Jehová y ennegrecidos por el cieno que se encuentra en el cantar de los cantares, en las hijas de Lot, etc. De la Biblia como de todo, aceptamos lo bueno, según nuestro entender, pero no nos preciamos de ser infalibles y dejamos a un lado lo que no creemos universal, sino de la preocupación, del atraso, de la pasión, del libertinaje y en fin, del hombre. Lo que ayer fue bueno para una época hoy es atraso y denigra querer ajustarse a tan mezquino pensamiento político-social-religioso"[1469].

Parece ser que este pastor protestante, estaba muy interesado en debatir con los representantes del espiritismo alicantino en torno a la necesidad de acatar los dictados bíblicos. Una discusión que siguió en los mismos moldes de las buenas maneras y la educación, si bien los espiritistas reiteraron que los argumentos de Juan Martín Calleja "a favor de la Biblia no sean de nuestro agrado"[1470]

[1469] *La Revelación,* 5 de septiembre de 1872

[1470] *La Revelación,* alude al mencionado pastor en los términos de "nuestro querido amigo el ministro cristiano", cuya carta ha sido escrita "en los términos decentes y dignos que acostumbran a usar estos respetables evangelistas. Los argumentos utilizados para atacar a la Biblia desde le punto de vista doctrinal, se basan en la necesidad de "interpretar las escrituras hacia lo que dicen las ciencia y no inutilizar y confundir estas a la letra de aquellas. Nos es imposible admitir la primera pareja, el pecado original, el diluvio universal, la torre de Babel, etc. etc. que pululan en el antiguo testamento y que demuestran, como es preciso, la ignorancia que había en aquellos tiempos. Para admitir lo que dice la Biblia se necesita tener, y créanos nuestro amigo Calleja, unas fauces colosales, tan grandísimas, que no pudieran sufrir parangón con la potencia magnética de Josué, que paró el sol con su voluntad. Nosotros admiramos la Biblia, como los Vedas y otros libros sagrados, los principios universales de la moral, los fundamentos de la historia, de la filosofía, del derecho, pero no podemos admitir la mano de Dios en ellos, porque Dios no tiene mano, porque Dios no puede bajar, ni subir, ni menos equivocarse",. En el

III.2.3.2. Controversias científico-materialistas

Las referencias a la ciencia constituyen un puntal fundamental para la credibilidad del espiritismo. Aunque Allan Kardec, no fue "un hombre de ciencia", construyendo con su "sentido común encarnado", primeramente "un cuerpo de doctrina moral, sin haber antes aplicado la discusión científica a la realidad y naturaleza de los fenómenos", colaboradores tan cercanos como el astrónomo Camilo Flammarión, se encargarían de afirmar el hecho de que "el espiritismo no es una religión, sino una ciencia de la que apenas sabemos el abecedario". El "conocimiento positivo de las fuerzas naturales", tenía un objetivo fundamental para los espiritistas: ser "el más eficaz antídoto contra el cáncer del ateísmo", pero también "renovar el espíritu supersticioso" y destruir los errores y las ilusiones de la ignorancia, favoreciendo más el progreso"[1471]. En este último aspecto la crítica a la Iglesia es fundamental a la hora de justificar la decadencia científica española, la cual estaría relacionada directamente con el poder de la Inquisición[1472].

A partir de estos presupuestos las dosis de "ciencia" que aparecerán en los escritos de nuestros espiritistas será variable. Siempre girando en torno al materialismo y al anquilosamiento eclesiástico ante los avances científicos y el progreso, los seguidores de Kardec utilizarán los argumentos científicos desde prismas muy variados, dependiendo del grado de formación de cada cual. Junto a una finalidad dialéctica también encontramos el factor prestigio. Los espiritistas, a través de su publicación intentarán que los lectores perciban la existencia de un vínculo permanente con la ciencia y el progreso. Son muy significativos en este sentido detalles como la recomendación a los suscriptores de que lean la revista, *La Ciencia y la Industria* "redactada por una sociedad de ingenieros y que es órgano de la Sociedad de profesores de ciencias", junto a una reseña que hace referencia a que el director de la misma se trasladó desde Madrid para visitar a la redacción de *La Revelación*[1473].

---

número de 5 de octubre de 1872

[1471] "El espiritismo y la ciencia. Discurso pronunciado en la tumba de Allan-Kardec, por Camilo Flammarion, en *La Revelación ,* 20 de septiembre de 1872

[1472] ARANGUREN, J.L.: *Moral y Sociedad....,* pág. 159 y 160. Vid. NÚÑEZ, D.: "La religión y la ciencia. Historia de las controversias entre ambas", *Mundo Científico,* num. 166, pp. 247-256; PELAYO, F.:"Ciencia y secularización del pensamiento en el siglo XIX", en SUÁREZ CORTINA M. (Ed.): *Secularización y laicismo....,* PP. 145-159

[1473] *La Revelación,* 15 de mayo de 1873

El paradigma cientifista no es exclusivo del espiritismo. El "afán por transferir leyes científicas a la sociedad y llegar así a verdades probadas sobre la naturaleza del hombre y su lugar en el mundo"[1474] es una tendencia general en la época, visible en todos aquellos individuos que apostaban por la modernización del país. De alguna forma los discursos "científicos" acercaban los avances y las teorías vigentes en otras naciones. La ciencia era una de las expresiones del progreso y éste, a juicio de quienes abogaban por la transformación social, se estaba imponiendo de forma irreversible en su condición de ley universal. Era necesario, como ya vimos en el tema dedicado a la educación, acercarla a la sociedad, lo cual reportaría todo tipo de mejoras[1475]. Un deseo que chocaba con la ausencia de "unas bases sociales y científicas de sustentación" y una falta de coherencia entre la teoría y la práctica. Se daba por hecho un perfeccionamiento progresivo sin fundamentos sólidos que lo avalasen, buscando en instancias científicas una orientación y una praxis social. Los referentes científicos no pasarían en la mayoría de los casos de mero envoltorio retórico, tras los cuales no existía un proyecto de cambio real. Predominaba por tanto el utopismo con tintes románticos tan característico en los diagnósticos que en esos años se realizaron sobre la situación de España en relación a otros países. El resultado es un conglomerado "incontrolable" de "la razón idealista, auto-justificada al margen y con independencia del conocimiento científico" y con grandes dosis moralismo y sentimentalismo[1476]. En el caso que nos ocupa ese idealismo se reflejará en interminables discursos en los que aparece un aparato "erudito a la violeta", en el cual se cita a eminentes científicos extranjeros y se recurre a un vocabulario incomprensible integrando en frases muy enrevesadas[1477]. Algunos párrafos

[1474] MOSSE, G.L.: *La Cultura Europea del siglo XIX,* Ariel, Barcelona, 1997, pág. 255
[1475] VILLACORATA BAÑOS, *Cultura y Mentalidades en el siglo XIX,* Síntesis, Madrid,1993, pág. 163
[1476] NÚÑEZ, D.: *La Mentalidad Positiva en España,* Gedisa, Barcelona, 1981, pág. 12, 58 y 102
[1477] En la prensa alicantina del periodo tenemos varios ejemplos en este sentido. Vid. "La Natación", escrita por Clemente Miralles de Imperial, en el que explica la composición de los líquidos como "cuerpos cuyas partecillas parece que no están bien reunidas y como ligadas por más tenue lazo", resbalando "unas sobre otras", en *La República Española,* 26 de agosto de 1870. Vid. también los artículos de *La Tertulia,* del 9 y 14 de agosto de 1872 sobre el fin del mundo. *El Eco de Alicante* publicó el 28 de septiembre de 1871 "El. Calor. Teorías modernas de Física", mientras que *El Constitucional* tenía una sección concreta dedicada a las "Ciencias y a la Literatura". Una de las referencias más interesantes en este sentido es la publicada por *El Nuevo Municipio* rl 29 de noviembre de 1873. Se trata de una crónica escrita por Amalia Domingo Soler, en la que alude a la conferencia del "eminente y profundo catedrático, D. Juan Vilanova. Éste comenta los descubrimientos que sostienen los darwinistas como algo estrambótico, de modo que si tenía que elegir entre la Teoría de la Evolución, y la Biblia,

como el que insertamos seguidamente evidencian hasta que punto esa tendencia había calado entre los espiritistas alicantinos:

"Si la naturaleza sabia y justa no ha creado nada inútil y ocupa todo lo que es; si nos consta por la ciencia, que hay estrella cuya luz tarda en llegar a nosotros tres mil años, contando la excesiva velocidad de esta (75.000 leguas por segundo) y cuyo foco dista de nosotros millones y millones de leguas y esto es la pequeña proporción, la cifra infinitesimal comparada con las distancias que pueden recorrerse en el espacio, poblado de millones de mundos y soles y no pudiendo jamás salir de su centro; si la vida en fin, se muestra en lo infinitamente pequeño, como en lo infinitamente grande, la razón y la lógica nos hará negar el vacío, por que todo está lleno; la nada, porque todo *es algo* y el *no ser*, porque el ser existe, cumpliendo leyes eternas, como su esencia, grandes, como el espacio que le separa de Dios y justas, como la existencia eterna de su esencia y pluralidad de vida como trabajo y herramienta de perfección"[1478].

A pesar de las reiteradas referencias al concepto de "ciencia espiritista", a nuestro juicio, y después de haber analizado gran parte de los textos editados por la revista alicantina, no hemos encontrado un criterio válido que justifique su utilización. No se trata de una característica exclusiva de los espiritistas alicantinos, puesto que la citada publicación, en su afán de presentarse en la vanguardia del progreso y al día en todos aquellas noticias relacionadas con el movimiento espiritista, publicó textos españoles y extranjeros en los que aparecen las mismas disertaciones seudo-científicas. Una muestra de ellas nos la ofrece el propio Kardec, que en la *Revue Spirite* defendía la validez del método "inductivo-experimental" sobre el que basan sus teorías los espiritistas, frente al positivismo:

"La ciencia que se vanagloria de proceder siempre por experiencia, afirma diariamente principios que no son más que inducciones de causas de las que sólo conoce sus efectos. En geología se determina la edad de las montañas. ¿Y han asistido los geólogos al levantamiento de aquellas, han visto formarse las capas de los sedimentos que determinan semejante edad?. Los conocimientos astronómicos, físicos y químicos permiten apreciar el peso de los planetas, su densidad, su volumen y velocidad que los anima, así como la naturaleza de los elementos

"seguía a Moisés"

[1478] En la "Sección Doctrinal", "Ser y no Ser", escrito por Antonio del Espino". *La Revelación,* 5 de octubre de 1872

que los componen. Los sabios, sin embargo, no han podido experimentar directamente, y a la analogía e inducción debemos tan preciosos descubrimientos"[1479].

Podemos distinguir sin embargo aquellos textos que aluden a la praxis científica relacionada con los fenómenos espiritistas, como la fotografía o el sonambulismo, frente las referencias a la ciencia en un sentido más teórico. Desde esta perspectiva se utilizan para rebatir al materialismo, demostrar que el espiritismo era capaz de conjugar razón y fe en contraposición a la tradicional oposición de la Iglesia ante los avances científicos e incluso para probar que la ausencia de Dios conducía impepinablemente al desorden y a la desestabilización social.

En cuanto a los fenómenos prácticos contamos con el testimonio del primer experimento realizado en Alicante sobre fotografía de espíritus. Como se indica en la narración del acontecimiento éste se hizo a instancias del que previamente había realizado un fotógrafo americano llamado Mumler. Ante las acusaciones que le calificaban de ser un "embustero" y para probar precisamente su inocencia convocó a varios "testigos respetables", con el fin de intentar retratar a sus parientes muertos[1480]. Los espiritistas alicantinos "concibieron la idea de hacer un ensayo, ansiosos de obtener, como nuestros hermanos de América, el retrato de un espíritu", que sería publicado en el mismo número. El protagonista de la sesión fue el médium J. Pérez, que tras invocar a un espíritu se puso delante de la cámara. El resultado fue que "que se le presentó el espíritu de su padre, que enterado del caso, deseaba salir retratado junto con su hijo". Tras la operación, el "fotógrafo salió diciendo que notaba dos manchas en el cliché con formas humanas, una a la derecha y otra a la izquierda del médium que había retratado". El que estaba a la derecha "era el padre del mencionado J. Pérez (que fue reconocido después por infinidad de amigos que le conocían y en particular por su misma esposa)". Quizás lo más llamativo de esta crónica no es el experimento en si mismo, sino la interpretación que del mismo hicieron los redactores de la revista: "El espiritismo es también una ciencia experimental. Sus efectos y manifestaciones

[1479] *La Revelación,* 20 de enero de 1874

[1480] La noticia apareció en *The mechanies magazine,* "uno de los periódicos científicos más formales que se publican en Inglaterra". *La Revelación,* del 5 de febrero de 1872, alude también al *British Journal of Photography* y al *Ilustrated Photographer*

no están en contradicción con las leyes naturales, sino por el contrario, están dentro de la naturaleza misma, contribuyendo a explicar mejor estas mismas leyes naturales y a revelar sus fenómenos".

También los fenómenos del "magnetismo animal" fueron objeto de experimentación, aunque como admite Anastasio García "ocurre con harta frecuencia encontrarse defraudadas las esperanzas del investigador y presenciarse fenómenos incompletos o de dudosa admisión", y lo que todavía era peor para un espiritista, "hallar espectáculos de superchería". Sin embargo "por maravillosos que parezcan los fenómenos que llegan a obtenerse", estos se hallan confirmados, al igual que ocurría en el caso de la fotografía, "por autoridades muy respetables, y por nuestra parte podemos asegurar que en medio de bastantes falsos experimentos y hechos supuestos, hemos visto multitud de ellos verdaderos". Además "los muchos médicos contemporáneos que admiten el magnetismo racional", constituían un aval para fundamentar la credibilidad y "modificar la incredulidad de los que todo lo niegan, ya por espíritu de oposición sistemática, ya por haber sido víctimas de supercherías"[1481].

Algunos de los textos del espiritista Estaban Sánchez Santana, un reputado médico alicantino, también evidencian la amplitud de miras con las que se aborda el concepto de ciencia. "La vida y la muerte", es una miscelánea en la que se definen científicamente estos dos conceptos, con un objetivo claro: dejar sentado que la "doctrina espiritista da resignación al hombre en lo trances crueles de la vida, fortalece su alma y le ayuda a hacer frente a sus sufrimientos y penalidades"[1482]. Pero quizás uno de los textos en los que se aprecia más claramente su ir y venir entre la ciencia y la religión , es su artículo "La resurrección de la carne y el juicio final", en el que Sánchez Santana intenta rebatir científicamente la existencia del infierno, idea que "está en contradicción con la ciencia, y por tanto nuestra razón nos dice y aquella lo prueba, que es imposible". Comienza su perorata sobre "los elementos que entran en la composición del cuerpo del hombre", su descomposición, "la desorganización de sus tejidos", "el estado de putrefacción", etc. para concluir, después de seis

[1481] *La Revelación,* 20 de abril de 1873. Los médicos citados son por supuesto autoridades extranjeras, como Berzelius, Deleuze, Franck, Georget, Rostan, Husson, Barrier, Bertrand, Foissac, Dupotet o Teste"
[1482] *La Revelación,* 20 de marzo de 1872

páginas de humores, fluidos y combinaciones de elementos químicos, que no debemos esperar "la resurrección romana,", ni "el juicio católico" porque "estamos seguros de que son dos fantasías ridículas en grado superlativo". En la línea de otros espiritistas apela a los que defienden esos dogmas trasnochados a que "empuñen sus plumas y rebatan nuestras razones, y pronto, muy pronto caerán confundidos entre las ruinas de sus templos, si con retorcimientos no consiguen embrutecer al hombre"[1483]. Por su parte el abogado y juez, Federico Castelló, en uno de sus artículos, es consciente de la importancia de las ciencias, aunque afirma que si los conocimientos derivados no "se llevan al terreno de la práctica", son inútiles. Así pues el espiritismo es la "palanca potentísima del progreso", que ayudada por una depuración "atmosférica" previa llevada a cabo por la revolución, "viene en ayuda de la humanidad en este siglo, tan material, tan positivista, en el que el fanatismo lucha desesperadamente"[1484].

No hay tema que se resistiera a la influencia del espiritismo. La sección "Nuestro Sistema Planetario" iniciada por *La Revelación* el 31 de julio de 1873 así lo demuestra. En ella su autor, Luis de la Vega, pone de manifiesto su intención de adentrarse en un campo "muy complejo y amplio", lo cual le obliga a tratarlo de modo "general y someramente, dado que nuestra revista no se halla destinada con especialidad a los conocimientos astronómicos". Sin embargo aduce para justificar un empeño que sobrepasa sus posibilidades "científicas", que "la verdad es una, a pesar de que para facilitar el estudio y para nada más, la dividimos en varias ramas que constituyen lo que llamamos las ciencias humanas". Esto no supone ningún problema para el espiritismo porque "se relaciona con todas ellas, así con las físico-naturales y exactas, como con las morales y sociales". Al fin y al cabo es "una síntesis suprema de todas las intelectuales tendencias del espíritu del hombre", hallando "en su estudio complementos admirables, que la pura y exclusiva experimentación de la materia inerte no puede por si sola ofrecerles"[1485]

La escuela materialista fue también objeto de atención y controversia para el espiritismo local desde la óptica científica[1486]. Sus representantes

[1483] *La Revelación,* 20 de julio de 1872
[1484] *La Revelación,* 30 de abril de 1873
[1485] Esta sección de mantuvo en la revista durante1873 y parte de 1874
[1486] Y también lírica. Amalia Domingo Soler compuso el poema "A un materialista", algunos de cuyos

inspiraban más respeto a los espiritistas, que los defensores del catolicismo tradicional o el propio clero, ya que se asociaba a los materialistas con un mayor grado de formación. Así lo pone de manifiesto Amalia Domingo Soler, cuando señala que "las escuelas católica y materialista impugnaban los principios de la religión única, de la religión que no rechaza la razón". Pero mientras a los "católicos romanos", "parapetados en su fe ciega y en sus fanáticos misterios", les "falta lógica, les faltan pruebas para demostrar que su Dios vengativo, es el Dios que irremisiblemente debemos adorar ", los materialistas en cambio "tienen más ventaja para luchar, porque son más instruidos, porque tratan de apoyarse en la ciencia", a pesar de que ésta "no responde categóricamente para darnos cuenta de todo lo que sentimos porque hay un algo superior sobre la física y la química". El espiritismo sería ese puente de unión entre lo científico y lo espiritual, que " puede probar hasta la evidencia el eterno poder de un Ser Supremo, que es el que le presta electricidad a ese telégrafo humano que se llama hombre"[1487]. También Federico Castelló, pone de relieve ese divorcio entre ciencia y religión, visible

---

versos, resumen la posición del espiritismo en estos términos:

"Dices que el espiritismo
Será secta o religión
Tan sólo el oscurantismo
Se da tal definición
Nosotros no pretendemos
Formar religión ninguna
Tan solo enlazar queremos
El sepulcro con la cuna
Queremos unificar
Los átomos disgregados
Queremos analizar
Todos los hechos pasados
Queremos ver la razón
Las causas que efecto da
Y en la regeneración
Miramos al más allá
No abrigamos pretensiones
De tener sabiduría
Que las humanas razones
Valen poco todavía
Más tenemos intuición
De la ley universal
Que es su complementación
La lucha del bien y el mal" (*La Revelación,* 20 de junio de 1874)

[1487] *La Revelación,* 30 de marzo de 1873

cuando se sondea "con el escalpelo de la razón y de la filosofía a la teología", siendo igualmente el espiritismo la tabla de salvación entre ambos[1488].

La Revelación se hizo eco en algunos de sus números de las discusiones entre espiritistas madrileños y sevillanos con "materialistas y ateos", los cuales, "más sensatos y menos fanáticos que los católicos, acuden a los centros de dichas capitales para exponer sus razones en pro de sus creencias"[1489]. De una de estas controversias públicas se ocuparía el cronista de la revista, durante su estancia en Madrid. Presentaba como defensores de las ideas materialistas al "conocido Sr. Vinader" y a "Cárceles, joven con buenas dotes para la oratoria", aunque según parece ese día estaba un poco "enredado", ya que "apenas dijo cosa alguna de provecho". Su discurso se redujo a "muchos gritos, alguna herejía, como la de pedir a las madres que arrancaran del corazón de sus hijos toda noción de sentimiento religioso" e incluso "algún error científico" como el de "calificar de agua sucia las lágrimas". Le rebatió un espiritista apellidado Rebolledo, que hizo un "buen discurso en el que si bien, no había belleza de forma, había gran riqueza de ciencia". Pero quizás el que más llamó la atención del autor de la crónica fue el "excomulgado" y "célebre Capdevila, quien a decir verdad, es el que más nos agradó por su tranquilo y buen decir y no escasa posesión de conocimientos, si bien trató puntos que no eran objeto de debate con el que apenas rozó su peroración". Sin embargo, a la hora de rebatir al doctor Anastasio García López, "pronunció el acostumbrado he dicho, y tomando el sombrero desapareció seguido de todos los materialistas". Este hecho fue interpretado por el articulista como "conducta poco decorosa" y un signo de impotencia e incapacidad a la hora de refutar las argumentaciones espiritistas. En realidad los materialistas que acudieron al "debate para rebatir el espiritismo", no presentaron "razonamiento alguno en su contra, descubriendo así que jamás habían ni siquiera ojeado el más vulgar de los libros espiritistas"[1490].

[1488] "El mundo marcha", en *La Revelación,* 25 de enero de 1873

[1489] *La Revelación ,* 5 de julio de 1872

[1490] Suponemos el autor de la crónica alude a Suñer y Capdevila. Este debate público se organizó tras una "controversia sostenida con la escuela católico-romana", lo cual evidencia el interés de los espiritistas por darse a conocer e imprimir prestigio a sus doctrinas a través de este tipo de actos. *La Revelación,* 15 de mayo de 1873 . En esta misma revista, en su número publicado en Enero de 188, Ramón Lagier alude al folleto de Suner *Dios,* indicando que "si no hubiera sido por espiritistas esclarecidos no hubieran destruido sus conceptos materialista-ateos"

Igualmente se publicaron las conferencias que el Dr. Jaume Feliu pronunció en el Ateneo de Valencia, en defensa del Espiritismo. Su objetivo era demostrar que era una "ciencia trascendental humana que trata de la existencia del espíritu, de su origen, de su objeto inmediato y como lo cumple, y de su objetivo final y como lo alcanza". En este caso Feliu contrapone las calumnias del clero alicantino a la actitud de los materialistas "que aunque intransigentes y exclusivistas como aquellos, parten siquiera del libre racionalismo y respetando las ideas, discuten con mesura y gastan estudiar los muchos puntos de contacto que les ofrecemos en todo lo que nos apoyamos en la ciencia, en lo real". Afirma incluso que "muchos son los materialistas que abandonan "la escuela de la nada, habiendo *tanto* y han pasado a nuestras creencias que llenan el alma de realidades bienhechoras, probando, sin ningún género de duda que entre éstos el espiritismo hará mucho bien y conseguirá bastantes adeptos". Jaume Feliu recurre para demostrar a sus oponentes, los doctores Cañete y Serrano, el prestigio de la escuela a la enumeración de varios nombres de "reconocida autoridad científica" y por supuesto extranjeros que al igual que él se proclamaban seguidores de Kardec[1491]. Así mismo estableció varias conclusiones con el fin de dejar perfectamente asentada la credibilidad del espiritismo. Una de ellas estaba dirigida específicamente a exaltar su preeminencia sobre el materialismo, basándose en las fatales consecuencias sociales derivadas de la ausencia de Dios y de la religión. Sin estos dos elementos fundamentales se caminaba directamente "a la locura de las pasiones que sumergen al hombre en el asqueroso fango del vicio, y lo precipitan al abismo del error, males que puede curar y cura el espiritismo". Aunque la Iglesia calificaba a la doctrina espiritista como de "materialismo disfrazado que conduce a la negación del libre albedrío y por consiguiente a la irresponsabilidad", los espiritistas se defendían aduciendo que "el verdadero materialismo es el organicismo o la fisiología que proclama que todas las manifestaciones del hombre son debidas a las funciones orgánicas[1492]. No se concebía por tanto una sociedad ajena a un referente religioso. Más que una cuestión de creencias se trataba de un sentido practico de la religión, entre

[1491] Chaguet, Billot, Ricart, Deleuza, Lafontaine, Charpignon, Garcin, Pigair, Chastenet, Puysegur, Husson, Pariste, Du Potet, Olivier, Morin, Teste, Bourdin, Salverte, Boismont, Dupan y Aubin Gautier

[1492] *La Revelación ,* publicó estas conferencias, en los números del 10 y 25 de enero y 10 de febrero de 1873.

cuyas funciones se encontraría la moralización y la estabilización social. Sin una respuesta a la muerte:

"Solo los goces materiales son reales y envidiables, las afecciones morales carecen de porvenir; los lazos también morales se rompen para siempre con la muerte; las miserias de la vida no tienen compensación; el suicidio se presenta como el fin racional y lógico de la existencia, puesto que los sufrimientos no dan la esperanza, ni de mejoría, ni de progreso hacia el bien; estéril y de todo punto inútil imponerse violencia o freno para reprimir y vencer sus malas inclinaciones, vivir para sí y lo mejor posible mientras estamos aquí; estupidez molestarse, sacrificar su reposo, su bienestar en pro de otros seres que a su vez se reducirán a la nada, y a quienes no se volverá a ver jamás; deberes sociales sin base; el bien y el mal convenciones puras; y freno social reducido a la fuerza material de la ley civil"[1493]

BIBLIOTECA VIRTUAL

El orden social se muestra por tanto como una cuestión fundamental para los espiritistas. El propio Allan Kardec, desde el más allá, afirmaba que el materialismo trueca la solidaridad en "un deber social sin raíces, sin más sanción que la buena voluntad y el interés personal del momento, la convierte en una teoría, en una máxima filosófica que por nada es impuesta"[1494]. Este sería el principal campo de debate frente a las "tendencias materialistas y sensualistas que con tanta celeridad se han desarrollado en estos últimos tiempos, bajo la máscara del *positivismo, determinismo,* pretendiendo precipitar al género humano en el *ateísmo* que según la opinión de Tiberghien, sería la disolución de los principios de orden científico y la descomposición del orden moral". Con estas palabras Ivan Soertller, colaborador habitual en *La Revolución,* aborda su particular batalla contra el materialismo en un tono apocalíptico sin ninguna concesión para sus defensores. Es imposible concebir una "humanidad sin más allá, sumida en las miserias de este mundo, sin

[1493] "Las cinco alternativas de la humanidad, en *La Revelación,* del 31 de marzo de 1873. Desde un punto de vista más científico no siempre se hacía recaer el peso argumental de las disertaciones antimaterialistas sobre el tema de las consecuencias sociales de una sociedad sin religión. En ocasiones se criticaba abiertamente el método positivista: "Vosotros no creéis en ese Dios, que como veis, no es el Dios de las religiones positivas, sino el Dios de la ciencia, ni creéis tampoco en el espíritu humano porque no podéis hallar su demostración material, a la manera como se demuestran en la física o en la química algunas verdades de hechos experimentales. Es bien seguro que vosotros necesitáis para creer en Dios y en espíritu que os los presenten en un tubo de ensayo o en el porta-objetos de un microscopio. Si alguien os dijera, ved este líquido contenido en el tubo; con la adición de unas gotas de ácido se produce una coloración rosa, cuya presencia es Dios, o con ácido nítrico, por ejemplo se obtiene un precipitado azul, que es el espíritu ¡oh! entonces admitiríais la existencia de esos seres, porque se demostraban vuestro métodos". Artículo escrito por Anastasio García López, titulado "Al materialismo" y publicado el 30 de diciembre de 1879.

conciencia, sin providencia, sin responsabilidad, obrando fatalmente, admitiendo como única dicha los goces terrenales". Soertller ya no contempla a los materialistas como ilustrados oponentes dialécticos, sino como una "falange de seres desalmados, adoradores de la materia, sin más santuario que la voluntad, sin más pensamiento que el presente, sin más porvenir que la nada formidable y horrorosa". Pronostica la caída del materialismo utilizando los argumentos exclusivistas típicos del catolicismo, al señalar que "la verdad es una; como uno es Dios de quien dimana", y también del "sensualismo grosero", apagándose, "el impuro fuego de las pasiones, porque la felicidad no está en los goces terrenales". En realidad, "el espiritismo empieza donde el materialismo acaba"[1495] .

Pero las consecuencias sociales derivadas de la progresiva extensión de las ideas materialistas por el mundo no se reducía a planteamientos apocalípticos sobre el devenir de una humanidad sin principios religiosos que la rigiesen moralmente. El materialismo era una amenaza real localizada en países concretos como Francia, donde según Amalia Rodríguez Soler habían aumentado los suicidios "de una manera prodigiosa", debido precisamente al creciente indiferentismo religioso de la población. Un peligro que también estaba infiltrado en nuestro país. Concretamente en una zona tan cercana como Alcoi, donde tanto el fanatismo religioso como el indiferentismo habían socavado la educación moral del pueblo, hasta desatar "sus brutales y feroces instintos". El espiritismo tenía por tanto la "sublime misión de moralizar a las masas" y salvar "a tantos desgraciados náufragos que perdieron sus seguros derroteros, en el vasto océano de los vicios"[1496]. El médium intuitivo Antonio Botella, desde un "Círculo Privado" de esa localidad trazaba un mapa sobre una España dividida entre un Norte dominado por las "huestes que sostienen en su ignorancia una religión positiva" y un Sur donde "los ateos y anarquistas sin freno, atizan la tea de la discordia con el desbordamiento de sus pasiones". Alude directamente a Alcoi, como el "nuevo infierno pagano donde el fuego es un elemento de justicia". Tanto los "ultramontanos católicos y rancios absolutistas", como los ateos han contribuido a que la "falta de moral" y de una

[1494] "Expiaciones Colectivas", publicado en la *Revue Spirite* y en *La Revelación* del 20 de enero de 1874
[1495] "Nuestro deber", *La Revelación,* 15 de mayo de 1873
[1496] *La Revelación,* 15 y 30 de julio de 1873

"idea religiosa que conmueva las más hondas fibras del ser humano", derive en una crisis tan dolorosa "que horroriza y hace dudar al hombre sobre la existencia de Dios"[1497].

III.2.3.3. Coordenadas filosófico-morales del espiritismo.

Las cuestiones que hasta el momento han integrado nuestro análisis sobre el espiritismo, nos aportan pistas no sólo en torno a su amplitud de miras, sino también sobre la dificultad para definir unos parámetros morales y filosóficos concretos. Desde una perspectiva general ya aludíamos al carácter acomodaticio de una doctrina que sin querer instituirse en un referente religioso de carácter confesional, fagocitó elementos dispersos procedentes del catolicismo, protestantismo, Krausismo, la ciencia, etc. dando como resultado un conglomerado ideológico cuyo mensaje, al igual que el republicano, también era interclasista, o más bien en el caso del espiritismo "universalista". En efecto, en el espiritismo cabían todos, eso si, siempre que los más desfavorecidos no transgrediesen la legalidad revolucionaria establecida por la burguesía. Las alusiones a la organización ordenada de lo centros, el deseo por controlar la actividad de los círculos privados, la actitud en torno a los sucesos de Alcoi de 1873 e incluso la forma de abordar la religión como un elemento necesario para la estabilidad social, resultan ya muy indicativos sobre una reiterada vocación ecumenista tras la que en realidad subyacía la mentalidad burguesa.

El afán por presentar unos principios morales consecuentes con la regeneración social que teóricamente perseguían los espiritistas es reiterada en todos sus escritos, y *La Revelación* no es una excepción. Sin embargo existe una obra, escrita por uno de los colaboradores de esta revista, Huelbes Temprado[1498], que representa un intento por sistematizar dichos principios en un *Catecismo de Moral Universal*. Este trabajo aparece estructurado en varios capítulos entre los que destaca uno dedicado específicamente a definir "qué es

[1497] *La Revelación,* 20 de mayo de 1874

[1498] MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos ...,* pág. 52, lo sitúa como socio del *Circulo Magnetológico-espiritista* de Madrid. HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pág. 173, le relaciona con Salvador Sellés y otros personajes importantes del espiritismo adscritos a la *Sociedad Espiritista Española.* Señala que todos ellos intentaban "reanimar" a dicha sociedad".

la moral". Reproducimos seguidamente algunos fragmentos especialmente elocuentes en torno a la concepción moral de los espiritistas:

> "(La moral es) nuestra comunión espiritual con todos los demás seres.
>
> -¿En qué se funda?
>
> En nuestro deber general de amar, conocer y unirnos al Espíritu Universal
>
> -¿Tienen moral todos los seres?
>
> Todos participan de sus leyes, pero solo los personales pueden cumplirlas como deberes (...)
>
> -¿Cómo se divide la moral?
>
> En natural o absoluta, y positiva o particular de algún tiempo o código
>
> -¿Y es un deber la moralidad?
>
> Si, pues que realiza otro aspecto de nuestro ser, el aspecto espiritual
>
> -¿Y cuales serán sus deberes determinados?
>
> Poseerla y demostrarla
>
> -¿Cómo poseerla?
>
> Informando siempre en sus verdades nuestras determinaciones
>
> -¿Cómo demostrarla?
>
> Como hombre y como ciudadano
>
> -¿De qué manera como hombre?
>
> Dando muestra en nuestros actos individuales de conocerla y practicarla
>
> -¿De que manera como ciudadano?
>
> Asociándome a los demás hombres para su objeto (....)
>
> -¿Deberemos, pues, proteger a los seres inferiores?
>
> Si, según su sitio en el orden universal , en el progreso (...)
>
> -Poned un ejemplo
>
> Entre un animal y una planta, auxiliaremos al animal: entre un animal y un hombre, al Hombre: entre dos Hombres, dos animales o dos plantas, al mejor, o al que más servicios preste"[1499]

El autor reconoce en prólogo que ha recurrido al catecismo para propagar los principios de moral universal porque es un "arma muy poderosa" utilizada por las religiones positivas para su propaganda y conservación. Justifica la sencillez de su contenido y la forma en que está expuesto en función de un objetivo: "que los niños aprendan en este librito las leyes universales de la Moral Natural y los más salientes rasgos del saber". En la obra ha evitado referirse explícitamente al espiritismo como alternativa moral,

[1499] HUELBES TEMPRADO, *Catecismo de Moral Universal....,* pp. 67-70.

en aras de una supuesta universalidad, sin embargo el resultado está marcado por una ambigüedad ideológica y una falta de falta de definición evidentes.

Muchas de las cuestiones en las que podemos identificar el encuadre moral del espiritismo ya han sido tratadas con mayor o menor profundidad a lo largo de este trabajo. Por ello nos acercaremos ahora a algunos aspectos concretos, a nuestro juicio muy sintomáticos sobre esa vocación ecléctica y que quizás permitan delimitar más nítidamente dicho encuadre. Así, por ejemplo, las referencias al catolicismo liberal, al Krausismo e incluso a un anticlericalismo que hacía hincapié en una conducta del clero poco acorde con el supuesto carácter sagrado de su ministerio, son muy significativos en torno a su talante conciliador respecto a un catolicismo reformado. Por otro lado las alusiones a grandes temas de carácter "etico-social", como la pena de muerte, la cárcel, la esclavitud, la caridad o incluso la crueldad de las corridas de toros ponen de manifiesto una voluntad regeneradora de largo alcance pero de escaso calado social a través de discursos que abordan temáticas muy dispersas en los que el romanticismo y la utopía se mezclaban sin objetivos ni resultados prácticos.

La cuestión del catolicismo liberal es a nuestro juicio un elemento importante a la hora de comprender las coordenadas morales en las que se inscribía el espiritismo. A través de los escritos de *La Revelación,* hemos podido constatar en varias ocasiones su defensa de una religión sin dogmas, ni sacerdotes, ajena a cualquier encuadre confesional, universalista, que progresivamente se iba imponiendo a tenor de los propios avances de la humanidad y que contaba con anclajes sólidos en los principios cristianos. Desde esta lógica el clero era considerado como un obstáculo para la modernización social y por tanto debía desaparecer. Sin embargo, existían excepciones que abrían la puerta a la regeneración de la institución siempre que se adoptasen medidas como la separación de la Iglesia y el Estado, circunscribiendo sus funciones al campo espiritual. A partir de ahí los posibles lazos de unión entre la doctrina católica y la espiritista entrarían en contacto, aunque siempre teniendo en cuenta que se movían en campos muy distintos. Puede decirse que si el catolicismo liberal se hubiera estructurado en nuestro país como una alternativa consistente frente a la intransigencia clerical

dominante, muchos de los argumentos que integraban la crítica antieclesiástica se hubiesen diluido en favor de una controversia de carácter más doctrinal, no sólo por parte de los espiritistas sino de otras corrientes progresistas.

Algunos escritos espiritistas aluden a los nombres más relevantes del catolicismo liberal europeo. Un recurso que puede verse más que como un soporte ideológico, como un arma arrojadiza contra el anquilosamiento eclesiástico dominante[1500]. Lógicamente no se trataba de afirmar que los representantes de esa vía intermedia eran espiritistas, aunque sí de destacar que compartían el mismo talante conciliador y en ocasiones incluso algo más. El doctor Anastasio García López llegaba a afirmar que varios prelados franceses, entre los que se encontraba el "ilustradísimo abate Lacordaire", admitían "el magnetismo y aconsejaban que se permitiera su empleo como un remedio natural y útil, puesto que no se permite nada que pueda ofender a la sana moral y a la virtud"[1501]. Una de las alusiones que *La Revelación* hace la tema del catolicismo liberal, sitúa precisamente al espiritismo en el vagón de cola de todas las iniciativas llevadas a cabo por los partidarios de conciliar razón y fe, en el marco europeo y español. Con el objetivo de "poner diques al escepticismo", en un contexto en que "la indiferencia acrece y la incredulidad cuenta con numerosas legiones", los espiritistas muestran interés por "las cuestiones religiosas que truenan en Alemania, en España y Francia personificadas en Dollinger, padre Jacinto, padre Aguayo y Michard". También capta su atención la inauguración "en Londres de una Iglesia racionalista, declarando jefe al reverendo Voysey para predicar ideas más elevadas

[1500] ABASCAL SÁINZ DE LA MAZA, *Espiritistas en el siglo XIX ...,* pág 216, también alude a la relación del espiritismo con el catolicismo liberal. En una carta que dirigió la masonería de España al obispo de Málaga publicada en la revista sevillana *El Espiritismo* se hace referencia a las "conciencias nobles como Lacordaire, corazones generosos como el de Lamennais, sabidurías reconocidas como la de Passaglia, entusiasmos creyentes como el del sacerdote Jacinto".

[1501] "Las fuerzas magnéticas, que aún no las reconoce la ciencia, yo las creo sinceramente, decía el abate Lacordaire, y prefiero obedecer a mi conciencia antes que a la ciencia que las prohibe. Por una preparación divina contra el orgullo del materialismo, Dios ha querido que hubiese en la naturaleza fuerzas irregulares e irreductibles a fórmulas precisas, casi incontestables para los procedimientos científico. Sumido en un sueño ficticio el hombre, ve a través de cuerpos opacos y a grandes distancias, indica remedios eficaces para aliviar y aún curar las enfermedades del cuerpo, parece saber cosas que antes no sabía, y olvidarlas en el momento de despertar....Con esto Dios ha querido dejarnos luces de un orden superior, una especie de cráter por donde nuestra alma, escapada por un momento de los lazos estrechos del cuerpo, se envuelva en los espacios que no puede sondar, y que le advierten que el orden presente oculta un orden futuro, ante el cual el nuestro no es más que el principio", citado por GARCÍA LÓPEZ, A.: *Exposición y defensa...,* pp. 54-55

concernientes a Dios y las relaciones que a su juicio existen entre éste y el hombre". Todos estos acontecimientos evidencian para los espiritistas que prevalece la armonía entre "razón y ciencia", a pesar de "la negativa de los interesados en hacer ver lo contrario". Prueba de ello es que "hoy ya no se quema para mayor honra y gloria de Dios, y puede discutirse desde el pontífice infalible, hasta la Trinidad, desde la confesión hasta las indulgencias"[1502]. Sólo la convivencia entre fe y libertad permitirá que desaparezca "ese antagonismo cuyas consecuencias funestas hemos sufrido por tanto tiempo, porque desviadas de su importante y principal objetivo retardan el progreso de la humanidad y hacían lenta y pesada su marcha"[1503]. Nombres tan representativos en el catolicismo liberal, como Lamennais, aparecen relacionados con las sesiones espiritistas, enviando mensajes conciliadores a los congregados a través del médium propicio[1504]. La figura del padre Jacinto Loyson también es utilizada para atacar la vigencia del celibato clerical, considerada como una práctica antinatural que incidía negativamente en la sociedad, tanto desde el punto de los "no nacidos" y sus repercusiones demográficas, como desde la perspectiva de los vicios del clero relacionados con esta cuestión. Al igual que la prensa revolucionaria de carácter político, *La Revelación* dio cuenta en varias ocasiones de incidentes pederastas protagonizados por miembros del clero[1505]. El "celibato forzoso" es considerado por la revista como un dogma equívoco, contrario a la naturaleza y a la moral", elogiando la actitud del "P. Jacinto" y su "célebre carta, explicando su casamiento". En ella "el ilustre orador desmenuza los fundamentos de esta inicua imposición, del tal modo que ha hecho ya prosélitos numerosos en la

---

[1502]Se trata de una de las tantas polémicas mantenidas con *El Semanario Católico. La Revelación,* 5 de marzo de 1872

[1503] "La fe y la razón", en *La Revelación,* 5 de febrero de 1872

[1504] "Hasta que el hombre y así mismo los hombres todos, no se hayan penetrado que la humanidad que representan es sólo una de las fases de su progreso infinito, hasta que el hombre y los hombres todos no se penetren que la causa de su existencia es real y sujeta a esa precisa e ineludible ley del progreso y supiera colocarse en el grado debido, todos sus logros y aspiraciones los encontraría satisfechos, con su posición, con su fortuna, con su talento y hasta con sus propios sufrimientos". "Dictado del espíritu de Lamennais, en sesión del 31 de marzo de 1872, celebrada en la *Sociedad Espiritista Sevillana,* con el médium , M.G.R.. En *La Revelación,* 20 de marzo, 1872

[1505] "Estadística moral de los célibes romanistas": Extractamos de dos periódicos madrileños, las siguientes lindezas: "El teatro representa un colegio católico
Personajes: Un clérigo, una niña de siete años y el tribunal de justicia
Argumento: ¡Pérmitame V. que no lo esplane!. Es tan...tan...!
En Valencia se ha denunciado otro de esos abusos de clérigo que el decoro no permite nombrar. Pero es evidente. Si no les pagan ¿qué han de hacer? *La Revelación,* 5 de diciembre de 1872

Iglesia gala. Según los periódicos franceses que reclaman el indispensable derecho y el *honroso deber*, de apellidar *hijos,* a los hijos que nazcan de su unión por medio del matrimonio"[1506]. El requerimiento que "300 ciudadanos católicos" hicieron a Loyson para que diera "algunas conferencias contra el ultramontanismo" también fue objeto de comentario en la revista espiritista, destacando la disposición del eclesiástico a "sostener esta lucha en nombre de la libertad de conciencia, de la fe cristiana y de la verdadera tradición católica"[1507].

Junto a Lamennais y Loyson, también ocupó las páginas de la publicación espiritista otro de los más importantes representantes del catolicismo liberal francés, Monseñor Dupanloup. En la "Carta al Clero Católico", los espiritistas tienden la mano al obispo de Orleáns y a otros representantes del catolicismo para combatir juntos, "al ateísmo, extinguir el materialismo y confundir la impiedad". Una misión que sólo es viable en la medida en que el clero asuma sus "nuevas funciones", tras la puesta en práctica de las transformaciones religiosas que augura el espiritismo a la humanidad:

"Tranquilizaos, ministros del Señor, pues no cesaréis de ser los órganos de su misericordia, pero ya no os llamaréis los interpretes ni los agentes de su cólera. Tal y como hasta hoy seguiréis desempeñando la augusta misión de atar y desatar sobre la tierra, no para abrir o cerrar la puertas del cielo a vuestros hermanos, sino para romper las ligaduras que se atan a la tierra y forman las que deben unirles al cielo. (...). Haréis nacer en cada uno el valor necesario para soportar aquí abajo sus contrariedades providenciales y les mostraréis la esperanza para que no desmayen en la lucha. Seréis, siempre las columnas sostenedoras del templo levantado por Jesucristo; pero su recinto se ensanchará, sus puertas se agrandarán, no sólo para dar entrada a vuestros hermanos cristianos disidentes, siguiendo la piadosa tentativa de *Bossuet* y de *Leibnitz,* sino para recibir a todos vuestros hermanos hijos de Dios, de conformidad con los textos sagrados (...). Entonces por un regreso ilustrado hacia los dogmas libres de falsas interpretaciones y restituidos a la unidad de la Iglesia, justificando su título de católica, es decir, universal, y abjurando los añejos errores de la intolerancia, reunirá en si todos los cultos y todas las religiones atraídas por la caridad"[1508].

[1506] *La Revelación,* 5 de octubre de 1872
[1507] *La Revelación,* 20 de marzo de 1873
[1508] *La Revelación,* 20 de enero de 1874

Jesucristo es el punto de arranque de la doctrina espiritista y en general de todas las iniciativas progresistas que aparecieron en la época y que pretendían la reforma del país desde el ángulo político hasta el religioso. Las alusiones al cristianismo primitivo permiten criticar de forma contundente a una Iglesia completamente alejada de sus fundamentos. La pobreza de Jesús y su mensaje doctrinal sencillo y claro, alejado de conceptos como el purgatorio o las indulgencias, se contrapone sin dificultad al observar "la majestad del papa, el fausto del cardenal, la riqueza del obispo, la comodidad del clero"[1509]. Todo ello constituye el elenco de "añejas y sabidas cosas" que la institución debe erradicar si quiere adaptarse a los nuevos tiempos[1510]. Los "sectarios" de Roma, son el principal objeto de crítica, presentándose "a los ojos del espectador atento", como el símbolo del lujo, la magnificencia, la inmoralidad y el escándalo"[1511]. El "madero regenerador"[1512], es la tabla de salvación. Un referente amplio capaz de integrar diversos planteamientos progresistas en torno al "aggiornamiento" del catolicismo. Sin que se aluda directamente al catolicismo liberal como corriente oficialmente establecida se aceptan la mayor parte de sus presupuestos en virtud de una nueva interpretación de los tiempos evangélicos en los que prevalecía la pureza de la fe y la tolerancia frente a los añadidos posteriores. Aunque los espiritistas no son católicos liberales en el sentido de movimiento organizado al estilo de Francia y Bélgica, lo contemplan con simpatía, porque al igual que ocurría con el protestantismo, "está más cercano a sus propios ideales que el cerrado catolicismo"[1513]. Sin embargo hay que tener en cuenta que "los católicos liberales no se cuestionaban los dogmas básicos del catolicismo, los creían, tenían fe en esa materia. Ni discutían el carácter único y verdadero de la religión católica, aunque por ser sectores más transigentes permitían y toleraban otros cultos". Aunque el Estado fuera independiente de la Iglesia, no podía actuar al margen de ella[1514]. La falta de definición en este sentido por parte de los espiritistas es clara y de ahí la

[1509] Escrito por Juan Pérez, también dedicado al *Semanario Católico* en *La Revelación,* 20 de febrero de 1872
[1510] *La Revelación,* 5 de abril de 1872
[1511] "El romanismo se hunde", en *La Revelación,* 20 de marzo de 1872
[1512] *La Revelación,* 28 de febrero de 1873
[1513] ABELLÁN, *Memoria Testamentaria ...,* pág 56, en su consideración del krausismo como un "eco del catolicismo liberal en España, utiliza una frase que a nuestro juicio también se adecua a los espiritistas.
[1514] CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: "El problema religioso en la España Contemporánea: Krausismo y catolicismo liberal", en *Ayer,* nº39, 2000, pág. 227

confusión a la hora de posicionarlos respecto al catolicismo liberal. Su amplitud de miras no buscaba convertirse en sustituto del catolicismo. La intransigencia de la Iglesia unificaba objetivos. Pero bajo la tantas veces aludida moral universal no subyacía un modelo claramente definido. En esta línea se expresan al señalar que "los hombres que todo lo sujetan a miras interesadas han restringido la acepción de la palabra y han dicho que la única Iglesia verdadera es la católica romana". El espiritismo recomienda "no entrar en cuestiones de esta índole" aludiendo al "verdadero catolicismo", a la "Iglesia Universal", que definen como la "congregación de todos los hombres justos", es decir "la reunión de todos los obreros de la providencia"[1515]

La permeabilidad ideológica del espiritismo es igualmente evidente respecto al krausismo, al que ya nos hemos referido anteriormente. Como afirma Villamil, fue uno de los contenidos ideológicos fundamentales de la revolución de septiembre, plasmado en todos aquellas iniciativas que propugnaban la "libertad de conciencia y la libertad religiosa". Por tanto podemos identificarlo en la mayor parte de planteamientos progresistas que abogaban por la modernidad[1516]. El valor de la tolerancia como elemento fundamental en el ideario krausista se contraponía a la intransigencia del catolicismo "oficial", que era considerado como una "mala versión del cristianismo"[1517]. La religión se privatiza, lo cual deriva en un rechazo generalizado hacia los "aspectos formales, rituales y temporales, prevaleciendo la sinceridad y la espiritualidad[1518]. En principio no niega al catolicismo sino que lo supera a partir del regreso a los orígenes del cristianismo. Sin embargo los krausistas "dejan de ser católicos cuando se convencen plenamente del krausismo y de su incompatibilidad con el catolicismo ortodoxo[1519]. En este sentido se diferencian del catolicismo liberal, que en ningún momento pondría en duda el dogma católico[1520].

[1515] *La Revelación,* 15 de julio de 1873

[1516] ÁLVAREZ VILLAMIL, V. y LLOPIS, R.: *La Revolución de septiembre,* citado por GOMEZ MOLLEDA, D.: *Los reformadores de la España Contemporánea,* CSIC, Madrid, 1966, pág.142

[1517] *Ibidem,* pág. 118

[1518] CAPELLÁN DE MILGUEL, "El problema religioso ...", *Ayer*, pág 210.

[1519] *Ibidem,* pág. 223

[1520] JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Memoria Testamentaria ...,* pág 57*,* afirma que el krausismo fue uno de los ecos del catolicismo liberal en España. Atribuye la ruptura de muchos krausistas con el catolicismo, a partir de 1870, a la intransigencia católica, uno de cuyos puntos más álgido fue la celebración del Concilia Vaticano I. Señala que en realidad eran "sinceros católicos", aunque más liberales que católicos. Sin embargo, aunque compartían muchos puntos comunes con el catolicismo liberal, en torno a

Dentro de este confuso perfil ideológico también encontraría acomodo el espiritismo. *La Revelación* evidencia, en la misma línea que la ya mencionada *Exposición y Defensa del Espiritismo,* la utilización del Krausismo como uno de sus anclajes filosóficos. Así por ejemplo, las palabras del "eminente filósofo alemán Federico Krause", sustentaron los discursos que Jaime Feliu pronunció en el Ateneo de Valencia, publicados por la revista alicantina. Estas referencias en realidad no revelaban una conexión directa entre ambas escuelas. Las ambiguas citas utilizadas por Feliu podían justificar casi cualquier doctrina. Lo importante no es que Krause hablara del espiritismo en sus obras sino que los espiritistas lo presentasen como referente ideológico, denotando una vez más su capacidad de aglutinar y compactar todas aquellas ideas que permitiesen encuadrar al movimiento en el gran marco del progreso. Las siguientes citas del filósofo alemán utilizadas por el doctor Feliu evidencian el interés por presentar el aval krausista para defender "al Espiritismo y al Magnetismo" de los "rudos ataques que se dirigían a esas doctrinas, pretendiendo no sólo negar su verdad, sino destruirlas":

"Donde quiera que nace una tendencia fundada en seria convicción para un fin general, público; que da de si leal testimonio en palabra y obra consiguiente, que se organiza para realizar pacíficamente el fin propuesto, allí encuentra la humanidad un nuevo medio y órgano de su vida, allí acepta la nueva tendencia en su razón como miembro interior del todo y la protege con derecho inviolable (...). Desde el punto en que una tendencia particular en individuos, aunque sea en si la más excelente, pierde las condiciones que fundan su legitimidad histórica desde el punto en que se desconcierta de sus relaciones convirtiendo en absoluto su fin particular que prosigue; desde le punto en que se aísla y pierde la fuerza social de servir en comercio positivo y recíproco a las demás tendencias personales y personas sociales; desde entonces esta tendencia se hace ilegítima, interiormente enferma, perturbadora y antihumana "[1521].

Un vinculo más directo entre espiritistas y krausistas se expone en el artículo "La filosofía alemana y el espiritismo", en el que se comenta una obra de Tiberghien, "filósofo muy conocido en toda Europa por sus respetables trabajos" y que personaliza "una de las escuelas más autorizadas del

---

compatibilizar catolicismo y libertad, su evolución fue distinta al optar por la dimensión subjetiva de la religión, frente a sus temporalidades.

[1521] *La Revelación,* 10 de febrero de 1873

espiritualismo moderno (krausismo) que en muchísimas ideas importantes está tan de acuerdo con nuestra preciosa doctrina, que a veces parece inverosímil que no la haya estudiado". El autor del artículo no se extraña de que exista "esa armonía de pensamiento" entre ambas doctrinas, basándose en que "uno de los caracteres de la verdad es la universalidad". La citada obra alude, entre otras cosas, a la existencia del cuerpo y del alma, y las sucesivas reencarnaciones de que ésta puede ser objeto, justificando "fácilmente" el "olvido en que estamos respecto a nuestro origen y aún de nuestra aparición sobre la tierra" por "las leyes de la memoria". Tiberghien relaciona el campo de lo metafísico con el devenir social al afirmar que la "sociedad avanza hacia la perfección", pero "a medida que las instituciones progresan, el horizonte del espíritu se extiende en la misma proporción y el problema de nuestro destino cada vez parece más insoldable". La "misión del hombre no termina sobre la tierra, la metafísica demuestra que no puede acabarse más que en el tiempo infinito", en consecuencia, "el destino terrestre del alma", no es "más que una parte de su destino entero"[1522].

En este sentido resulta interesante hacer hincapié en las diferencias existentes en los textos espiritistas a la hora de referirse al catolicismo liberal o al krausismo. En el primer caso los ecos de Lammenais o Montalembert parece que eran más utilizados en clave anticlerical, incidiendo en aspectos como la opulencia, el celibato forzoso y sus inmorales consecuencias entre algunos miembros del clero. Se trata pues de una posición en la que la reforma de la Iglesia y el reclamo de una mayor tolerancia por parte de sus representantes evoca el talante conciliador del espiritismo, respecto a un catolicismo reformado. En cambio las referencias al krausismo trascienden la opción reformista para apuntalar la parte más vulnerable del espiritismo en la opinión pública: su visión del alma, la reencarnación y las consiguientes manifestaciones espirituales. Las abstracciones del sistema filosófico krausista permitían situar a su vez la vertiente más abstracta del espiritismo en un marco más estructurado, otorgándole prestancia. Todo ello constata una vez más la ductilidad del mensaje espiritista, en función de contextos y conceptos diversos como el de tolerancia, moral universal, cristianismo, etc.

[1522] *La Revelación,* 20 de marzo de 1874

Dentro de la alternativa moral que ofrecía el espiritismo a la sociedad se inscribían una serie de temas de "carácter ético-social", que captaron la atención de la opinión pública adscrita al arco progresista y que serían "traídos a discusión, por el moralismo de la Revolución". Su presencia denota el "tono general de humanitarismo o filantropía que caracterizó a los hombres más adelantados de este período"[1523], como ya hemos visto en los temas dedicados a la cárcel, la pena de muerte y la esclavitud.

Salvador Sellés se refería en "Jesús Dios y Jesús hombre" a uno de las cuestiones más recurrentes utilizadas por la prensa revolucionaria para rechazar la pena de muerte y al mismo tiempo atacar a la institución pontificia: la ejecución de los liberales Monti y Tognetti por orden de Pio IX. A partir de este hecho las descalificaciones al papa fueron constantes. Sellés considera ese acto propio del "iracundo Moisés inoculado en Pio IX" y del triunfo de la "triple corona de oro sobre la corona de espinas"[1524]. "La ejecución de Troppmann", descrita por el espíritu de Eugenio Sué a través de un medium, también constituye un alegato contra la pena capital y su exposición pública. En este caso se incide en las "masas" que acuden a contemplar las ejecuciones, esperando que en un futuro se lleve a cabo "la supresión completa" [1525]. Igualmente A. Benisia hace hincapié en "ese espectáculo, repugnante, odioso, en el cual la sociedad contempla a la sociedad exterminando a una parte integrante de su ser y cometiendo por tanto el acto más monstruoso de contradicción que pueda concebirse". Acusando a las gentes que acudían a contemplar esos actos, describe una ejecución que tuvo lugar en Madrid, en la cual el único que "rogaba a Dios, pidiendo con fervorosa plegaria empapada en llanto, misericordia para la víctima y para el verdugo", era un espiritista, "entre aquella multitud que sólo retrataba la curiosidad en sus ojos"[1526]. El artículo "Pena de muerte" niega "la influencia puramente moral del patíbulo", augurando que "uno de los primeros actos de la generación futura, una de las primeras consecuencias del progreso que se está llevando a cabo

[1523] ARANGUREN, J.L.: *La Crisis del catolicismo ...,* pág 127-128.
[1524] *La Revelación,* 5 de abril de 1872
[1525] *La Revelación,* 20 de noviembre de 1872
[1526] "¡Una ejecución!", en *La Revelación,* 10 de febrero de 1873

cada día" será suprimir la pena de muerte, cuya nula utilidad social la convierte en mera "aplicación estéril del juicio"[1527].

Un artículo escrito el 10 de febrero de 1873 encuadra estas tres cuestiones en el ideario espiritista y define su posición en el debate público suscitado, previa declaración de que la revista se encuentra apartada de la "candente arena política". A pesar de lo cual afirma que :

"no reniega de unir su voz a la prensa en general que reclama todos los días reformas tan necesarias a la manifestación completa de la vida, como la abolición de la esclavitud, sarcasmo del siglo XIX ; de la pena de muerte, mancha de sangre que cubre el evangelio; de la argolla y del presidio eterno, infamante castigo el uno, en que la sociedad se transforma en un bajo y ruin criminal que goza mortificando y horrible contraste el otro, que niegan la perfección y el arrepentimiento a un ser desgraciado a quien se condena a padecer sin esperanza y al que endurece el corazón, el sonido duro que constantemente producen los hierros que le sujetan como nefando adorno. Sociedad que te apellidas cristiana ¿dónde está tu cristianismo?, ¿dónde tu caridad?, ¿dónde la corrección producida por tus penas?, ¿si cada día levantas nuevos patíbulos, si llevas a la podredumbre del antro presidio a los infelices atrasados y te diviertes en darles un traje burdo, cama tan dura como tu corazón y argollas y grillos que revelan tu falta de adelanto?. ¿Dónde encontrar la semilla vertida por Jesús, si hay en nuestra querida patria, una negra muchedumbre, que defensora de la Iglesia, pide con desaforados gritos que se detenga la revolución y que no rompa el duro dogal que lleva al cuello el infeliz esclavo!, el soudra, el paria de la civilización!, animal que mora en el tugurio para que nos produzca café, azúcar tabaco!!! (....). Para vergüenza de España, el verdugo es el primer empleado de la nación, cobra por matar a la orden de *Vindictia pública.* No justicia sino venganza".

En el marco de su vocación filantrópica y modernizadora de la moral social, los espiritistas también emprendieron su particular cruzada contra los "usos, costumbres, vicios y penas" que era necesario erradicar. El "buque La Revolución" es el que permitirá "cruzar más rápidamente el anchurosos mar de la vida y la reforma". Con este objetivo "es necesario que se combatan sin tregua ni descanso las preocupaciones, usos, espectáculos públicos, los vicios, las penas infamantes y el fanatismo, festejos y costumbres indignas de la personalidad humana, planteles seguros de la inmoralidad que la empobrecen y que nos llevarán, sino conseguimos dejar con el hombre viejo todas sus pasiones, a los desastrosos cataclismos que la historia universal nos enseña".

[1527] *La Revelación,* 20 de noviembre de 1872

Será necesario por tanto "arrancar de raíz las plantas parásitas y venenosas que ahogan la vida del progreso" y "multiplicar hasta el infinito el maestro de escuela para que lleve a todas partes del organismo social el quilo que da la instrucción y se nutran convenientemente todos los pueblos". La "educación que con las costumbres reciben las nuevas generaciones es detestable y menester es que desaparezcan las que emponzoñan el espíritu y precipitan al fango de los sentimientos materiales a tanto infeliz y desgraciado que camina por la senda del crimen, y cuya culpa fue no haber aprendido la senda del derecho y el deber y cuya responsabilidad recae en la sociedad". Como señala Álvarez Junco, existía un deseo generalizado por parte del pensamiento progresista de distanciarse de todos aquellos elementos que conformaban "la España negra, de las procesiones y de la peineta, de las corridas de toros, el alcoholismo, las loterías o el garrote vil"[1528].

En este contexto de regeneración moral, las corridas de toros adquieren una especial relevancia. Ninguno de los festejos que más "avergüenzan y ofenden" es parangonable con esta "lucha" que sin duda es "la más exageradamente bestial y la más rica en emociones contrarias a la moral y al sentimiento". Con estas palabras, Antonio del Espino, arremete contra estos espectáculos que debieron "huir cobardemente ante la magnitud del movimiento democrático, como desaparece la noche ante los albores del día, como el vicio ante la virtud; como la tiranía ante la revolución". Se pregunta "qué beneficios reporta a la sociedad la corrida de toros" y sólo ve "los perjuicios que hace, los vicios que engendra y los defectos que tiene". Del Espino ataca al toreo calificándolo de "incivil y perjudicial" y al torero cuya "crapulosa vida discurre entre "casas de juego, prostitución, hospitales y boardillas". Estos individuos sin educación y "escasez moral", representan "la ignorancia, la tiranía y el fanatismo y a todos los partidarios de lo viejo, de lo caduco y lo ridículo".

En este extenso artículo el espiritista pasa de la crítica critica tauromáquica a tratar otros aspectos relacionados con su particular visión de la regeneración social. Es así que habla sobre la necesidad de invertir el dinero "que tan mal se gasta en levantar sólidos, espaciosos e higiénicos edificios a imitación de Estados Unidos, donde se establezcan escuelas de instrucción

[1528] ÁLVAREZ JUNCO: "Racionalismo, romanticismo ...", en *Clases populares*, pág. 35

que difundan la luz purísima y radiante del saber". También se refiere a la falta de caridad, a la beatería y a la hipocresía social de todos aquellos que se dedican a engalanar "los *santos-devanaderas* con rico terciopelo y hermosa seda, colocados en dorados estantes o capillas" ajenos a los "hambrientos mendigos que piden con que envolver sus ateridos miembros y se encuentran atacados por las enfermedades que produce el aire colado (que respiran) porque en sus pocilgas, en sus cuevas y barracas no tienen cristales para tapar rendijas ". Contrapone a los "inútiles santos" y a las "bobaliconas imágenes" el ejemplo del *hijo del hombre* que no tenía donde reclinar su cabeza". Incluso alude a las clases trabajadoras, instando a que se mejoren "las condiciones del explotado obrero". Para ello propone varias soluciones que denotan su visión interclasista y sus diagnósticos simplistas en torno a la cuestión social. Los "bancos-bazares", constituyen un ejemplo en este sentido. Antonio del Espino explica las funciones que desarrollarían estas instituciones "donde se reciba la producción y se preste sobre ella a un mezquino interés, donde encuentre el industrial protección y crédito en disponer fábricas cooperativas, cuyo capital lo vayan amortizando los trabajadores, hasta llegar a hacerse dueños de ellas, en formar empresas de cooperación y coparticipación para hacer obras por su cuenta, en facilitar la adquisición del instrumento de trabajo y asegurar el pan, el vestido, la educación, la casa y la salud y de este modo se emancipará el esclavo blanco, sin huelgas, ni revoluciones sociales, tan perturbadoras del campo político y económico, porque nadie especulará con el sudor del hombre, si el tiene asegurado el alimento y las bases en la vida social para poder luchar con el capital dignamente y portándonos de este modo, seremos criaturas racionales, cristianos felices y buenos y dignos y civilizados y habremos cumplido nuestro deber sin penas ni congojas, sin disgustos ni horrores, sin sobresaltos ni alegrías infernales como en las taurinas fiestas". Finaliza el artículo enlazando nuevamente con el tema taurino al que augura una muerte segura[1529].

1529 "Epitafio:
Aquí yace la más alegre y la más triste de todas las fiestas populares
La corrida de toros.
La Revolución la mató!!!!
No derramemos una lágrima, porque no fue digna de arrepentimiento
La Iglesia *la confesó y la perdonó. La* Razón *la condenó al olvido*
Nació en la Edad Media *y murió en el siglo* XIX

La dispersión ideológica de este artículo refleja una gran amplitud de miras a la hora de aplicar los parámetros morales que propugnaba el espiritismo y que en realidad poco variaban de la moral regeneradora que justificó el advenimiento de la revolución. Como puede observarse el tema es lo de menos. El tono contundente que utiliza el autor a la hora de equiparar las corridas de toros a las viejas instituciones que se desea erradicar es similar al empleado en las críticas al catolicismo romano o en aquellas dirigidas a la monarquía. Sin embargo las alternativas institucionales y sociales subsiguientes al vacío posreformista no se corresponden con esa contundencia. Los "bancos-bazares", y en general, las grandes incoherencias a la hora de considerar el grado de secularización al que debía llegar la sociedad evidencian una falta de uniformidad en los planteamientos que abogaban por la modernización social.

III.2..4. Los espiritistas alicantinos

José Abascal en su caracterización de los espiritistas andaluces afirma que el espiritismo en España no es un movimiento popular. "Su soporte humano lo constituye una cierta clase media ilustrada con enormes deseos de superación y de ampliación de nuevos horizontes, intelectuales y morales". Desde el punto de vista profesional señala el predominio de militares, veterinarios, médicos, o maestros, pero indica que el "espiritismo desplegó el abanico de sus adeptos por encima y por debajo de la clase media aludida", aunque "este desplegamiento nunca fue muy amplio ni en uno ni en otro sentido". Así pues presenta algunos ejemplos de aristócratas que integraron el movimiento, como el vizconde Torres Solanot, extendiendo dicha caracterización a otros sectores de la sociedad como las mujeres, "que fueron con más frecuencia que los hombres *mediums",* los masones, clérigos apóstatas y protestantes[1530].

La obra de José Huertas Lozano sobre sus experiencias como espiritista también intenta trazar una especie de perfil prototípico que personificaría él

---

Fue hija del ABSOLUTISMO*, espora de la* TIRANÍA *y madre de la* BARBARIE *y la* PASIÓN*. Su nieta la* IGNORANCIA *protestó de la muerte.*
R.I.P."
(*La Revelación,* 30 de agosto y 5 de septiembre de 1872)

mismo. Su situación social, estudios, edad, etc. son presentados como rasgos especialmente propicios para la extensión del espiritismo y en general de la incredulidad. Sin ser posible llegar a tal grado de concreción en el análisis de las principales figuras del espiritismo alicantino resulta muy interesante el relato de este autor, no tanto como modelo, sino también como percepción social en torno a todos aquellos individuos considerados heterodoxos frente a la ortodoxia católica imperante. Por otro lado, varios elementos que identifican a los seguidores de esta doctrina en dicha obra se reproducen, como veremos posteriormente, en algunos de nuestros espiritistas.

Una de los primeros síntomas que José Huertas aduce para justificar su particular evolución religiosa es su rechazo de las prácticas católicas, ya desde la niñez, a pesar de "haber sido educado en la doctrina cristiana". Este hecho "endureció su alma de tal modo, que ni las exhortaciones, ni las lecturas, ni ningún otro medio que se usa para disponer a los sacramentos le impresionaba". Todo "parecía contribuir a robustecer su indiferencia y creció tanto, que siendo todavía un rapazuelo se burlaba de la religión, con menos descaro pero con tanta realidad como lo haría después". Sus estudios de medicina serían definitivos a la hora de fortalecer esta actitud. "En las cátedras de anatomía y en las salas de disección se precipitó la muerte de los últimos destellos de sus creencias, bajo el torbellino de las ideas materialistas y entre los despojos humanos que una ciencia atrevida pone bajo la insensata crueldad de jóvenes disipados y orgullosos". Añade que se "pavoneaba" de su condición de estudiante de medicina, "que veía los cadáveres humanos, y en ellos la momias del pudor y de la honestidad; materialista de doce años, procurando ir a casa con manchas de sangre en el vestido, y revolviendo de un lado a otro los huesos que iba a robar a los cementerios!" [1531].

El relato de Huertas pone de relieve en varias ocasiones que la juventud se sentía atraída especialmente por todas las doctrinas y asociaciones que expresaban con un mayor o menor grado de dureza su disidencia respecto al catolicismo. Consideraba al espiritismo como una de las organizaciones más peligrosas para los extravíos juveniles e igual de nocivo que el materialismo. No obstante, como ya hemos visto, el espiritismo también contemplaba las

[1530] ABASCAL SÁINZ DE LA MAZA, *Espiritistas andaluces ...,* pp. 73-77
[1531] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...*, pág. 24-31

ideas materialistas como un peligro para la trasgresión de los valores de la sociedad. En un artículo publicado en *La Revelación,* el ateísmo y el materialismo se presentan como los principales peligros para esas "filas de la generación que comienza y que orgullosa de su juventud cree poder arrojar el guante a la sabiduría de las naciones y al culto mismo del supremo Hacedor"[1532]. Desde el plano político el republicanismo era el movimiento que aglutinaba a una "multitud de jóvenes llenos de ardor y de ambición, con máscara de patriotismo y derechos individuales y otra porción de cosas por el estilo, los que procuraban poner un pie en el primer escalón de la gloria mundana y seguir subiendo si podían". Todo ello aliñado, como ya vimos en el apartado correspondiente a las tabernas y los cafés, con la correspondiente visita a estos lugares, donde reinaba el desorden y la impiedad.

Los primeros contactos de Huertas con "lo heterodoxo" vinieron de la mano de un librepensador que le recomendaría la lectura de *Las Dominicales del Librepensamiento* y *El Motín,* lo cual le convencería finalmente de que "la religión era un monstruo a quien se debía destruir a toda costa y la Iglesia una gran fábrica de indignas supercherías". Una nueva lectura, "hecha para descatolizar" titulada *La religión al alcance de todos,* le adentra definitivamente por la senda del espiritismo. José Huertas alude en muchas ocasiones a obras que caracterizarían la "infernal Biblioteca" de un espiritista. Además de aquellas relacionadas con la doctrina y la ya mencionada "Biblia de los protestantes", cita *El Universo Social* de Spencer, *Morfología de los organismos* de Heckel, la *Historia de la Humanidad* de Laurent, todas las obras de Alejandro Dumas y Victor Hugo, las *Memorias auto-biográficas de Garibaldi, Pio IX ante la Historia* de Leo Taxil e incluso las Encíclicas de León XIII: *Libertas* y *Humanum Genus.*

Juan Casso, grabador de metales en Granada, librepensador y su iniciador en las doctrinas espiritistas le informa que en esa ciudad "hay gente que piensa de ese modo, aunque la mayoría oculta sus ideas para evitar sin duda los perjuicios que al cabo pudieran acarrearles". Señala "que los librepensadores que a primera vista tanto abundan en España no se conocen con facilidad". Sin embargo, "los que tienen algún fundamento se pueden contar con los dedos de la mano". Entre el elenco de personajes que aparecen

[1532] *La Revelación,* 20 de enero de 1874

en la obra, hay varios militares, un "sacerdote apóstata y concubinario", un profesor, un médico, un escribano, etc.[1533].

El recurso a presentar la incredulidad como un desvarío de juventud y de lecturas inadecuadas no fue exclusivo de Huertas Lozano. Otros autores, incluso surgidos entre las filas del propio clero, llegaron a narrar sus experiencias extracatólicas y su regreso al redil católico tras la consiguiente fase de arrepentimiento. Aunque la obra del presbítero Bonifacio Sotos, no se refiere concretamente al espiritismo, sino que alude de forma general a la incredulidad, resulta interesante comparar algunos de sus pasajes para constatar el intento de imprimir en el imaginario colectivo el modelo de comportamiento heterodoxo y las circunstancias más favorables para su inoculación:

"Yo me lisonjeaba de haber sacudido el yugo de esta dominación tiránica, de haberme libertado de ella con valor y de no obrar sino por la convicción de mi propia razón. Consideraba como fábulas todas las religiones, me burlaba de la credulidad de mis antepasados y miraba con compasión su sencillez. Y ¿cuales eran los motivos sobre los que apoyaba mi opinión y mi conducta?. El que había leído en algunos filósofos frases vulgares, acompañadas de declamaciones de chistes y de injurias contra los sacerdotes (...). Después de aquel tiempo he tenido frecuentemente ocasión de oír iguales declamaciones a jóvenes atolondrados y esta conducta me parecía tan extravagante y estaba tentado a indignarme con igual ceguedad; acordándome que yo había dado en iguales inconsecuencias, me humillaba y compadecía la debilidad de los hombres abandonados a si mismo"[1534]

¿Quiénes eran los espiritistas alicantinos?, ¿tenían algún rasgo común con la caracterización realizada por José Huertas?. No pretendemos con estas cuestiones abordar sus biografías sino realizar algunos apuntes sobre su personalidad relacionados con el espiritismo. Por tanto más que un desarrollo cronológico uniforme en torno a los eventos más importantes desde el punto profesional, buscamos, siempre que las fuentes lo permitan, tratar aspectos más personales, determinantes en sus vidas y que explican mentalidades, actitudes y decisiones adoptadas. Igualmente resulta interesante el análisis de alguno de sus escritos, tanto aquellos que fueron publicados en *La Revelación,*

[1533] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pág. 48-151
[1534] SOTOS, B. (Catedrático y rector del Seminario de San Fulgencio): *El Incrédulo conducido a la fe por la razón. Cartas de dos filósofos sobre puntos de religión,* Madrid, 1853, pág. 71

como en otros periódicos o ediciones literarias, sobre los cuales es posible inferir también sus ideas en materia religiosa, social o política. Por otro lado, las reseñas que seguidamente presentamos se encuadran en el Sexenio, aunque en muchos casos se hará referencia a otras etapas de sus respectivas trayectorias en pos de un mejor conocimiento del personaje y sus circunstancias.

Nuestro primer protagonista compartía uno de los elementos que Huertas Lozano presenta como especialmente propicio a la hora de profesar el ideario espiritista: la juventud. Efectivamente **Antonio del Espino** contaba con veintiún años cuando estalló la revolución y formaba parte de "aquella juventud que ávida de libertad y de poder emitía libremente su pensamiento aprovechando aquellas circunstancias que de improviso se habían presentado, pues muy pocos las esperaban". Jóvenes, que según el perfil biográfico que hace Rico[1535], "se lanzaron en pos de ignorados problemas hasta cierto punto descabellados, ideales así políticos como filosóficos, religiosos y sociales", de entre los cuales destacaría "de un modo notable la personalidad de Espino". Hijo de un "maestro zapatero" practicó este oficio desde la muerte de su padre, viéndose obligado a abandonar los estudios de bachillerato que estaba realizando en el Instituto de Segunda Enseñanza de la ciudad. Como hemos visto en el apartado dedicado a la polémica establecida entre el canónigo Zarandona y *La Revelación,* sería éste uno de los puntos de ataque utilizado por el eclesiástico para criticar la incapacidad intelectual de Espino, dada su escaso nivel de formación. Sin embargo, Rico reitera en varias ocasiones que al no poder continuar con la educación oficial la completó de forma autodidacta, lo cual se vería favorecido por su inteligencia, por estar dotado de una "imaginación por demás viva y penetrante" y también por "un deseo nunca saciado ni desmentido de procurarse el mayor grado posible de saber y de instrucción". Entre los libros que fueron objeto de su lectura, parece ser que tenía "especial predilección por la escuela krausista".

Cuando el espiritismo comenzó a introducirse en la ciudad a manos del "distinguido literato y poeta Salvador Sellés, nuestro Espino se declaró acérrimo partidario de estas doctrinas que profesó hasta su muerte". Rico se refiere a la incidencia del espiritismo en la ciudad, señalando que el aire de

libertad subsiguiente a la revolución, permitió que el espiritismo y muchas ideas relacionadas con "materias religiosas" encontraran una "fácil acogida por aquellas dormidas inteligencias, puede decirse hasta aquel momento vírgenes" y que "hallaron con poco trabajo numerosos prosélitos que las acogieron con sumo entusiasmo, lanzándose con pujante revuelo a su propagación por medio de las infinitas publicaciones periódicas, muchas de ellas creadas al efecto". Fue director de *la Revelación,* hasta que se encargó de ella el médico Manuel Ausó Monzó, publicando gran cantidad de trabajos en la citada revista, algunos de cuyos contenidos han sido referidos a lo largo de éste capítulo.

Manuel Rico lo vincula al republicanismo, "por consecuencia de sus ideas filosófico-religiosas". Durante la etapa revolucionaria militó en el partido republicano federal, posteriormente pasaría a identificarse con posiciones más moderadas que dentro de esta misma facción política representaba el "partido republicano histórico que presidía Emilio Castelar".

Su relación con este partido le daría la oportunidad de desempeñar cargos en la administración. Durante el Sexenio rechazó el puesto de "auxiliar primero de la oficina central de consumos"[1536], aceptando, tras la proclamación de la República, el destino que le ofreció Eleuterio Maisonnave como "oficial cuarto en la delegación de Hacienda de esta provincia", que desempeñaría "con la habilidad y honradez que en él eran innatas hasta la caída de aquella forma de gobierno". La documentación municipal también lo vincula con los batallones de Voluntarios de la Libertad, dimitiendo "del cargo asignado en la organización de la primera compañía por no estar de acuerdo con la organización que se le ha dado"[1537]. A raíz de la proclamación de la República un grupo de republicanos enviaron, refrendados por la alcaldía alicantina, una carta en la cual pedían al recién estrenado régimen, "una política y unas reformas auténticamente republicanas". Entre los veintisiete firmantes aparece el nombre de Antonio del Espino, lo cual constata una vez más su militancia republicana[1538].

[1535] RICO GARCÍA, *Ensayo biográfico ...,* t. IV, pág. 98-112
[1536] AMA, Cabildos, sesión ordinaria del 20 de septiembre de 1872.
[1537] AMA, Correspondencia, Caja, 63 (carta fechada el 5 de marzo de 1873).
[1538] AMA. Indeterminado. Correspondencia oficial. 1873-1876. Se trata de un borrador en el que no se especifica la fecha.

Manuel Ausó Monzó, director de *La Revelación,* tenía cincuenta y cuatro años cuando estalló la revolución. Cursó estudios de Filosofía en el colegio de Santo Domingo de Orihuela y de medicina en Madrid y Valencia, estableciéndose finalmente en Alicante, donde "en poco tiempo se creó una numerosa y escogida clientela". Según Rico[1539], una larga enfermedad le inclinaría a la práctica del método "homeopático" a partir del cual logró "su total restablecimiento". Fue entonces cuando emprendió una campaña de difusión en revistas y periódicos sobre la capacidad curativa de éste método. Los debates con médicos alópatas fueron bastante importantes en la prensa de los años ochenta. Concretamente, *El Graduador* y *La Unión Democrática,* se hicieron eco de la controversia establecida entre Ausó y el también médico Matías Doménech[1540]. Llegaría a publicar una obra recopilatoria sobre estos artículos en 1881. Sus dos primeros capítulos resultan muy esclarecedores sobre el pensamiento de Monzó, no sólo como homeópata sino como un hombre de su tiempo. Las continuas alusiones al progreso y a la ciencia "que rompe los lazos de las preocupaciones escolásticas que la aprisionan" y aparece como "regeneradora de la humanidad", a las "añejas instituciones, deterioradas y consumidas por el tiempo y por la podredumbre que entrañan", a los "intransigentes, ciegos y negros fanatismos, origen de tantos males, que han caracterizado en todos los tiempos a las religiones positivas" constituyen una muestra de la pervivencia de sus ideales revolucionarios a través del tiempo[1541].

Cuando se creó en 1844 el Instituto de Segunda Enseñanza, Manuel Ausó se hizo cargo de la cátedra de Historia natural. José Milego, en sus *Apuntes Biográficos*[1542] afirma que "explicaba de un modo sencillo y reposado, sin incurrir en trivialidades y poniendo la sana doctrina al alcance de todas las

---

[1539] RICO GARCÍA, *Ensayo biográfico ...,* t. II, pág. 22-27

[1540] Vid. los números publicados entre mayo de y noviembre de 1881 en ambos periódicos. Matías Doménech reconoce en Ausó "un adversario temible, encanecido en estos combates científicos y con el valor que le prestan su erudición y claro talento, la lucha se presenta desigual", sin embargo, no puede permitir que "la homeopatía pretenciosa y altanera de ser hoy depositaria de la gran verdad médica siga marchando por el derrotero que ha de conducirla y arrastrarla a la roca de su naufragio", en *La Unión Democrática,* 11 de mayo de 1881

[1541] AUSÓ MONZÓ, M.: *La Homeopatía. Colección de artículos publicados en el periódico El Graduador, en contestación a los que D. Ricardo Fajarnés y D. Matías Doménech insertaron en los diarios El Eco de la provincia y La Unión Democrática,* imprenta de José Marcili, Alicante, 1881, pp. 3-22

[1542] MILEGO, J.M. Y GALDÓ LÓPEZ, A.: *Alicantinos Ilustres. Apuntes Biográficos,* Imprenta de *El Graduador*, Alicante, 1907, pp. 267-270

inteligencias". Indica que entre los notables discípulos que tuvo se encuentran Castelar, Maisonnave, Esquerdo, o Gallostra.

Desde el punto de vista político "siempre militó en las filas democráticas, figurando muchos años en primera fila en el partido republicano histórico"[1543]. Esta militancia política queda constatada tras el estallido de la septembrina, con su rúbrica en documentos tan importantes como *La Declaración de Derechos de la Junta Revolucionaria de la Provincia de Alicante* y la *Autodisolución de la Junta Revolucionaria*[1544]. Ya en la Restauración siguió manifestando su ideología republicana en el seno de la masonería. Concretamente en la logia Constante Alona, bajo el nombre simbólico de Hus, junto a otros prohombres del republicanismo alicantino, como Armando Alberola, Eleuterio Maisonnave, Primitivo Carreras o Rafael Sevila entre otros[1545].

Milego, señala respecto a sus creencias religiosas que "fue un espiritista convencido, pero eminentemente cristiano. Así es que a los que discutían con el, les decía: ¿Qué es la religión de Jesucristo? Todo menos falacia, menos brujería; menos crueldades: menos ambiciones; menos encono; menos orgullo; todo menos comerciar con el alma del cristiano; todo menos el mal". Las creencias de éste "cristiano racionalista", sin "poner nunca un pié fuera del Evangelio", llegaron a cuestionar públicamente determinados principios fundamentales del dogma católico. En un artículo escrito un año antes de su muerte, Ausó alude a "*la Madre de Jesús, Soberana de los cielos*" y a la función de desagravios organizada por el clero alicantino para dejarla "tranquila y sosegada", a consecuencia de un escrito suyo en el que ponía en "tela de juicio el misterio de una concepción extralegal y de realización imposible", según "las leyes eternas e inmutables" que rigen el universo[1546]. Tanto Milego, como la publicación espiritista coinciden en resaltar una conducta moral y una honradez intachables, junto a sus virtudes cívicas, lo cual le harían merecedor

[1543] Integraba el *Circulo de Artesanos* de Alicante, que puede considerarse el antecedente directo del partido republicano en la ciudad. En la Junta General del 4 de diciembre de 1864 aparece como presidente junto a Eleuterio Maisonnave que fue el secretario. En *Memoria de la Sociedad Círculo de Artesanos,* Alicante, 1864

[1544] B.O.P. , 10 y 21 de octubre de 1868

[1545] Vid. el cuadro que incorpora ROSA ANA GUTIÉRREZ LLORET en su artículo "Republicanismo y masonería en el Alicante de la Restauración", en FERRER BENIMELI J.A. (coord.), *Masonería, Revolución y Reacción,* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, T. II, pp. 628-629

[1546] Reproducción del artículo publicado por *La Revelación* en diciembre de 1889, con motivo del "quinto

del respeto de todo el mundo, "sin distinción de credo político o religioso". Una prueba de ese respeto fue el comentario que realizo el *Diario liberal conservador, La Patria*, haciéndose eco de su muerte:

"Ayer por la tarde a las tres y media se verificó el entierro del que fue en vida nuestro respetable amigo D. Manuel Ausó Monzó, director del Instituto provincial de segunda enseñanza y distinguido médico, muy querido por las excelentes prendas personales que le adornaban, en las clases todas de la sociedad. El acto público fue muy lucido, pues asistió numerosa y distinguida concurrencia, hasta la calle de Alfonso el Sabio, donde se despidió el duelo. La redacción de *La Patria,* se asocia al justo dolor de la distinguida familia del finado"[1547].

Otro de los nombres más destacados del espiritismo alicantino fue **Salvador Sellés** [1548]. Al igual que Antonio del Espino también era muy joven en 1868, contaba con 20 años. Tras cursar estudios en la Academia de Bellas Artes, participó ya desde su juventud en actividades culturales como la Sociedad "Lope de Vega", dedicada al teatro y fundada por el propio Sellés. Dicha actividad se haría extensiva a otro tipo de organizaciones con un cariz político muy marcado. Su afinidad al ideario republicano, junto a la predilección que sentía por escritores como Chateaubriand y Víctor Hugo son patentes en muchas de sus composiciones. Dicha afinidad es evidente en un acto celebrado en el Círculo Republicano el 18 de septiembre de 1869, en el que encontramos a Sellés entre los participantes. El tema central del acto era un "Juicio crítico sobre las diferentes formas de gobierno". Junto al poeta encontramos también personajes de la vida social y política alicantina como Manuel Santandreu, Pedro Celestino o Eleuterio Maisonnave. El diario republicano *La Revolución*, a raíz de la crónica elaborada a partir de este evento se refiere al espiritista en los siguientes términos:

"Joven de vasta instrucción, al que al juzgar por lo que vimos, auguramos un brillante porvenir y un puesto esclarecido en el templo de la gloria. Con palabra fácil y reposada, y segura entonación, recorrió los reinados desde Felipe II hasta nuestros días, deteniéndose minuciosamente en los principales actos de aquellos gobiernos ignorantes uno y fanáticos otros, de los cuales, si alguna luz brotó, fue la que arrojaban las horribles llamas de las

---

aniversario de su descarnación" en enero de 1896, para conmemorar su figura.

[1547] Número correspondiente al 27 de enero de 1891

[1548] Vid. la obra ya citada sobre la vida y obra de este poeta escrita por AMALIA DE MIQUEL

hogueras de la Inquisición. No es posible seguirle en su magnífico discurso, porque a cada paso nuestra imaginación se veía herida agradablemente con bellísimas figuras que no nos daban más tiempo más tiempo que para admirarle, ni tampoco nuestra pluma podría transmitirlas sobre el papel"[1549]

En la polémica que *La Revelación,* estableció con Benedicto Mollá, director de *El Látigo,* Salvador Sellés alude al mismo en términos amistosos, señalando que los dos "salieron engarzados de la urna, para elevarlos a la vice-presidencia de *El Estudio",* centro, que como ya veíamos en el apartado dedicado a las organizaciones culturales de la ciudad, estaba dedicado a la "instrucción y el recreo" y que dadas las discrepancias ideológicas mantenidas por estos dos personajes, evidencia una intención educativa por encima de diferencias políticas o religiosas.

Su profesión de empleado de las oficinas de la compañía Ferroviaria de Madrid-Zaragoza-Alicante le obligó a residir lejos de Alicante, concretamente en Alcázar de San Juan. Amalia Domingo Soler en una breve reseña sobre el poeta alude a la inadecuación de éste empleo a sus verdaderas posibilidades indicando que "allí consume los días de su existencia, el poeta que, en otro país que no fuera España, viviría en un lugar apropiado a sus gustos y a sus aspiraciones, enriqueciendo la literatura espiritista, ensanchando sus conocimientos y siendo útil a su patria; pero en España sólo viven a sus anchas

---

ALCARAZ.

[1549] Publicado el 18 de septiembre de 1869. En ese mismo acto recitó una poesía en el que alude al "Club" como el "castillo
que a torrentes de sangre conquistamos;
por eso al club os grito que acudamos.
Del sol de la esperanza el limpio brillo
Nuestras armas con el prepararemos
Para librar la lid que asoma inmensa,
Y amenaza nefanda....
Armas si, las que da la sabia prensa,
Las que pródiga da la propaganda
Por senda tal osados caminemos,
Y siempre a nuestro santo culto fieles,
no hay duda venceremos;
más sigamos durmiendo
sobre nuestro laureles,
y de blanca inercia en el vil lecho,
seremos ya vencidos, aherrojados.
Por eso mi pecho
La débil voz en tal mansión desierta
Derramando con férvido entusiasmo,
Prorrumpo en medio el general marasmo;
¡Despierta, mi partido; sí despierta!"

los toreros y los príncipes de la Iglesia"[1550]. Con todo, Sellés participaba activamente en la redacción de *La Revelación*. En el primer número de la citada revista se lamenta de su situación, "llorando las desventuras del destierro en las solitarias llanuras de la Mancha con los ojos clavados en el horizonte bajo el cual respiras y la memoria posada noche y día sobre los encantadores recuerdos de tus grandezas y virtudes"[1551]. Cuando se trasladó a Madrid en 1875, trabó amistad con personajes tan importantes como Emilio Castelar, Núñez de Arce, la poetisa Amparo López, del Baño o Rosario Acuña. Allí se convertiría en secretario general y vicepresidente de la Sociedad Espiritista Española[1552].

BIBLIOTECA VIRTUAL

El nombre de **Ramón Lagier** ocupa un lugar destacado en éste elenco de espiritistas alicantinos. La mayor amplitud que dedicaremos a bosquejar su figura se debe fundamentalmente a que disponemos de su biografía. Así pues, su análisis no sólo permitirá conocer mejor sus vivencias sino también encuadrarle en la sociedad de su tiempo, ayudándonos a comprender los valores y las actitudes de otros espiritistas.

No fue redactor de *La Revelación,* pero su profesión de fe como seguidor de Allan Kardec se manifestaría en otros diarios librepensadores y republicanos ya que Lagier también era partidario de "una España sin rey"[1553]. La única referencia de la publicación alicantina a su persona, aparece en 1873, para referirse a La Paz, Sociedad Espiritista de Elche, donde Lagier residía. Parece ser que dicha agrupación:

"haciendo justo reconocimiento a los trabajos que, de muy antiguo, viene ejecutando para el desarrollo de nuestra doctrina ha nombrado su presidente de honor a nuestro particular

[1550] DOMINGO SOLER, A.: *Consejos de Ultratumba*. Historia de dos almas, editorial Maucci, Barcelona, pág. 99
[1551] número del 5 de enero de 1872
[1552] RICO GARCÍA, *Ensayo biográfico ...,* t. IV, pp. 566-624
[1553] "El Norte Político" es un escrito en el que Lagier hace propaganda republicana para las elecciones a Cortes Constituyentes de 1869. En el mismo éste espiritista mezcla referencias políticas y religiosas al afirmar que "dar consejo al que lo haya de menester, es cumplir un precepto del evangelio. Pero a fin de que éste vaya más autorizado le apoyaremos con la fuerza de la lógica y la razón" (...). Nos movemos constantemente dentro de un círculo vicioso, o bien las luces suceden a la ignorancia y la barbarie a la civilización? Lejos de nosotros un pensamiento que tanto puede afligir al ser religioso, al ser que cree en Dios, aunque no lo busque y no lo halle!. El fuego sagrado que nos anima nos debe conducir a un resultado digno del poder divino que nos inspira. El mejoramiento de la sociedades marcha sin cesar rompiendo obstáculos y no reconoce más límites que los del mundo", en AME. Sec. Tesoro Histórico, T.

amigo Don Ramón Lagier Pomares. Sírvale de estímulo la pequeña prueba de consideración que nuestros hermanos de Elche han dado a nuestro infatigable amigo para continuar en su camino por el que todos sin dilación debemos ir"[1554].

Éste marino y militante republicano, participó activamente en el alzamiento revolucionario desde Cádiz, cuando contaba con 47 años. La Junta Revolucionaria de la Provincia de Alicante, le agradecía en un escrito "el patriótico valor con V. se ha ofrecido a servir la causa de la libertad". Sus ideales se desarrollarían a partir de ese momento por cauces políticos, siendo propuesto diputado por el comité democrático de Orihuela, que según sus propias palabras era "el pueblo más levítico de España, el más carlista, guarida de jesuitas"[1555].

Era espiritista pero también profundamente anticlerical, o mejor dicho antijesuita, como evidencian la mayor parte de sus escritos. Un incidente en su vida personal radicalizaría su actitud. En torno a 1861 perdió a sus hijos, educandos en los colegios de jesuitas de Marsella:

"Teníamos en Marsella un consignatario e interesado en los vapores, hombre de gran reputación de santo; era célibe; banquero afamado, pasaba los domingos encerrado en el convento del "Corazón de Jesús (...). Este señor banquero, santo varón, que jamás había frecuentado ni un teatro ni un café, estaba encargado de mis hijas menores, huérfanas de madre; el desempeñaba las veces de padre en mis ausencias por el servicio que yo hacía al Comillas y a el, dueños del vapor. En uno de estos viajes, que con mucha maña y dañada intención me hicieron ir comisionado a Bélgica, atentó el de Marsella al pudor de mis adoradas hijas: hechos graves, sucios y escandalosos; y además me mataron un hijo hermosísimo en "le Petit Seminaire". Murió este niño con doce años de edad, envuelto entre alfombras y esteras viejas en la buhardilla del Seminario, y se enterró sin certificado de ningún médico, con sospechas fundadas de sodomía. A mi regreso de viaje, enterado que yo me hallaba por una anónimo, compre un puñal para atravesar el corazón del jesuita, pero se escondió en la casa que llaman del *Corazón de Jesús* (...). Después de acudir inútilmente en los tribunales de justicia del Imperio francés y gastar una fortuna en busca de corrección del jesuita, me fue ya imposible hacer más. La justicia en Francia estaba en manos de una mujer manejada por el jesuitismo (...). Mis hijas murieron a causa de estos trastornos, perdiendo yo la mejor fortuna de un padre honrado y trabajador: sus hijos"[1556]

I

[1554] *La Revelación,* 20 de marzo de 1873

[1555] IBARRA, P. *Ramón Lagier ...,* pp. 154-56

[1556] Cuando habla de que la justicia en Francia está en manos de una mujer se refiere a la emperatriz

Precisamente estos acontecimientos propiciarían los primeros contactos de Ramón Lagier con el espiritismo. Estando en Marsella en busca de "un socorro que no venía", de "un amigo fiel que le aconsejara, de una idea que despejara aquella caótica situación" paseaba por sus calles y observó que en la calle "de San Ferreol" una "señora colgaba en la puerta de una librería un gran cartel, en el cual leyó estas palabras: Se acaba de recibir el *Libro de los Espíritus.* La posibilidad de "comunicación con sus queridos parientes" fue determinante para deslumbrar "su ardiente imaginación". Tras la experiencia le confesó a un amigo suyo que acababa de leer "un libro que me tiene hondamente preocupado y ya no me acuerdo de los jesuitas, ni de nada de lo que acaba de pasarme". Pedro Ibarra justifica la actitud de Lagier hacia la nueva doctrina por su indudable valor consolador y también porque en realidad el capitán era un "hombre de mundo pero de pocas letras; instruido, pero sin haber saludado nunca una universidad, ni pisado una biblioteca, su alma estaba nutrida con todas las intelectuales emanaciones que se adquieren en la libertad de pensamiento, de la acción y de la palabra y no tuvo nada que objetar, ni argumentación seria que oponer a la teoría de la reencarnación y creyó a pies juntillas aquello que tan amplios y nuevos horizontes le mostraba". Afirma que Lagier "creyó en el espiritismo por necesidad, por egoísmo, porque el Espiritismo fue su tabla de salvación y a el se agarró, como el náufrago que se ahoga y se aferra al primer objeto flotante que le viene a la mano". La obra de Allan- Kardec, llegó "a sus manos en unas horas de mortal agonía, fue para don Ramón Lagier un bálsamo consolador que le hizo tornar a la vida y desearla"[1557]. Sin embargo el propio biografiado aclara en un artículo titulado "¿Por qué soy espiritista?", que los motivos que le indujeron a profesar esta

---

Victoria Eugenia que influyó para que su esposo, Napoleón III, no "hiciera justicia". "Su confesor mandaba en los tribunales del imperio y este confesor estaba en connivencia con la monja Sor Patrocinio y el Padre Claret, movidos por un tal Satrústegui y otros señores de Madrid, jesuitas de ropa corta". Tampoco prosperaron las acusaciones hacia Mr. Olivieri por "tocamientos y atentados contra el pudor de las hijas de Lagier. Incluso fueron injustamente acusadas de mostrar una conducta "más que ligera" , basada en hechos tan "escandalosos" como ir al "teatro en compañía de su tía" o hacer gimnasia en el colegio al que acudían. El marino se pregunta en este sentido: ¿Acaso no es un instituto docente, no es un centro educativo muy admitido y universalmente establecido en la nación vecina, donde se ve frecuentado por señoritas de todas clases sociales, sin que por ello sufra menoscabo alguno su reputación?. IBARRA Y RUIZ, P.: *Ramón Lagier ...,* pág. 77-96

[1557] Evidentemente estas palabras de PEDRO IBARRA denotan el juicio que le merecían la doctrina espiritista. En *Ramón Lagier ...,* pág. 100-102

doctrina y aquellos que le mantenían fiel al espiritismo no sólo eran los contactos con el mundo espiritual:

"Mi queridísima esposa de hoy es médium y espiritista ilustrada; pero yo no me preocupo de las experiencias y comunicaciones, pues que estoy convencido y con eso me basta. No tengo peligro de caer en la mistificación ni en el alucinamiento (...). El espiritismo es el derrotero más seguro para llegar al puerto de salvación en el viaje de esta vida, rodeada de escollos y tormentas que nadie ha experimentado más que éste humilde"[1558]

En sus primeros contactos con el espiritismo Lagier destaca la figura de su amigo Pedro Juan Ors, "primero que le inició en el espiritismo", pero por sus escritos más bien parece ser al contrario, ya que el capitán afirma haber sido "el primer español que compró el libro de los Espíritus", remitiendo un ejemplar a Ors. Entre las obras marcadamente anticatólicas y muy polémicas en la época que fueron objeto de su comentario se encuentran *La vida de Jesús,* de Renan, que según indica el marino "se vendía como paja", pero cuyo contenido resultaba a su juicio excesivamente "inclinado hacia el materialismo", y también el folleto *Dios* de Suñer y Capdevila[1559]. A pesar de este rechazo a las doctrinas materialistas afirma haber estudiado "a Darwin y otros sabios naturalistas, que me han enseñado los prodigios de la creación y del principio de la vida orgánica (...). ¡Abajo las religiones! ¡Viva la ciencia moderna!"[1560].

Aunque no se circunscriben al marco cronológico del Sexenio, también resulta interesante resaltar sus vinculaciones al librepensamiento y a la masonería, patentes en muchos de sus artículos. En ellos muestra sus simpatías hacía el "esclarecido talento de Ramón Chíes y Demófilo" y manifiesta su satisfacción al recibir "el primer número de del periódico *Las Dominicales del Librepensamiento*, del que fue colaborador en los años noventa. Precisamente en este periódico, aparece publicada una carta escrita a su copropietario, Fernando Lozano (Demófilo)[1561], donde indica que fue

[1558] Artículo publicado en *La Irradiación,* del 16 de agosto de 1894, en *Ibidem,* pág. 337-338

[1559] Lagier describe a Ors como un "hombre de muy buen sentido y talento natural. No había recibido lo que se dice educación literaria, pero era muy leído". En otros pasajes de su biografía señala que introdujo de "contrabando en Barcelona el *Libro de los Espíritus"* reiterando que fue "el primer español que leyó el libro más interesante y más innovador que se ha publicado en este siglo", en *Ibidem,* pág. 226-227, 255.

[1560] Publicado en *Los Dominicales del Librepensamiento* el 22 de marzo de 1895, en *Ibidem,* pág. 364

[1561] HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pág 54, le cita en varios pasajes de su obra como sinónimo de impiedad e increencia: "había leído un artículo de Fernando Lozano que lleva por título "República y librepensamiento son gemelos". Ya no tenía dudas. La religión era un monstruo a quien se

invitado a la inauguración del colegio laico *La Paz*, dirigido por Juan Cabot Cahué en 1894. Al acto referido concurrió una representación de la Logia Alona, de la Numanacia y Esperanza, centro espiritista, centro obrero, etc.". Lagier presenta en la narración del acontecimiento un frente laico integrado por masones, librepensadores, espiritistas y obreros que a pesar de las diferencias doctrinales estaba unido en torno a iniciativas que propugnaban esta premisa fundamental de la secularización social[1562]. También mantuvo contactos con Odon de Buen, encargado de la divulgación científica de la mencionada publicación. Con motivo de una exposición en la feria de Elche saludó al "docto naturalista" a través del "fonógrafo eléctrico descubierto por Edisson"[1563]. Asimismo éste catedrático de mineralogía y botánica[1564] prologó la biografía de Lagier, un hecho que nuestro juicio evidencia que aunque algunos librepensadores y republicanos podían considerar al espiritismo como una extravagancia sentimental, eran los más quienes lo concebían como una corriente progresista que intentaba combatir el anquilosamiento de la sociedad española:

"No era un literato, no era un estadista, pero era un hombre lleno de fe, de entusiasmo por el progreso y por el bienestar social (....). Con su amor al progreso humano, coincidía en sus escritos el amor a la Naturaleza; por eso me era doblemente simpático (...). Le seducía el espiritismo porque excluye la teocracia y porque su doctrina es más dulce y consoladora que las viejas enseñanzas bíblicas. Combatía el clericalismo, que tanto daño le hizo, porque veía en el obstáculo más grande que se opone al progreso de nuestro pueblo y a la grandeza de nuestra raza. Peleaba por la República, porque entendía que sin ella no podrá haber en

---

debía destruir a toda costa. La Iglesia una fábrica de indignas supercherías (...) El demonio comenzó entonces a regir mi destino".

[1562] IBARRA, P.: *Ramón Lagier ...,* pág. 282 y 329. Esta noticia fue publicada en *Las Dominicales del Librepensamiento,* el 4 de julio de 1894. Juan Cabot Cahué fue director del *Alicantino Masón,* vinculada al republicanismo, fundador del círculo "Paz" y de la revista *Crisol*. Perteneció a la logia *Constante Alona,* adoptando el nombre simbólico de "Constancio". Vid. GUTIÉRREZ LLORET, R.A. : "Republicanismo y masonería en el Alicante...", en *Masonería, revolución ...,* pp. 623-628

[1563] Carta publicada en *Las Dominicales* del 13 de diciembre de 1895, IBARRA, P.: *Ramón Lagier ...,* pág. 381

[1564] La publicación de sus tratados de Geología, Zoología y Botánica, en los que defendía teorías darwinistas, fueron incluidos en el Índice de Libros Prohibidos. Al revuelo que est causó en la opinión pública se suman las gestiones hechas por el obispo de Barcelona para que le destituyeran de dicha cátedra, lo cual propició que los estudiantes se dirigiesen "al palacio episcopal, organizando un concierto de pitos; el rector suspendió las clases de Odón de Buen alegando disturbios que, en vez de amainar, crecieron con nuevo ímpetu; los estudiantes protestaron al rector e intervino la policía desalojando los locales universitarios, nuevas protestas, nuevas manifestaciones y disturbios, y Odón de Buen conservó su cátedra y adquirió un inmenso prestigio", en ÁLVAREZ LÁZARO, P.F.: *Masonería y Librepensamiento...,* pp. 139-140

España suelo firme en que afirmar la Libertad, atmósfera pura que permita la legítima expansión de las ideas"

Todas las referencias a las creencias religiosas de este "decano del espiritismo en España, que empujado por el ideal sublime, abrió las puertas de la Revolución española el año 68", encuadran su actitud fuera del marco de la "religión católica y demás religiones positivas, que han embrollado y ensangrentado la tierra", sin embargo al igual que otros espiritistas se muestra muy apegado a la idea de Jesucristo y a la regeneración de la sociedad basada en los fundamentos de su doctrina. Rechaza por tanto cualquier atisbo de materialismo. Su marcado anticlericalismo no resulta contradictorio con la coherencia que mantuvo respecto a los ceremoniales católicos. Sus ideas ya expuestas sobre el matrimonio civil, la necesidad de una educación laica, y su propio entierro, ajeno a toda ceremonia religiosa constituyen una prueba clara en este sentido[1565].

Disponemos de muy pocos datos sobre la figura de **Antonio Segura Escolano**, integrante del equipo redaccional de *La Revelación.* Aunque Rico no indica la fecha de su nacimiento, las referencias que incluye en su notas biográficas, así como la prensa que alude a la fundación del Colegio *La Educación* hablan de un hombre muy joven en torno a 1872.

Estudió en la "Escuela Normal la carrera del profesorado de Instrucción primaria hasta el grado superior y no conformándose con esto se trasladó a Madrid enlazándola con la de sordos, mudos y ciegos, sin protección de ninguna especie, ayudándose para ello con lo que ganaba formando parte como segundo violón en varias orquestas y teatros".

Se trasladó a Alicante nuevamente en 1872, fundando el mencionado colegio "que en poco tiempo llegó a adquirir una gran reputación, tanto por el

[1565] En su biografía aparecen muchos pasajes en este sentido. Por ejemplo a raíz de una recaudación hecha por el Ayuntamiento "para contribuir a las fiestas de la virgen" se muestra muy indignado contra "esa caterva de ignorantes que han arruinado mi patria con campanadas y cirios embruteciendo la razón". Igualmente se muestra sorprendido los "letreritos jesuíticos" que aparecen en las "casas millonarias" , donde se indica que "no se permite blasfemar ni trabajar en días festivos bajo pena de pecado mortal". Insta al gobernador a "prohibir estas marcas en las calles" aduciendo que "todos los ciudadanos sostenemos el enorme presupuesto de cuarenta y dos millones de pesetas que pagamos al clero, luego todos somos cristianos. El día que el Estado suprima ese presupuesto, estará bien que esos señores formen listas para saber los que les sean adictos y cobrarles cuotas que le designen", IBARRA, P. *Ramón Lagier* ..., pp. 257-258 y 322

sistema de enseñanza en él desarrollado como por las relevantes cualidades que distinguían al Sr. Segura, no sólo para la educación de la niñez, sino también por su vasta inteligencia y múltiples conocimientos pedagógicos". Tras el Sexenio se trasladó a la Habana, donde fundaría un nuevo colegio para sordos, mudos y ciegos que también alcanzaría gran nombre. Sin embargo al poco tiempo de residir en aquella ciudad, falleció víctima de la fiebre amarilla, cuando contaba tan sólo con treinta y tres años. Manuel Rico destaca en su faceta como pedagogo un gran interés en desarrollar todo cuanto tendía a popularizar la educación entre las masas populares y los niños "por eso no es extraño que los establecimientos docentes por el fundados adquirieran en poco tiempo gran renombre". Aunque no se alude a ningún tipo de filiación política este dato denota una gran inquietud regeneradora, que en la misma línea que otros progresistas de la época, contempla la instrucción como una de las vías fundamentales para modernizar al país. Publicó numerosos trabajos literarios y científicos en *La Educación,* de la que fue fundador, y en *La Velada.* La única vinculación que Rico establece entre Segura Escolano y el espiritismo es la publicación de algunos trabajos en *La Revelación.* Dos de ellos ya han sido comentados en el presente trabajo. El primero es un artículo titulado "El progreso" donde el autor contrapone a la reacción y al oscurantismo la modernidad evidenciando cuáles son sus creencias religiosas. Afirma que las religiones también deben progresar, estableciendo su credo en una religión sin templos, ni sacerdotes, que únicamente tiene como referente moral la figura de Jesucristo. No hay ninguna duda sobre su condición de espiritista en la comunicación publicada por la citada revista en el cual actúa como médium a través del que se manifiesta el espíritu de su madre[1566].

La información disponible sobre **Jerónimo Melero** es muy escasa. Los únicos datos que Manuel Rico nos proporciona indican que era panadero y corrector de imprenta y que publicó algunos escritos en *El Derecho y el Deber, El Graduador* y especialmente en *La Revelación.* La documentación municipal es quizás algo más explícita sobre sus ideales políticos pero igualmente escueta. Su nombre aparece entre los que integran el cuadro de ofíciales de la

[1566]Vid. MANUEL RICO, *Ensayo biográfico ...,* t. V, 341;VI, 19; X, 31; XII; 38; XVI, 356-9. Los artículo citados fueron publicados por *La Revelación,* 5 de enero y 20 de mayo de 1872

Tercera Compañía de Voluntarios de la República, adscrita al distrito del Teatro, con el grado de teniente[1567]. Además en una de las sesiones del cabildo municipal celebradas en 1873, integra la lista de nombres del nuevo Ayuntamiento "nombrado interinamente"[1568], todo lo cual evidencia su militancia republicana.

Pero su filiación con el espiritismo se aprecia fundamentalmente en los escritos que publicó en *La Revelación.* En ellos se muestra como médium sonámbulo, o exaltando "A la caridad", artículo donde propone un modelo de beneficencia basada en la construcción de más asilos y en la limosna para el pobre que equipara "a la lluvia para la tierra", reiterando así una idea de la pobreza que gira en torno a la resignación. También arremete contra el clero en clave anticlerical en "El romanismo se hunde", donde distingue "la doctrina emanada de los labios del sublime mártir", de la practicada por aquellos que "en vez de ostentar la mansedumbre y la modestia, presentan a los ojos del espectador atento, el lujo y la magnificencia, la inmoralidad y el escándalo"[1569].

Federico Castelló Berenguer fue abogado y juez de primera instancia en algunas poblaciones y también colaboró en *La Revelación.* Ningún otro dato nos aporta Manuel Rico sobre éste espiritista. Las únicas pistas que tenemos sobre su talante y actitudes nos la ofrece la citada publicación y los artículos que insertó firmados por él. En uno de ellos, con el título de "¡Adelante!, Castelló da la bienvenida al espiritismo como el "faro luminoso que colocado en el puerto del embravecido oleaje humano, nos guías sosteniéndonos en la lucha de la inteligencia", calificándolo como de "emanación divina", cuyo referente terreno es "la muerte del justo en la cruz". Dirigiéndose a los seguidores de Kardec, les alienta a seguir los principios espiritistas asegurándoles que "nuestra doctrina realiza el progreso humano y estudiando con avidez las leyes del espíritu, hará al hombre más inteligente y moral". Insta a emprender "la propaganda con la ayuda de la oración; publicando al efecto

[1567] Escrito firmado el 10 de marzo de 1873 en el que se explicita que bajo "la presidencia de Antonio Dols, teniente alcalde se reunieron los Sres. de la Comisión encargada de la organización de los voluntarios de la República para proceder al nombramiento de jefe y subalternos de la 2ª Compañía. Junto al citado escrito aparece la lista de los cuadros de oficiales de todas las compañías. AMA, Correspondencia, Caja 63.
[1568] AMA. Cabildos, Sesión instalatoria celebrada el 21 de septiembre de 1873
[1569] *La Revelación* 5 de marzo y 20 Mayo de 1872

sin temor y sin vacilación nuestra REVISTA, para enseñanza de nuestros hermanos".

En "El espiritismo", reitera esa visión de la doctrina como "palanca potentísima del progreso, que viene en ayuda de la humanidad en este siglo tan material, tan positivista, en el que el fanatismo lucha desesperado y los sacudimientos revolucionarios se suceden sin interrupción presagiando terribles tempestades necesarias para la purificación de la atmósfera". Alude a los "principios de la moral universal" insertos en la doctrina espiritistas" y diagnostica, en la línea de otros escritos de la época, dos problemas fundamentales para la humanidad: "el fanatismo y el escepticismo". Los representantes del "carcomido imperio teocrático", se caracterizan por su intolerancia, mientras que el "escepticismo cuyo término final es la nada, exagerando el libre uso de las facultades concluye con la negación de todo lo divino y todo lo humano". Una situación que por tanto desemboca en la anarquía más espantosa y el desenfreno sin límites. Tanto uno como el otro extremo constituyen "un peligro para la armonía social". "Sólo el espiritismo puede ser el intermediario de ambos y acortar distancias"[1570].

Esteban Sánchez Santana, tenía dieciséis años cuando estalló la revolución de septiembre[1571]. Tras cursar estudios de bachillerato en el Instituto provincial se trasladó a Madrid para estudiar medicina y cirugía. Cuando finalizó la carrera médica se establecería en la ciudad "consiguiendo crearse una numerosa y escogida clientela". Durante sus estudios y posterior establecimiento, trabaría relación con el espiritismo, como evidencian los artículos publicados en *La Revelación.* Ya en la Restauración, tras ser nombrado "Médico 2º del Cuerpo de Sanidad Militar, fue destinado a Cataluña. Posteriormente permanecería ocho años en Corella (Navarra), destacando su labor contra la epidemia de 1884, por lo que fue galardonado con el Diploma de honor de la diputación Foral de Navarra. Cuando nuevamente se trasladó a Alicante, trabajó en el Cuerpo de Beneficencia. En 1888, ocupó una plaza en el

[1570] *La Revelación ,* 20 de enero de 1872 y 30 de abril de 1873. Vid MANUEL RICO, *Ensayo biográfico* ..., t. XIII, pág. 749
[1571] MANUEL RICO En *Ensayo biográfico ...,* t. VI, pp. 9-41

Hospital de San Juan de Dios y también fue nombrado Subdirector del Laboratorio Químico Municipal.

Manuel Rico afirma que con diecisiete años (en 1869) y estando todavía en el Instituto, "empezó ya como joven lleno de ilusiones a tomar parte por demás activa en las áridas y espinosas cuestiones de la política dentro del campo republicano, pero sin estar afiliado a ninguna de las diferentes fracciones que lo constituían y para sostener sus ideales independientes fundaron entre el Sr. Santana y varios amigos, el periódico *El pequeño Político",* una publicación, "en la que eran criticados todos los actos reprobables de las demás fracciones políticas sin miramientos de ninguna especie". También escribió en la revista *La Educación,* -fundada por Antonio Segura Escolano-, varios artículos dedicados a los nefastos efectos del tabaco sobre la salud.

Su colaboración con *La Revelación*, se centró fundamentalmente en temas científicos", siendo sus artículos "muy elogiados por personas competentes", que valoraron "el alto sentido científico con que fueron escritos". El análisis de la revista evidencia que efectivamente son numerosos los artículos de Sánchez Santana en los que abordaba esencialmente cuestiones científicas. Aunque ésta temática puede ser tratada de forma aséptica, desde el punto de vista de las creencias religiosas, no es el caso de éste médico que en "La resurrección de la carne y el juicio final", deja bastante claros cuales son sus valores en este sentido. Critica la posición de la Iglesia ante la muerte, intentando probar que el purgatorio y el infierno son invenciones del "romanismo". Como colofón a esta breve reseña biográfica introducimos algunos pasajes del mencionado artículo, donde la "colaboración científica" a la que alude Manuel Rico, resulta ser muy elocuente en torno a su idea del espiritismo y el rechazo al dogma católico:

"*Dios, el Dios bueno, el Dios sabio, caritativo y soberanamente justo hizo al hombre, le condenó por su pecado a la muerte y a ser regido por sus inquebrantables leyes: el día que se trastornen aquellas que rigen al universo, el día que el mundo llegue a su fin, los ángeles tocarán las trompetas, los sepulcros se abrirán, los muertos se levantarán de sus tumbas y unido el cuerpo y el alma de cada ser, comparecerán ante el Ser Supremo, ante Dios, ante el Padre*. Esto dice el texto sagrado: que nos reuniremos en el valle de Josafat, donde seremos

juzgados el día del fatal juicio: allí dirá el juez de los buenos *venido hijos míos a la derecha de nuestro Padre* y a lo malos, *id malditos, al* FUEGO ETERNO; allí estaremos en cuerpo y alma , en fin lo mismo que ahora somos y nos sentimos, si *se exceptúan nuestras prendas de vestir.* Esto está en contradicción con la ciencia y por lo tanto nuestra razón nos dice y aquella lo prueba, que es imposible. (Cuando) el hombre muere el principio vital que en él había esparcido se repliega y huye de aquella máquina desecha. Lo mismo hace nuestro espíritu (...), como el fluido vital, abandona el cuerpo que le ha servido de *vestidura* durante su encarnación; abandona la *cárcel* por medio de la cual haya ganado la gloria por el *Padre Prometida,* y no podemos decir que al elevarse y conocer las miserias humanas no dirija una mirada de desprecio hacia su *vestido.* Después de los honores que se tributan a un cadáver, es conducido al Campo-Santo donde tiene preparado su último lecho; allí se le cubre con una capa más o menos espesa de tierra y a los poco día comienza la descomposición de su organismo; empiezan a escaparse todos los humores, las partes blandas se deshacen; y cuando el viento de la casualidad nos arrastra y hace que pasemos por el lugar donde le enterraron, decimos: *aquí está mi padre o aquí está mi hijo*, pero nos equivocamos: allí no está; allí no estuvo nunca. (No puede existir por tanto) la resurrección de la carne como la describe la Iglesia y sus secuaces, vamos a ver si el juicio final puede existir. (El purgatorio no existe) y si la ciencia no lo enseña, lo enseña la razón. (Los nuevos fariseos) hablan del juicio final y que en ese día se presentarán todos los seres a ser juzgados y no recuerdan que muchos de ellos han estado ya purgando entre llamas sus culpas y otros habrán salido ya de él y estarán gozando del cielo. Se hacen sordos a aquella voz cadenciosa que saca al hombre del sueño reflexivo en que se encuentra cuando está orando en la que *debía ser* casa del señor; no escuchan la frase *ánimas del purgatorio* y el armonioso *tras....tras* que repite el monaguillo dando, sobre el *indispensable* cepillo, el candado que le cierra; no hacen caso de que unos cuantos días al año *se sacan ánimas* como dicen los carteles que lo anuncian al público (...). Y si esto es cierto, si piden al pobre y al rico dinero para sacar almas del purgatorio, ¿por qué vienen luego diciéndonos que nos han de juzgar el último día, pues aquel que ya ha estado en el purgatorio, y ha salido de él debe haber cumplido la condena que le impusieron? (...). Para que un espíritu sea condenado, para que un alma vaya a purgar sus culpas al purgatorio romano o al infierno católico apostólico, irremisiblemente ha de ser juzgado anteriormente"[1572]

José Pastor de la Roca, tenía 44 años en 1868, cuando estalló la septembrina, viviendo muy de cerca los avatares revolucionarios. El republicano Emigdio Santamaría organizó una compañía de ciudadanos con la

[1572] *La Revelación,* 20 de julio de 1872. En el número del 5 de septiembre de 1872, parece ser que Sánchez también ejerció de médium, como evidencia a una comunicación titulada "La Época". En ella manifiesta el espíritu de un "amigo" su fe en el progreso y el poder regenerador de la doctrina espiritista. Ataca al catolicismo y al "apostolado, ese miasma pernicioso y resistente que inunda toda la tierra (...).El romanismo se precipita a paso agigantado hacia el borde de un abismo y pronto, muy pronto, caerá rodando piedra sobre piedra, estatua sobre estatua, cabeza sobre cabeza, hasta el punto limitado de un ilimitado abismo".

cual “partió a sublevar los pueblos de la huerta de Orihuela”. En algunos, -entre los cuales se encontraba Dolores, donde residían el escritor y su esposa- “encontró una abierta oposición al nuevo orden de cosas”, desencadenándose “la lucha, de la cual resultaron algunos heridos” que fueron atendidos precisamente en la casa de José Pastor.

Tras estos acontecimientos fue nombrado Presidente de la Junta Revolucionaria de Dolores, donde ejercía el cargo de procurador. Posteriormente presidió la alcaldía de esa población, prestando, según Manuel Rico[1573], “no pocos servicios en esta época a la causa de la libertad y del orden, y llevando a cabo grandes reformas en la población y en la administración municipal”. José Milego pone de manifiesto que su apoyo a la causa democrática en el 68 estaba avalado por una larga trayectoria política que se remontaba “desde sus primeros tiempos” a su militancia en el partido liberal[1574]. Rico señala en este sentido que “durante el interregno revolucionario prestó eminentes servicios a la cusa de la democracia, por la que sentía verdadero amor, rayando ya en idolatría”. Sin embargo ninguno de los dos alude en ningún momento a que militara entre las filas del republicanismo, considerándole como un liberal de ideas “avanzadas”, con un “carácter libre e independiente”, como prueba el hecho de que su casa en Dolores siempre fuera “un asilo seguro para los perseguidos por causas políticas, entre los que destacan la “paternal acogida el ilustre Emilio Castelar y el desgraciado Emigdio Santamaría”. Su actitud afín a los ideales democráticos no estaba acorde con los radicalismos populares al igual que otros tantos progresistas del momento. En su crónica sobre la llegada del rey Amadeo y su esposa a Alicante manifiesta ese rechazo sutilmente, cuando alude al recibimiento dispensado por el pueblo y las autoridades locales al nuevo monarca. Aunque existía temor a que el evento encendiera los ánimos, “se respetó finalmente la línea que separa de la opinión política las reglas siempre invariables del deber, de la urbanidad y del buen sentido en las formas sociales”. Igualmente destaca la actitud de las mujeres que trabajaban en la fábrica de tabacos ante la visita real a pesar de “ciertos antecedentes políticos” y de “la exaltación de sus ideas”. Frente a la imagen de un pueblo consciente y prudente, alude, en la

[1573] RICO GARCIA, M.: *Ensayo biográfico ...,* t. I, 356-361; V, 93; XII, 337
[1574] MILEGO, J.M.: *Alicantinos ilustres ...,* pp. 202-207

misma línea que otros escritos de la época a "esas masas de seres vivientes" a las que todo se disculpa por la buena fe y la sencillez, unidas a la falta de instrucción"[1575].

La trayectoria profesional de José Pastor estuvo marcada por sus estudios en Madrid, en cuya Universidad Central cursó "todas las asignaturas de Filosofía, letras y cánones". Posteriormente se trasladó a Valencia donde realizó "estudios jurídicos", obteniendo finalmente el título de Abogado. Fue procurador judicial en Almoradí, Diputado Provincial, Vicepresidente de la Diputación y Cronista oficial de la provincia de Alicante. A esta ciudad se trasladó, al "hallarse sus ideas democráticas, religiosas y filosófica en completa oposición con las reaccionarias que siempre han distinguido a la mayoría de habitantes de aquella zona". Durante la epidemia de fiebre amarilla que afectó a la ciudad en 1870, "desempeñó el difícil cargo de Gobernador interino, en cuyo ejercicio dio sobradas muestras de valor, de serenidad de ánimo y de su inagotable caridad evangélica, asistiendo a los enfermos, consolando a todos y levantando el terror que de todos se había apoderado". Cuando "los ánimos se encontraron en completa calma, quisieron sus compañeros premiar sus servicios y al efecto fue nombrado Cronista de la provincia", rehusando al aceptar "toda retribución".

Su actividad como escritor fue bastante prolífica. Además de las obras que publicó y otras tantas que quedaron inéditas tras su muerte, hay que destacar sus colaboraciones en periódicos que se editaron durante el Sexenio como *La Educación, La Revolución, El Comercio, El Eco de Alicante* o *La Revelación.* Los temas que aparecen en sus escritos son muy variados, pero destaca especialmente un acentuado anticlericalismo, a pesar de haber iniciado su formación bajo los auspicios clericales. En la etapa de educación primaria apoyado por el canónigo de la Catedral de Orihuela, Francisco Capdepon y posteriormente, en el Seminario Conciliar, bajo la protección del entonces obispo Félix Herrero Valverde. La actitud claramente reaccionaria de éste prelado fue quizás un reactivo a la hora de configurar su visión del clero. En 1844, cuando Pastor contaba con 20 años, Félix Herrero acababa de ser repuesto de su dignidad eclesiástica a condición de que jurara la Constitución,

[1575] PARTOR DE LA ROCA, J.: *Viaje a Alicante de SS. MM. Amadeo I y Mª de la Victoria en marzo de 1871,* Imprenta de la viuda de Juan José Carratalá, Alicante, 1871, pp. 10,29, 76 y 78

tras haber sido desterrado fuera del país en 1837, por su apoyo y militancia política en el carlismo[1576]. Las pretensiones del obispo para que el joven iniciara su carrera eclesiástica no quedarían satisfechas, dada su nula vocación sacerdotal. Manuel Rico justifica precisamente su estancia en Madrid, como una forma "de verse libre de la tutela de dicho señor", pretextando, ensanchar la esfera de sus conocimientos. Otro de los elementos a tener en cuenta en su actitud hacia el clero está relacionado con la censura. Cuando todavía residía en Almoradí fundó junto al profesor Joaquín Orozco, el periódico literario *El Segura* con el objetivo de reanimar "el espíritu literario, adormecido por aquel entonces, tanto en Orihuela, como en todos los pueblos circunvecinos". Sin embargo, "la poca tolerancia del clero en asuntos religiosos" propiciaría que "la autoridad eclesiástica hiciese todo cuanto fuera posible para que esa publicación desapareciera". El motivo eran "algunos artículos literarios en los que interpretó torcidamente unos pasajes bíblicos".

Un anticlericalismo que durante el Sexenio adquirió especial contundencia como muestran algunos de sus artículos escritos en la prensa local. Es el caso por ejemplo del que publicó *El Eco de Alicante,* donde trata el tema del juramento del clero y la actitud de muchos obispos que no condenaban al carlismo. Ese silencio era interpretado por Pastor como conformidad hacia "el proceder escandaloso e indigno de los que se han lanzado a la lucha", poniéndose "en abierta contradicción con la doctrina ejemplar del divino maestro". Además insta al gobierno a que tome una resolución enérgica contra el clero que no jure la "primera ley del reino", suspendiendo "el pago de las asignaciones a los que se nieguen a cumplir esa formalidad indispensable"[1577].

La llave de oro o los orientales, La Cruz y la calavera o los subterráneos de la Inquisición y la Republica Roja o los obreros de París, constituyen tres ejemplos paradigmáticos en torno a su anticlericalismo visceral. Aunque son anteriores al periodo objeto de estudio manifiestan ya la preocupación de José Pastor por las cuestiones religiosas. En *La República Roja* utiliza el marco de

[1576] Parece ser que sus implicaciones con el carlismo no cesaron en ese momento. La prensa le acusó de estar implicado en una conspiración carlista entre 1847 y 1848. Vid BARBASTRO GIL, L.: *Revolución liberal y Reacción. 1808-1833. Protagonismo ideológico del clero en la sociedad valenciana. Caja de Ahorros de Alicante,* Alicante, 1987 y MIRA ABAD, A.: "Iglesia y anticlericalismo", en *Canelobre,* num. 43, pág. 154

la revolución parisina de 1848, lo cual presupone una vinculación ideológica con estos sucesos, "aunque obstaculizada por una narrativa que no lo hace evidente". En algunos fragmentos de la obra plantea las consecuencias sociales derivadas del avance secularizador, sin definir nítidamente cuales son sus ideas al respecto. Por ejemplo introduce diálogos ficticios entre personajes que discuten sobre cuestiones tan progresistas como la implantación del divorcio o la emancipación de la mujer. Para lograr mayor credibilidad recurre incluso a figuras como Eugenio Sué y George Sand[1578]. En uno de los pasajes, esta última ante las acusaciones de Sué sobre su comportamiento libertino y disoluto afirma que en su vida "ha partido siempre de que la verdadera religión estriba en la base de una probidad moral y una conducta sin tacha"[1579]. De estos pasajes es muy difícil inferir unas directrices claras en torno al pensamiento religioso del autor. "Ligerísimos toques de socialismo utópico, junto a un providencialismo evangélico (...), expresados con un lenguaje poco preciso y agobiadamente retórico"[1580], imposibilitan deducciones concluyentes en ese sentido.

Rico sitúa sus primeros contactos con el espiritismo precisamente en el Sexenio democrático. En este sentido nos informa no sólo sobre la adscripción de José Pastor a esta doctrina sino de su gran incidencia en la ciudad. La revolución fue el momento en el que "empezó a popularizarse el nuevo sistema filosófico-espiritista, al que el Sr. Pastor de la Roca se afilió, entrando de lleno en la escuela de Allan-Kardec, sistema que encontró propicia la época revolucionaria para su desarrollo en una ciudad tan impresionable como la

---

[1577] Artículo publicado en el número del 13 de agosto de 1869

[1578]Personajes que adapta a "los moldes de héroes o malvados en función de su aceptación como tales por la opinión pública", buscando, "en definitiva una fórmula que permitiera el éxito entre un lectorado progresivamente volcado hacia su propia actualidad", en RÍOS CARRATALÁ, *Románticos y provincianos...,* pp. 78-79

[1579] *La República Roja o los obreros en París. Novela político-social-Contemporánea,* José Marcili, pág. 207. Se refiere al divorcio en un supuesto diálogo mantenido por entre una joven republicana y Mr. Cremieux, "individuo del tribunal de Casación y ahora miembro del gobierno provisional y presidente del ministerio de justicia". Estas son sus palabras: "Habéis meditado con detención la extravagancia de esa idea, tal cual la concebís? ¿no consideráis que ese proyecto pasaría por un absurdo o más bien por un insulto de que se resentiría la sociedad y que bastaría el sólo a provocar una contra-revolución? ¿a caso no habéis apreciado en su tenue valor esa reforma licenciosa capaz de quebrantar los eslabones de la sociedad, destruyendo los lazos más sagrados y creando un caos de disolución y escándalo?" La republicana le responde, utilizando el argumento de la necesaria emancipación del la mujer respecto al yugo matrimonial: ¿Qué facultad les asiste para imponernos la dura condición de estar sometidas a su capricho, envilecidas en una perpetua esclavitud y privadas del libre albedrío? ¿por qué razón hemos de ser esclavas si nacimos libres?", en pp. 113-116

[1580] RÍOS CARRATALÁ, *Románticos y provincianos ...,* pp. 74-75

nuestra, consiguiendo en no poco tiempo crearse no pocos adeptos, no sólo en la clase popular, sino también en la acomodada y entre los hombres de ciencia". La importancia que este autor daría a la doctrina espiritista es patente incluso en la *Guía del Alicantino,* publicada en 1875. Entre los lugares de interés de la ciudad de Alicante el "cronista-historiador" destaca "la sociedad espiritista o de estudios psicológicos situada en la calle Castaños, donde celebra sus sesiones".

En una obra teóricamente tan aséptica en materia ideológica como pueda ser una supuesta guía de la ciudad, también aparecen otros elementos indicativos en torno a su pensamiento religioso y político. Por ejemplo destaca la existencia de un terreno destinado al "enterramiento de los que mueren fuera del gremio católico", ubicado junto al cementerio de San Blas. Igualmente resulta muy chocante la información que proporciona sobre diversos aspectos y actividades más importantes desarrolladas por el movimiento evangélico en la ciudad: los pastores que se establecieron en la población desde 1868, el horario de los cultos o las asignaturas impartidas en la escuela protestante situada en el Barrio de San Antón. Sorprende además que Pastor de la Roca incida en "el carácter de esta misión", calificándolo como "esencialmente moral de propaganda y además completamente ajeno a toda tendencia política".

Desde el punto de vista político el cronista también hace patentes en dicha obra sus opiniones al referirse a los principales cargos del Cabildo municipal en 1875, indicando que "por mucho que interese al público conocer al personal del mismo, bien poco nos proponemos decir para su designación, a causa de la constante movilidad que de algún tiempo acá viene sufriendo el de esta Corporación, efecto del capricho discrecional de la dictadura que nos rige" [1581]. Pero si hay algo que caracteriza a este personaje son sus vaivenes ideológicos. De la misma forma que se refiere al poder municipal en términos de dictadura, como si añorara los aires de libertad eclipsados junto a la República con la restauración monárquica, alaba a esta institución en la persona de Alfonso XII, en un claro llamamiento a la estabilidad y al orden en otra de sus obras:

[1581] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Guía del Alicantino y del forastero en Alicante,* Alicante 1875, pp. 16,14, 30, 148, 162-63

"....en medio de esas apenadoras alternativas, de esos, vaivenes, siempre peligrosos, de la política en sus diversas fases, que nos han empujado al borde del abismo, cuando no en su fondo, impelidos por las ráfagas del delirio: cuantas veces, si, en esos momentos críticos de tribulación, en esos trances dolorosos, en que abrumados por el riesgo, como el náufrago que lucha desesperadamente con las embravecidas olas, hemos lanzado un grito supremo de angustia, clamando por una solución cualquiera, dotada de vitalidad propia, que restableciera y garantizara el orden, la paz que anhelamos y la libertad, armonizada con las conquistas modernas, mortalmente amenazadas por sus pretendidos tribunos, que nos lanzaban con sus perturbadoras utopías al caos de la disolución más lamentable"[1582].

En su faceta literaria realizó "no pocos trabajos, lo mismo en prosa que en verso". Desde nuestro objeto de estudio resultan especialmente interesantes las obras que dedicó a la "defensa y propagación" del espiritismo, entre las que destacaría la ya citada *Adoración o los sufrimientos en la otra vida",* escrita en 1874, un año antes de morir, y cuyas páginas "ponen de relieve las ideas religiosas sustentadas por nuestro escritor". José Milego comenta de esta obra que se trata de una "narración espiritual fantástica", en la que su autor profundiza "en las verdades de la ciencia metafísica". Es por tanto un libro "de gran importancia para quien se halle dedicado a tan escabrosos estudios, revelando, además, un trabajo de imaginación, tan difícil como profundo. Buena muestra de nuestro aserto, la tenemos en el hecho de haberse agotado, al poco tiempo de publicada la primera edición".

Su propia publicación evidencia la trascendencia del movimiento Kardeciano en el ciudad, aunque es difícil encuadrarla en el panorama literario. A pesar de constituir un alegato espiritista, *Adoración,* manifiesta nuevamente la ambigüedad ideológica de éste autor. En ella su defensa del espiritismo no implica una crítica a los ceremoniales católicos al igual que en otros de sus correligionarios. La permanencia de estos ritos es considerada por Pastor necesaria para la estabilidad social. En el siguiente extracto narra la toma de contacto del protagonista con el espiritismo pasando a integrar a una elite escogida y contrapuesta al resto del vulgo, que se manifiesta fiel a dichos ceremoniales:

[1582] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Felicitación dirigida a S.M. D. Alfonso XII por la provincia de Alicante...,* Imp. Vda. de J.J. Carratalá, Alicante, 1875. pág. 33.

"Decididamente estaba ya casi a punto de formar parte de esa legión feliz de *visionarios,* que por doquier invade el mundo inteligente y filosófico, arrollando las rancias preocupaciones rutinarias y fomentando una revolución generosa que se inauguró en el Gólgota, para salvar a la sociedad, ilustrándola y redimiéndola. Bajo la impresión de éste cúmulo de ideas, en cierto modo innatas, me retiré a mi hospedaje después de algunas horas de meditación, no se en donde. Al tránsito por unas calles, cuyo nombre no debo revelar, me encontré con el Viático que atravesaba aquellos sitios en un silencio tan solemne que generalmente inspira esa ceremonia en el pueblo esencialmente religioso como lo es España. Estos actos son de todo punto indispensables para la edificación de los corazones, cualquiera que sea su denominación y el giro que se les atribuya. El hombre rinde culto siempre a lo maravilloso: ponedlo todo al alcance de su comprensión vulgar, democratizad, por decirlo así, una idea emblemática cualquiera, desnudad en su presencia la imagen, despojándole del velo que la cubre, y descorred la púrpura que oculta el santuario.....¡desgraciada sociedad entonces!"[1583].

Aunque no fueron excesivamente abundantes sus colaboraciones en *La Revelación,* destacaron especialmente sus poemas. Concretamente en 1874 publicó "En mi Álbum" y "Paráfrasis de la "Salve", donde pretende expresar sus sentimientos religiosos. Especialmente en este último manifiesta, al igual que otros espiritistas su fe en Jesucristo. El propio título pone de manifiesto la intención del autor al utilizar la oración católica en una traducción "libre" del dogma cristiano:

"Dios te salve, Reina Pía,
Madre de misericordia,
Faro de paz y concordia
En esta mansión sombría;

Aliento, vida y dulzura,
Iris de santa esperanza,
Plácido mar en bonanza,
Tras la tormenta oscura.
Dios te salve, a ti llamamos

[1583] PASTOR DE LA ROCA, J.: *Adoración o los sufrimientos en la otra vida,* Imprenta de José Marcili, 1875, pp.13-14. En su *Guía del Alicantino,* alude al "corazón creyente y esencialmente religioso" de los alicantinos, sin referirse en ningún momento al catolicismo sino a la "civilización cristiana" y la "huella propagandística de sus progresos", en pp. 16-17. Cfr. HUERTAS LOZANO, *Revelaciones espiritistas ...,* pág 127, que se refiere precisamente al viático y a la falta de respeto que supone no descubrirse ante su paso" como uno de los signos utilizados por librepensadores y espiritistas para hacer patente su heterodoxia".

Hijos de Eva en el destierro,
Que aquí nos sirve de encierro
Donde vistes suspiramos
  Gimiendo siempre y llorando
Nuestra desoladas ánimas,
En este valle de lágrimas
Andan sin cesar y vagando.
   Ya es tiempo, Madre adorable,
Guía y abogada nuestra,
Fijad la mirada vuestra
En cuadro tan miserable;
   Y después de este ostracismo
Preséntanos a Jesús,
Fruto de ti y clara luz
Que nos salve del abismo"

En esta misma revista también llegaría a publicar sus experiencias como "médium intuitivo", poniendo de relieve una vez más su pensamiento clasista y contradictorio en torno a los ideales democráticos que defendía en algunos de sus textos. En el número del 20 de abril de 1874 aparecen dos comunicaciones "espirituales" en las que habla de la pobreza. En la primera se refiere a la necesaria resignación del pobre y su "utilidad" a la hora de alcanzar el "felicísimo fin de adelantar en el camino del infinito bien", especialmente para un hombre que "posee riquezas y las consagra a enjugar las lágrimas, a ilustrar a los adultos, a amparar huérfanas y a derramar en fin la caridad". El segundo "espíritu" que se manifiesta a través de Pastor declara que la desigualdad social, siguiendo el pensamiento liberal en su más pura esencia, depende del esfuerzo individual y también de la providencia:

"Los unos adquieren con equidad y justicia los efectos de este don de la Providencia, porque ponen los medios para ello; los otros no pueden verlos realizados, porque su inacción les hace dormir en le lecho de la desdicha así que cada cual adquiere lo que le corresponde según su proceder y virtudes: unos la pobreza, otros la riqueza, pero los más la lucha"[1584].

[1584] En junio de ese mismo año publicó dos comunicaciones más en las que hace mayor hincapié en la necesaria labor proselitista que han de acometer los espiritistas hacia aquellos que "miden la

responsabilidad de sus actos con el compás de su ignorancia”

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

CONCLUSIONES

Este trabajo se ha centrado en el estudio de la secularización, cuestión que a nuestro juicio resulta determinante para entender la historia de España en el siglo XIX y que proyecta su influencia durante parte del siglo XX. La pretendida uniformidad católica de los españoles en torno a 1868 aparece continuamente cuestionada en estas páginas, al igual que un modelo secularizador que presupone la idea de una sociedad laica, pero sometida durante siglos a un catolicismo dominador. Aunque pueda resultar pretencioso presentar unos resultados obtenidos en este sentido desde un ámbito local como explicativos de una realidad y un proceso a escala nacional, la delimitación espacial nos ha permitido explorar otros ángulos de la realidad que hasta el momento han sido menos estudiados.

A la hora de hacer balance o, más bien, una reflexión sobre la secularización en el Sexenio y su incidencia social, una de las ideas fundamentales de las páginas que anteceden es que se trata de un proyecto ambiguo en sus planteamientos, sustentado en una base mucho más plural en materia religiosa que la tradicional imagen de un pueblo ultracatólico. Tal cosa se produce, sobre todo, si tenemos en cuenta nuestras propias expectativas cuando iniciábamos esta investigación, inclinadas a encontrar actitudes contundentes o digamos más sólidas a la hora de pensar y practicar la secularización por parte de los revolucionarios septembrinos y del pueblo, como supuesto receptor de los cambios proyectados. En este sentido hay que admitir que resulta especialmente atrayente plantear una hipótesis de trabajo basada en la libertad de elección de los “socialmente invisibles”, resaltando una autonomía y una capacidad para discernir aquellos elementos incoherentes que les imponían los sistemas sociales y políticos en vigor, que quizás no existiese en realidad. El conflicto clerical/anticlerical se mostraba en un principio idóneo para realizar un seguimiento de las actitudes religiosas sobre un esquema que ofrecía la oportunidad de identificar la evolución de dos posiciones con una larga trayectoria en la historia del país. Los argumentos que apuntaban hacia una religiosidad popular inmutable y una Iglesia omnipresente

en todos los ámbitos de la vida se contraponía fácilmente a la imagen de un clero corrupto, integrante de una institución que precisaba ser reformada. En el campo de las mentalidades resultaba especialmente atrayente la militancia anticatólica rubricada por un entierro, matrimonio o ceremonia civil, actos que actuarían como mensajes lanzados en una botella para que de alguna forma aquello en lo que se creía o que parecía hermoso para algunos fuera creído o pareciese hermoso a quienes vinieran después. En el fondo, se trata de la idea de una ética laica perfectamente definida frente al catolicismo tradicional. Pero la propia investigación nos ha llevado a la búsqueda de un terreno común, capaz de conjugar ambas concepciones del mundo.

Las palabras ambigüedad, pluralidad, transición, diversidad o confusión, utilizadas a lo largo de los capítulos precedentes, aluden aparentemente a procesos o a actitudes no consolidadas. Tanto en la parte dedicada a analizar los comportamientos de los individuos ante el reto secularizador, como en aquella que incide más en las diversas fórmulas de expresión e interpretación del ideal revolucionario, esos conceptos nos remiten una la imagen de duda o indecisión a la hora de afrontar la modernización social. Pero con ellas no hemos querido cuestionar la vigencia del impulso septembrino en este sentido, sino más bien ahondar en sus diversas formulaciones.

El primer elemento que hay que considerar en esa supuesta ambigüedad ideológica a la hora de materializar el proyecto secularizador es que estamos narrando un proceso de cambio en el que lógicamente conviven formas nuevas y viejas. Un proceso con unos antecedentes, pese a la omnipresencia del catolicismo en todos los campos, que arrancan desde las Cortes de Cádiz, pero que careció de tiempo y medios para asentarse, lo cual no anula la voluntad decidida de sus impulsores a realizar transformaciones reales de la sociedad. En nuestro país la ideología revolucionaria no apareció en el escenario social de la nada, pero los largos periodos de letargo cultural impuestos por el moderantismo y la preemiencia indiscutible de la Iglesia a partir de la firma del Concordato de 1851 impidieron una articulación ideológica coherente en torno a la evolución de la secularización político-social. En este marco la revolución se concibió como instrumento de regeneración social y la secularización como una de las vías más eficaz para alcanzarla. El catolicismo

fue, pues, objeto de análisis, crítica y replanteamientos en torno a su función social, pero en general su reforma no se concibió en términos rupturistas, sino conciliadores, sobre la base de una raíz cristiana. La tensión entre tradición y progreso será patente durante todo el proceso. El blanco de la reforma secularizadora era la purificación religiosa en virtud de la erradicación de fanatismos y la interiorización de la fe. Más allá de estos dos elementos es difícil vislumbrar en el proyecto revolucionario unos objetivos unánimes.

Aunque no se puede reducir la explicación de la revolución de 1868 a un conflicto de clases, en su estudio surge inevitablemente la tentación de vincular acontecimientos y proyectos a criterios socioprofesionales. Aparece este dilema tanto si nos detenemos en los individuos y sus actos, con el matrimonio y la muerte como telón de fondo, como si hacemos hincapié en los planteamientos y las ideas de los revolucionarios. El propio ideario revolucionario entiende la secularización como un elemento genérico dentro un programa reformador, cuyo objetivo consiste en defender la libertad. Su contrapunto estaría representado por todas aquellas posiciones que propugnaban un confesionalismo a ultranza. En este esquema, la burguesía liberal alimentaba de argumentos a un pueblo ansioso de cambios y sometido durante siglos a la opresión eclesiástica. Las muestras de religiosidad popular exacerbada respondían al fanatismo fomentado por la ignorancia y la falta de educación, pero en realidad encubrían, en la mayoría de los casos, un indiferentismo religioso e incluso la increencia absoluta. Estos planteamientos responden a la instrumentalización política que desde el primer momento se hizo de la secularización. Era necesario un enfoque dicotómico de la situación social para presentarse como una alternativa de cambio. Pero como ya ha quedado patente a lo largo de este trabajo no todos los revolucionarios concebirían su aplicación de igual forma. Paralelamente a los discursos basados en dos líneas de pensamiento y acción opuestas, surgen fórmulas conciliatorias que reflejan una falta de homogeneidad a la hora concebir el proceso secularizador.

La efectividad de la religión como elemento de cohesión social, catalizador y garante de la existencia y la unidad de las instituciones es indiscutible. Desde esta perspectiva los ritos son elementos esenciales en la

pervivencia de esa cohesión. Su contribución a la formación y mantenimiento del orden, la uniformidad, regularidad, y en general, la seguridad que proporciona la aceptación de las pautas establecidas, sujetas a reglas y bajo la guía de ciertos valores, defendidos especialmente por aquellos que se consideran miembros "correctos" de la sociedad, explicaría a primera vista la existencia de actitudes religiosas distintas por parte de las elites y del pueblo. En este caso la religión actuaría como un claro referente en la lucha de clases. Esta interpretación nos introduce nuevamente en la existencia de dos horizontes, culturales, políticos y también religiosos contrapuestos, que presentan a unas clases medias-altas adscritas confesionalmente al catolicismo, que supuestamente cubría sus expectativas de estabilidad social, independientemente del mundo de las creencias, frente a unas clases populares laicas. Pero la compartimentación de las actitudes en función de la posición social no es real. La mentalidad burguesa se caracteriza por su polivalencia, siendo los contrastes en el campo de las actitudes religiosas especialmente evidentes entre la mediana y pequeña burguesía. Más que delimitar perfiles clasistas, se trataría de una cuestión de convivencia entre la imagen de orden y respetabilidad burguesa de carácter conservador, y la del revolucionario, partidario del progreso y el cambio social. Una coexistencia en la que no hay campos ni estrategias perfectamente definidas, ya que en un mismo individuo podía coincidir su amor al orden, a la revolución como catalizador de la modernización del país y a una religión ajena al aparato católico. El mayor o menor peso de estos componentes nos permite hablar de pluralismo ideológico y por tanto, religioso.

En todo proyecto regenerador se entrelazan dos planos: la teoría que proporciona la justificación para las acciones y los comportamientos prácticos derivados de la aplicación de esa teoría. Los revolucionarios fueron los encargados de plasmar teóricamente la idea de un país, de un pueblo regenerado, pero ¿quienes, o mejor dicho, cómo eran los receptores del mensaje revolucionario? Esta cuestión será otro de los argumentos que nos ayuden a interpretar la ambigüedad antes mencionada. La idea de que la sociedad española del momento no estaba suficientemente madura para asimilar la modernización mental y estructural implícita en la revolución flota en

el ambiente de 1868. Los comportamientos prácticos derivan en realidad de las normas morales y éstas estaban vertebradas por un catolicismo anclado en el tiempo y con pocas expectativas de soltar amarras. ¿Cómo podía reaccionar la sociedad ante unos cambios demasiado bruscos o totalmente ajenos a su horizonte mental? En un país considerado esencialmente católico no existían hasta el Sexenio los medios materiales ni políticos para dejar de serlo. ¿Qué ocurriría una vez que se presentan a disposición de la sociedad esos medios?. ¿Quiénes estarían interesados en utilizarlos? El poco tiempo disponible para cambiar esquemas mentales resulta clave a la hora de intentar responder a estas cuestiones. Pero también el hecho de que sólo un pequeño sector de la sociedad se mostraría más dinámico a la hora de acoger y también de difundir los cambios. Por otro lado, la opinión pública percibió estas ideas de forma tardía y confusa, sin la suficiente perspectiva para digerir y separar conceptos como laicismo o eclesiofobia. Estaríamos por tanto recortando el concepto de "proceso", cuya utilización nos remite a la existencia de un tiempo más o menos largo, a favor de un cambio más puntual impulsado por el "acontecimiento". La única fórmula que aseguraba una percepción de la modernización no traumática, sino beneficiosa para el país, era la utilización de los instrumentos de comunicación social disponibles. El lenguaje y las ceremonias católicas eran la mejor garantía de que la revolución no fuera percibida por la mayoría como algo desconcertante o destructor de la moral y las buenas costumbres tradicionales. Regenerar no era destruir. Del referente francés era necesario extractar la idea de modernidad, de cambio, de progreso y libertad, pero tamizando todos aquellos elementos que aludían a desorden y desestabilidad social. En este sentido es necesario tener en cuenta que la revolución de 1868 fue esencialmente burguesa. La mayor parte de sus impulsores no consideraban incompatible el triunfo del progreso con la religión. Si además la Iglesia ofrecía su cooperación a la hora de legitimar el proceso revolucionario, se conseguía desviar el peligro de agitación popular. Ese miedo de los "socialmente influyentes" al radicalismo también ayuda a explicar las incoherencias entre la teoría y la práctica. El catolicismo era más que una religión. Durante siglos había pautado la vida de los españoles más allá de las propias creencias religiosas. Era por tanto el instrumento idóneo para hacer

comprensible la idea regeneradora, asegurando a su vez el orden.

En el caso de los individuos adscritos a las clases medias-bajas también es difícil establecer perfiles nítidos basados en una actitud consciente o una mentalidad laica desvinculada plenamente del catolicismo tradicional. Al igual que entre la burguesía, aparecen contradicciones en su interpretación, considerando que en el periodo objeto de análisis la mayor parte de la población se encuentra desmovilizada política e ideológicamente. No existe una identidad obrera configurada como tal, pero la militancia revolucionaria y el calado del republicanismo en la ciudad son indiscutibles. Esa receptividad, unida a una pérdida de la fuerza y del atractivo de las formas y símbolos religiosos relacionados con el catolicismo de corte más tradicional -asociado a la monarquía, la corrupción clerical y a la intransigencia papal- nos ayudarían a entender la actitud de muchos de los que optaron por vivir a espaldas del ceremonial católico. De alguna manera, las argumentaciones propuestas en el discurso político conectaron con las creencias y formas de pensar de los individuos, constituyendo el ensamblaje idóneo para dotar de significación la tradicional militancia anticatólica. Los tópicos anticlericales y antieclesiásticos dejaron de ser un elemento gratuito más en la retórica revolucionaria para convertirse en una nueva manera de entender la modernidad. La ilusión promovida desde el poder de una sociedad liberada de las viejas estructuras llegó de una u otra forma a calar en la sociedad alicantina frente a quienes auguraban la imposibilidad de que se produjese esa conexión, dada la situación social del momento.

Sin embargo, tampoco se deben llevar estas justificaciones demasiado lejos. Hay que tener en cuenta el panorama social en el que se inscriben. La situación es compleja. Ya hemos señalado anteriormente el interés de la burguesía por construir una sociedad y una cultura laicas. Un interés que en muchos casos chocaría con la idea de orden, estabilidad y prestigio social como objetivo fundamental del ideario burgués frente al posible mal uso del sistema liberal por parte de la clase obrera. Por su parte la caracterización ideológica de las clases populares en el Sexenio, lejos de acercarse a una autoidentificación como grupo social con un ideario cercano al ateísmo o la irreligiosidad, con plena conciencia de su dependencia de situaciones

puramente sociales, estaba lejos de producirse. La actitud ante la religión no siempre expresa con nitidez los intereses de grupo. Más bien tendríamos un conglomerado de creencias religiosas, supersticiones ancestrales, tópicos anticlericales, escaso apego al culto católico regular, devociones y fanatismos relacionados con festividades religiosas y tradiciones. Una religiosidad que, al igual que en el caso de la burguesía, es difícil de empaquetar con la clásica ideología de clase. Nuevamente podríamos hablar de pluralidad para subrayar actitudes y formas de vivir la religión diversas en el marco del cristianismo e incluso del propio catolicismo.

La cara subjetiva de la religión no ha sido obviada en este trabajo, aunque su consideración no se ha presentado como una variable aprehensible, sino más bien como un elemento inherente a la hora de estudiar las diversas reacciones ante el fenómeno secularizador. Cualquier valoración que se realice sobre la religión, y concretamente sobre el catolicismo, no puede olvidar que se trata de una cuestión sobre la cual la masa de los fieles no participa de igual forma, ni en el pensamiento, ni en la actividad religiosa y que depende de los hombres, circunstancias, creencias o sentimientos. Es por tanto muy difícil percibir lo común a todos. Siempre que ha sido posible hemos recurrido a testimonios personales en este sentido, especialmente relacionados con individuos relevantes en la comunidad, que son los que en realidad poseían voz pública. Se ha podido constatar la complejidad que entraña el análisis de un campo en el que además de las circunstancias sociales y la capacidad de los acontecimientos históricos para variarlas, también existen elementos ligados a la privacidad que se proyectan en lo social. Se trata por tanto de intentar medir el alcance real de los confines religiosos, es decir, hasta donde llega el sentimiento religioso y donde comienza su forma de expresarse exteriormente, con los condicionantes sociales consiguientes. ¿En qué medida era el rito o la ceremonia un valor supremo de la religión para los cristianos o incluso para los propios católicos del momento? No existe ninguna fórmula aplicable a esta cuestión, quizás porque con ella tocamos la misma base de nuestro reconocimiento como consorcio humano y sus imbricaciones sociales. Desde una perspectiva teórica, capaz de separar dos visiones del mundo distintas –la que representa una confesión religiosa y la laica- quizás la

respuesta se presente satisfactoria. En el primer caso, los individuos que se declaran adscritos confesionalmente a una religión supuestamente se muestran predispuestos a acatar el modo de vida y las pautas morales considerados óptimos por esa religión. En cambio, para un laico debería ser óptimo cualquier modo de vida elegido libremente, siempre que con ello no se interfieran las elecciones de los demás. Fuera de estas formulaciones tan simples, las cosas se complican. Evidentemente la religión es algo más que la creencia del individuo en el más allá, o un paquete de normas morales que unos están dispuestos a seguir en su nombre y otros no.

La amplitud del mito cristiano también juega un papel relevante a la hora de reflexionar sobre la vertiente subjetiva de la religión. Abarca desde el extremo de un teísmo personalista y de una fe tan laizada que pretende medirse sólo con sus propias obras, hasta las antípodas de la santidad radical y el poder temporal. En este amplio abanico de posibilidades se movían muchos defensores de la revolución y adalides del progresismo septembrino, cuya educación y creencias serían determinantes a la hora de proyectar diversas fórmulas de sociedad secularizada. En este sentido la ambigüedad se convierte en pluralidad en el marco de un referente religioso común: Cristo.

Precisamente el objeto de esta tesis es componer, a partir de varias fuentes, una visión lo más global posible sobre la mentalidad religiosa de los alicantinos en un momento especialmente convulso en materia religiosa. El problema a la hora de presentar unas conclusiones determinantes reside en que, junto a las aclaraciones, también emergen nuevos interrogantes que nos acercan más al plano de la reflexión que al de la conclusión cerrada. A pesar de esto, todos los datos que nos aportan las series notariales, el registro civil y los archivos consultados, así como la prensa o la literatura, apuntan en un mismo sentido al cuestionar, desde varias perspectivas, la uniformidad religiosa atribuída tradicionalmente a la sociedad española del siglo XIX. El individuo que se presenta ante el notario para testar o la pareja que acude al registro civil para casarse no pretendían convencer, arengar, criticar o adoctrinar a nadie. Les movían intereses más personales. Aunque en estos actos podían intervenir los convecionalismos sociales, a los que en realidad está sujeto cualquier persona que viva en comunidad, se trataba de actos fundamentalmente

privados. Por tanto, más allá de la estridencia de declaraciones “anti” o “pro” sistema, ya fuera en el orden religioso o político, estas fuentes ofrecen otras variables a tener en cuenta.

Si nos centramos en los resultados obtenidos en los capítulos dedicados a la muerte y al matrimonio resalta, a vista de pájaro, el contraste entre quienes confían en su albacea todos los elementos relacionados con el funeral o aquellos que optaron por las uniones civiles, frente a quienes siguen confiando en el valor del ceremonial católico como intercesor y legitimador a la hora de morirse o de casarse. Pese a la evidente mayoría de individuos que depositaron sus expectativas religiosas en los cauces tradicionales que ofrecía el catolicismo, resulta muy llamativa la cantidad de aquellos que en ambos casos eligieron otras vías a la hora rubricar estas dos facetas tan importantes de la vida. Sin entrar en las causas que empujarían en cada caso hacia un matrimonio civil o a elegir un funeral ajeno a la pompa y a los instrumentos que ofrecía el catolicismo para catapultar al finado directamente al cielo, resulta evidente que las cifras cuestionan la supuesta homogeneidad católica vigente.

Incluso si realizamos un análisis más detenido, las pequeñas fisuras que representan casos concretos pueden ser indicio de otros modelos o corrientes de pensamiento algo más comprometidas y críticas con el catolicismo, aunque parezca un contrasentido, sin criticarlo explícitamente. En este apartado ya no hablamos de datos sino de individuos. Son esos mensajes en una botella de personajes que sin renunciar necesariamente al referente religioso descartan cimentar el carácter absoluto de una ética a partir de principios metafísicos o a través de imperativos categóricos universalmente válidos que representa el catolicismo. Con actos que atañen a su propia vida personal testimonian una actitud e incluso unas determinadas expectativas de cambio social.

Las alusiones al concepto de moral, especialmente cuando aparece asociado al catolicismo, transmiten la imagen de inmutabilidad. Pero las reglas y normas que dicta la moral son siempre relativas, pues son proclives a adaptarse a los cambios que se producen en el tiempo, en el espacio y en las costumbres de los hombres. En el Sexenio, los revolucionarios reivindicaron un cambio en la moral y en las costumbres en virtud del advenimiento del progreso y la modernidad. En gran cantidad de los diagnoticos realizados sobre los

males y el atraso que afectaban al país, el catolicismo aparece como uno de los causantes más directos. Pero en los reiterados planteamientos que apuntaban hacia una transformación de los valores vigentes no se identifican alternativas claras para sustituirla. Casi todos ellos se movían en un difuso humanismo fundamentado en el mito del cristianismo primitivo puro alejado de todas las "adherencias" que fueron acumulándose a lo largo de los siglos. Son varias las facetas en torno a las cuales surgieron propuestas de una transformación moral en los valores y en las costumbres populares. Desde los signos más externos que afectaban a la festividades, hasta la idea de una nueva educación para el pueblo, los escritos de la época presentan una gran variedad de miras a la hora de focalizar la modernización y su incidencia sobre la moral. Tampoco en este campo, que trasciende el ámbito individual de las mentalidades para centrarse en las pautas de conducta social, se aprecia una apuesta clara por el laicismo. El optimismo revolucionario tendía a dar por sentada una modernización proyectada en todos estos aspectos. Era moderno un país que no centraba sus conmemoraciones en las procesiones. También lo era aquel en el cual su clero estaba dispuesto a dialogar sobre una vía intermedia capaz de cohonestar razón y fe, al igual como ocurría en otros países europeos. Igualmente podría abrir definitivamente las puertas del progreso si conseguía erradicar el comercio de esclavos y renunciar a la pena capital como castigo para el delincuencia. Y si junto a todas estas metas lograba estructurar un sistema educativo capaz de transmitir al pueblo los últimos avances científicos y los nuevos valores políticos basados en la liberalismo y la democracia habría encontrado definitivamente su lugar entre las naciones más adelantadas del mundo. La diversidad a la hora de plantear el alcance de estos proyectos, la falta de tiempo y medios materiales para secundarlos, así como el clima de inestabilidad política presente durante los seis años de experiencia revolucionaria ralentizarían espectativas y resultados, ofreciendo la imagen de una falta de coherencia entre una teoría montada sobre una realidad virtual y su puesta en práctica.

El análisis del movimiento espiritista en la ciudad permite observar otra perspectiva del proceso secularizador septembrino y su incapacidad para pasar de los grandes ideales de orden general a la resolución de cuestiones

complejas de las que emergen conflictos de valores en el ámbito de los propios ideales. Su fe en el progreso y en el cientifismo lo alinearon directamente con el proyecto de cambio revolucionario, pero su amplitud de miras y una doctrina sustentada en el contacto con el mundo espiritual le restaron credibilidad entre una parte de la burguesía progresista, al tiempo que lo convertían en foco de atracción para las clases populares, que vieron en el movimiento una justificación a muchas creencias ancestrales y sincréticas que aunaban magia, religión y superstición. Ni las controversias con la Iglesia católica, ni las disputas científicas con materialistas, ni su pretendida asimilación a un movimiento filosófico de gran calado social conseguirían arrancar una visión del espiritismo como mera superchería practicada por unos locos excéntricos. Aunque los representantes de esta corriente de pensamiento, republicanos en su mayoría, reivindicaban para sí un espacio propio en la modernidad, en la misma línea que otros progresistas, su escasa vertebración y contundencia a la hora de acotar objetivos les relegarían a un plano secundario en la conducción del proceso secularizador. Con un talante tolerante como bandera, los espiritistas intentaron llegar a todos los estratos de la sociedad, construyendo un marco doctrinal muy amplio en el que cabían elementos procedentes del catolicismo, protestantismo o el krausismo. A través de esta diversidad, el espiritismo abría teóricamente sus puertas a todos los sectores de la sociedad. Pero hay que tener en cuenta que sus principales impulsores eran burgueses, amantes de la revolución, pero también del orden. Al compás de los acontecimientos políticos la sombra del radicalismo popular atenuaría sus expectativas reformistas en pos de una mayor moderación. Como reflejan muchos de sus escritos, quizás el mensaje espiritista era extemporáneo a una sociedad demasiado ignorante para comprenderlo.

Aparentemente la disolución de las Cortes por las tropas del general Pavía cerró de golpe las puertas al proceso secularizador. La Constitución de 1876 sancionaría una situación de privilegio perdida por la Iglesia durante la revolución. Nuevamente podría ostentar la hegemonía espiritual y cultural del país. Pero los triunfos en las mentalidades siempre resultan relativos. Ni la "Gloriosa" consiguió en seis años desacralizar totalmente la sociedad, encauzándola hacia la modernidad, ni tampoco la Iglesia logró borrar, a partir

de 1874, los avances secularizadores acometidos durante el periodo. En el plano local, el viraje del Ayuntamiento en materia de festividades o el traspaso del cementerio al cabildo eclesiástico reflejan el alcance de la nueva situación. En la superficie la sociedad recuperaba la esencia de un catolicismo amenazado por el embate revolucionario. Pero en el fondo el potencial secularizador seguía latente, como evidencia la prensa republicana y librepensadora posterior al objeto de estudio, los datos del registro civil o los testamentos. En ninguno de estos campos se perciben rupturas que expresen cambios bruscos en la mentalidad.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

FUENTES DE DOCUMENTACIÓN Y BIBLIOGRAFÍA

1.-FUENTES INÉDITAS

ARCHIVO DE LA DIPUTACIÓN DE ALICANTE (A.D.P.A.)
Sección Beneficencia (Correspondencia)

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (A.H.N.)
Mº. Interior-Serie-A.
Mº. Interior-Serie- General

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL (A.H.P)
Protocolos notariales

ARCHIVO MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES (A.M.A.E)
Sección de la Embajada de España cerca de la Santa Sede

ARCHIVO MUNICIPAL DE ALICANTE (A.M.A.)
Libros de Cabildos
Correspondencia
Fiestas

ARCHIVO MUNICIPAL DE ELCHE (A.M.E.)

I. Tesoro Histórico de Pedro Ibarra

ARCHIVO MUNICIPAL DE ORIHUELA (A.M.O.)
Registro Civil

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO (A.S.V.)
Fondo Archivo Nunciatura de Madrid

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

REGISTRO CIVIL DE ALICANTE (R.C.)
Libros de matrimonios

2.-libros y folletos de la época y obras con valor documental

ANÓNIMO: *El Espiritismo. Fundamentos especiales de esa doctrina y nueva secta: Juicios sobre ella: controversia espiritista y sus resultados prácticos*. Madrid, 1869.

ARENAL, C.: *Artículos sobre beneficencia y prisiones,* t. XXI, Victoriano Suárez Madrid, 1890
-*Estudios penitenciarios,* Madrid, 1877
-*La beneficencia, la Filantropía y la caridad,* Imp. Colegio de sordomudos y de ciegos, 1861
- *El visitador del pobre,* en *Obras Completas,* Vol. I, Victoriano Suárez, Madrid, 1901-1902.
- *Estudios Penitenciarios,* Madrid, 1877.

AUSÓ MONZÓ, M.: *La Homeopatía. Colección de artículos publicados en el períodico El Graduador, en contestación a los que D.Ricardo Fajarnés y D. Matías Doménech insertaron en los diarios El Eco de la provincia y La Unión Democrática*, imprenta de D.José Marcili, Alicante, 1881.

BARCIA, R.: *Cartas a su Santidad Pio Nono, precedidas por una carta que desde el otro mundo envían a su Santidad los masones Monti y Tognetti,* Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1869.
-*Confesiones,* Madrid, 1872.
-*El Evangelio del pueblo,* Imprenta Manuel Galiano, Madrid, 1868.
-*Teoría del Infierno o la Ley de la Vida,* Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1869.

BLASCO IBAÑEZ, V.: *Historia de la revolución española,* Barcelona, 1891

CAMPOS VASALLO, R.: “El Negrero”, “A la abolición de la esclavitud”, “La noche en el Calvario”, en *Mi Album,* Imp. Viuda de Juan J. Carratalá, Alicante, 1870.

CLAVEL Y BOSH, T.: “El sueño”, “Deicidio”, “El mundo tiembla” y “La resurrección”, “A una loca”, en *Poesías,* Imprenta de Rafael Jordá, Alicante, 1873.

DE ALBA, J.: *La Cruz Roja en Alicante*, Madrid, 1873.

DE LOMA Y CORRADI, B.: *Entrada en España de la Reina Mª Victoria,* Imprenta de José Gossart, 1871.

DOMINGO SOLER, A.: *Consejos de Ultratumba. Historia de dos almas,* Maucci, Barcelona, 1910.

FERNÁNDEZ BREMÓN, J.: *Los espíritus. Juguete Cómico en un acto y en prosa*. Madrid 1874.

GARRIDO, F.: *La Restauración Teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros, días,* Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1879.
-*Viajes del chino Dagar-li-kao por los países bárbaros de Europa, España, Francia, Inglaterra y otros. Traducido del chino al castellano por el ermitaño de las Peñuelas*, Imp. Juan Ingesta, Madrid, 1883.
-*¡Pobres Jesuitas!. Origen, doctrinas, máximas, privilegios y vicisitudes de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días, sacada de la «Monita Secreta» o Instrucciones ocultas de los jesuitas por primera vez publicadas en castellano,* Imp. Calle de Mendizábal, 22, Madrid, 1881.

GÜELL Y MERCADER,J. *El matrimonio civil según se practica en la ciudad de*

Reus. Guía y formulario para la celebración de este acto tan importante, Imprenta de Francisco Vidiella, Reus, 1869

GISBERT BALLESTEROS , E.: *História de Orihuela,* t. III, Imprenta Cornelio Payá, Orihuela 1903.

HARMSEN, A.: *Ensayos literarios,* Imprenta de la viuda de Juan J. Carratalá, Alicante, 1870.

HUERTAS LOZANO, J.: *Revelaciones espiritistas y masónicas. ¡Yo he sido impío!,* Imp. San Francisco de Sales, Madrid, 1892.

HURTADO, A.: *El Wals de Venzano. Comedia original en tres actos y en verso*. Imp. de José Rodríguez, Madrid, 1872.

IBARRA RUÍZ, P.: *Ramón Lagier, Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del «Buenaventura»*, Imp. Francisco Fernández Díaz, Elche, 1901.

JOVER, N.C.: *Las amarguras de un rey,* Imprenta de *El Comercio,* Alicante, 1868
-*Las fragatas insurrectas y el bombardeo de Alicante. Reseña de los sucesos ocurridos en esta ciudad, desde el 20 de julio de 1873 hasta el 31 de octubre del mismo año,* Imp. Gossart y Seva, 1873
-*Reseña histórica de la ciuadad de Alicante,* Alicante, 1863

LLOFRIU Y SAGRERA, E.: *Castigo del Cielo,* Imp. Galería Literaria, Madrid, 1872.
-*Gloria, Dinero y Mujer,* t. II, Imp. Galería Literaria, Madrid, 1872.
-*Insurrección federal en 1873. Sus causas y consecuencias. Sus misterios políticos y sociales. Sus hombres. Sus dramas y horrores, con todos los detalles. Narración imparcial escrita para todos los partidos, Imp. Murcia y Martí,* 2 vols., Madrid, *1873.* .
-*La mujer de Alicante,* en *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas,*

Madrid, 1872-76.
-*El Insurrecto cubano. Drama en tres actos y dos cuadros, original y en verso,* Imp. J. López, Madrid, 1872

MAISONNAVE, E. en *Memoria de la Sociedad Círculo de Artesanos, leída en la Junta General del día 4 de diciembre bajo la presidencia de D. Manuel Ausó, por el secretario D. Eleuterio Maisonave,* Imp. J. Marcili, Alicante, 1864.

MANERO, E.: *Estudios sobre la topografía médica de Alicante,* Carratalá y Gadea, 1883, Alicante.

MILEGO, J.M. y GALDÓ LÓPEZ A.: *Alicantinos Ilustres. Apuntes biográficos,* Imprenta de *El Graduador*, Alicante, 1907.

PALANCA Y ROCA, F.: *¡Valencianos con honra!,* Valencia, 1869-1870.

PASTOR DE LA ROCA, P.: *Guía del Alicantino y del forastero en Alicante,* Alicante, 1875.
-*Viaje a Alicante de SS. MM. Amadeo I y Mª de la Victoria en marzo de 1871*, Imprenta de la viuda de Juan José Carratalá, Alicante, 1871.
-*Adoración o los sufrimientos en la otra vida*, Imprenta de José Marcili, 1875.
-*Felicitación dirigida a S.M. D. Alfonso XII por la provincia de Alicante ...*, Imprenta de la viuda de Juan José Carratalá, Alicante, 1875.
-*La llave de oro o los orientales. Novela histórico-original caballeresca,* Imp. de José Marcili, 1848
-*La República Roja o los obreros de París (1848). Novela político-social contemporánea, escrita, en vista de datos auténticos y originales,* Imp. de José Marcili, Alicante, 1849
-*Guía del alicantino y del forastero en Alicante*, Imp. J. Marcili, Alicante, 1875

REVILLA, M.: *Historia y defensa de la Declaración de la Prensa Republica,* Imp. de *La Discusión,* Madrid, 1870.

RICO Y AMAT, J.: *El Infierno con honra.* Zarzuela bufo-político-social. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1870.

RICO GARCIA, M.: *Ensayo biográfico y bibliográfico de escritores de Alicante y su provincia. Con una carta prólogo de D. Roque Chabas,* Alicante, 1888

ROCA TOGORES Y SARAVIA, J.: *Guía de Alicante. Manual del Alicantino y del forastero,* Alicante, 1882

RODRIGUEZ SOLÍS, E.: *Historia del partido republicano español. De sus propagandistas, de sus tribunos, de sus héroes y sus mártires,* Imp. de F. Cao y Domingo de Val, Madrid, 1892

SÁIZ, C.: *La Revolución del 68 y la cultura femenina (Apuntes del natural). Un Episodio nacional que no escribió Pérez Galdós,* Victoriano Suárez, 1929

SAN MARTÍN, A.: *El siglo del can-can.* Imprenta de la Galería Literaria, Madrid, 1872.

SEGUR, MONSEÑOR DE: *La gran cuestión del día. La Libertad,* Madrid, 1869.

SOTO, B.: *El Incrédulo conducido a la fe por la razón. Cartas de dos filósofos sobre puntos de religión*, Madrid, 1853.

VALCARCEL, A.: *Sistema de Gobierno Republicano Democrático Federal,* Im. José Noguera, Madrid, 1869.

VILA Y BLANCO, J.: *La Ermita del Santísimo Sacramento de nuestra señora del rosario en la Pedrera*, José Marcili Oliver, Alicante, 1873.

VILARRASA, E.M., y GATELL, J.J.: *Historia de la revolución de septiembre, sus causas, sus personajes, sus doctrinas, sus episodios y sus resultados,* Imp. y Lib. Religiosa y científica del heredero de Pablo Riera, Barcelona, 1875.

VIRAVENS PASTOR, R.: *Crónica de la muy ilustre y siempre fiel Ciudad de Alicante,* Alicante, 1876.

ZOZAYA, A.: *La crisis religiosa,* Imp. de R. Angulo, Madrid, 1891

3.-PUBLICACIONES PERIÓDICAS

-*Boletín Oficial de la Provincia de Alicante,* 1868-1874
-*Album literario,* Alicante,1863
-*El* Alerta, Alicante,1868
-*El Ateneo,* 1896
-*El Comercio de Alicante,* 1868-1869
-*El* Constitucional, Alicante, 1872-1877
-*El Correo de España,* Alicante, 1869
-*El Demócrata* (Villena), 1891
-*El Eco de* Alicante, Alicante, 1869-1871
-*El Eco de la Provincia,* 1879-1891
-*El Graduador,* 1876-1890
- *El Independiente,* Alicante, 1873
- *El Municipio,* Alicante, 1872-1873
-*El Nuevo Municipio,* Alicante, 1873
-*El Pollo,* Alicante, 1869
-*Fígaro,* Alicante, 1865-1868
-*La Gorda* (Madrid), 1868
-*La Patria,* 1891
-*La República Española,* Alicante,1870
-*La* Revelacion, Alicante, 1872-1896
-*La Revolucion,* Alicante,1868-1870
-*El Semanario Católico, 1871-1887*
-*La Tertulia,* Alicante, 1872-1873

-*La Unión Democrática* 1879-1881
-*Los Descamisados* (Madrid), 1873
-*Revista de Instrucción pública,* 1866-1869

4.-MONOGRAFÍAS Y TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN

ABASCAL Y SAINZ DE LA MAZA, J. R.: *Espiritistas andaluces en el siglo XIX*, Muñoz Moya y Montraveta editores, Brenes (Sevilla), 1990.

ABELLÁN, J..L. (ed.): *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria. El problema del catolicismo liberal,* Castalia, Madrid, 1975.
-*Historia del Pensamiento Español de Séneca a nuestros días,* Espasa, Madrid, 1996.

ACQUAVIVA, S.S.: "Análisis sociológico del ateísmo", en *El Ateísmo contemporáneo,* t. I, *El Ateísmo en la vida y en la cultura contemporánea,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.
-ACQUAVIVA, S., GUIZZARDI, G. (eds.): *La secolarizzacione,* Bolonia, 1973

AGULHON, M. : « Introduction. La sociabilité est-elle objet d' histoire? » en FRANÇOIS, E. : *Sociabilité et Societé Bourgeoise en France, en Alemagne, et en Suisse, 1750-1850*, Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986.
- "Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIXe, siècle », en POUJOL, C. et LABOURIE R. (dir) : *Les cultures populaires. Permanences et emergences des cultures minoritaires locals, ethniques, socials et religieuses,* INEP, Privar, Paris, Toulouse, 1979.
- *Ethnologie et politique dans la France contemporaine,* en *Histoire Vagabonde,* Vol. I, Gallimard, Paris, 1988
-*Le cercle dans la France Bourgeoise, 1810-1848. Etude d'une mutation de sociabilité,* Librairie Armand Colin, Paris, 1977

ALMUIÑA, C.: “Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonónica”, en VVAA.: *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea,* El Escorial, 1981.

ALTAMIRA, R.: “Prólogo” en THIERS, A.: *Historia de la Revolución Francesa,* Petronio, Barcelona, 1973.
- *Ideario Político,* Prometeo, Germanías, Valencia, 1921.

ÁLVAREZ JUNCO, J.: “Cultura popular y protesta política”, en *Pueblo, Movimiento obrero y cultura en la España Contemporánea, Culturas populares, culturas obreras en España entre 1840 y 1936,* PUV, Saint-Denis, 1990
-“Racionalismo, Romanticismo y Moralismo en la cultura republicana de comienzos de siglo” en *Clases populares, cultura y educación* (Coloquio Hispano-francés, Madrid, 15-17 de junio de 1987), Madrid, 1989.
-*Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Taurus, Madrid, 2001.

ÁLVAREZ LÁZARO, P.F.: *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración*, UPCO, Madrid, 1985.
-“Institución del librepensamiento en España”, en *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea,* UPCO, Madrid, 1996

ÁLVAREZ TARDÍO, M.: Dieu et liberté : la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos”, en *Historia y política,* num. 3, 2000/1.

ÁLVAREZ VILLAMIL, V. y LLOPIS, R.: *Cartas de conspiradores. La Revolución de septiembre. De la emigración al poder,* Espasa Calpe, Madrid, 1929

ANDRES GALLEGO J.: *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España,* Espasa Calpe, Madrid, 1984.

APARICI DÍAZ, A.: *Historia y raíces de los Bautistas en Alicante,* Primera Iglesia Evangélica Bautista de Alicante, Alicante, 1992.
-*Escuela Modelo de Alicante, 1897-1997,* Alicante, 1997

ARAGONÉS VIDAL, S.: *La Revolución de Septiembre y el «Diario de Reus»,* Reus, 1969

ARANGUREN, J.L.: *La crisis del catolicismo,* Alianza Editorial, Madrid, 1970.
-*Moral y Sociedad. Introducción a la moral española del siglo XIX,* Taurus, Madrid, 1989.

ARBELOA, V.M.: "Cien años de libertad religiosa", en *Revista de Derecho canónico,* Instituto San Raimundo Peñafort, CSIC., Vol. XXIV, nº.68, Madrid, 1968

ARIÉS, P.: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1984.

ARTOLA, M.: "El siglo XIX, un balance político", en GORTAZAR, G. (ed.): *nación y stado en la España liberal, Noesis,* Madrid, 1994

AUBERT, R.: "Pío IX y su época" en FLICHE, A. y MARTÍN, V.: *Historia de la Iglesia,* Vol. XXIV, EDICEP, Valencia, 1974
AVELINO DE LA PINEDA, J.: *El Problema de la Religión,* Síntesis, Madrid, 1998.

AVILÉS FARRE: "Fuentes literarias e Historia Social" en *Studia Histórica*, Vol. VI-VII, Universidad de Salamanca, 1990.

AZNAR GIL, R.: "Los obispos españoles ante la ley de matrimonio civil de 1870", en *Il Diritto Ecclesiastico,* nº.1,Giuffrè, Roma, 1990
BARBASTRO GIL, L.: *Revolución liberal y Reacción. 1808-1833. Protagonismo ideológico del clero en la sociedad valenciana*. Caja de Ahorros de Alicante, Alicante, 1987.

BARROS, C.: "Historia de las mentalidades: posibilidades actuales", en *Problemas actuales de la Historia*, Universidad de Salamanca, 1993.

BAUBEROT, J.: “Laïcité, laïcisatión, sécularisation” en DIERKENS, A. (eds.): *Problemes d’ histoire des Religions,* nº 5, Institud d’etude des religions et de la laïcité, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1994.

BERGER, P.: *Para una Teoría sociológica de la Religión*. Kairós, Barcelona, 1981.

BETTINI, A.B.: *La indisolubilidad,* Editorial Complutense, Madrid, 1996

BOTTI, A.: *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento,* Morcelliana, Brescia, 1987

BOZAL,V.: *Juntas Revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868,* Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1968

BROTELL, J.F. *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX,* Pirámide, Madrid, 1993.

BUENO, G.: “La influencia de la religión en la España Democrática”, en SÁDABA, J.: *La influencia de la religión en la Sociedad española,* Prodhufi, Madrid, 1994.

BURKE, P.: “Obertura. La nueva historia, su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

CAFFIERO, M.: “Profezia, apocalisse e milenio nell’ Italia rivoluzionaria”en *Cristianesimo nella storia,* Instituto per le scienze religiose, Bologna, 1989, X/2, giugno.

CALLAHAN, W. J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*.

CAMPELL, C.: *Hacia una sociología de la irreligión,* Tecnos, Madrid, 1977

CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: “El problema religioso en España Contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal”, en *Ayer,* nº, 39, Madrid, 2000

CARASA SOTO, P.: *Pauperismo y Revolución burguesa (Burgos, 1750-1900),* Universidad de Valladolid, 1987.

CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y Revolución en España. Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita,* Eunsa, Pamplona, 1979.
CÁRCEL ORTÍ, V.: *La Iglesia en la España Contemporánea (1808-1975),* t. V de *Historia de la Iglesia en España,* Madrid, 1979

CARLOS RADICH, Mª.: “Formas de organizaçao politica: sociedades patrióticas e clubes políticos. 1820-1836, en HALPERN M.; FÁTIMA, M.; FERREIRA, M.; SERRA J. (coords.): *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. I, Sa da Costa Editora, Lisboa, 1982.

CARO BAROJA, J.: *Introducción a una Historia Contemporánea del Anticlericalismo Español,* Istmo, Madrid, 1980.
– *Las formas complejas de la vida religiosa,* Akal, Madrid, 1978.

CARRIÓN OLMOS, S.: *Historia y futuro del matrimonio civil en España,* Edersa, Jaen, 1977

CASTELLS, I.: “La Revolución Francesa: Jacobinos y Jacobinismo”, en ROURAM L, y CASTELLS (eds.), *Revolución y Democracia. El jacobinismo europeo*, Orto, Madrid, 1995.

CASTRO ALFÍN, D.: “Agitación y orden en la Restauración. ¿Fin del ciclo revolucionario?”, en *Historia Social,* Centro de la UNED., Valencia, 1988.
- “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en PÉREZ LEDESMA, M.: *Cultura y movilización en la España Contemporánea,* Alianza Editorial, Madrid, 1997.
-“La indefinida secularización de la España Isabelina. Ni Estado laico ni

sociedad profana", SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.

CATROGA, F. : « O livre-pensamiento contra Igreja : A evoluçao do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista de Historia das Ideias,* Vol. 22, Coimbra, 2001.

CHADWIC, O.: *Società e Pensiero laico. Le radici della secolarizzacione nella mentalità europea dell' ottocento,* Società Editrice Internacionale, Torino, 1989

CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación,* Gedisa, Barcelona, 1995

CHAUNU, P.: *La mort a Paris, 16, 17, 18 siècles*, Fayard, Paris, 1984.

CIEZA GARCÍA, J.A.: *Mentalidad Social y modelos educativos. La imagen de la infancia, la familia y la escuela a través de los textos literarios (1900-1930),* Universoidad de Salamanca, 1989

COSSÍO, M.B.: *La enseñanza primaria en España,* Madrid, 1897.

CRUZ, R. Y PÉREZ LEDASMA, M.: *Cultura y Movilización en la España Contemporánea*, Alicanza Editorial, Madrid, 1997.

CUENCA TORIBIO, J.M.: "Un posible punto de partida para el análisis de una cuestión clave de la Historia Española Contemporánea: el anticlericalismo", en FERRER BENIMELI (coord.).: *Masonería, política y sociedad,* t.II, Zaragoza, 1989.

-*Relaciones Iglesia-Estado en la España Contemporánea (1833-1985),* Alhambra, Madrid, 1985.

- *La Iglesia española ante la revolución liberal,* Madrid, 1971.

-"Iglesia y Estado en la España Contemporánea (1789-1914), *Ius Canonicum,* Vol. X, 1970

D´ALZINA GUILLERMETY, C.: *Evolución y desarrollo del autonomismo puertorriqueño. Siglo XIX,* San Juan, Puerto Rico, 1995.

DE LA CUEVA MERINO, J.: "La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española", en RUEDA, G. (ed.). *Doce Estudios de Historiografía Contemporánea,* Pub. Universidad de Cantabria, 1991.
-"Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil" en SUAREZ CORTINA (Ed.) *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.

DE LA FUENTE MONGE, G.: "El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869", en *Ayer,* num. 44, Marcial Pons, Madrid, 2002
-*Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal,* Marcial Pons, Madrid, 2000.

DE PUELLES BENÍTEZ, M.: "Secularización y enseñanza en España (1874-1917)", en VERGARA CIORDIA, J.: *Estudios sobre la secularización docente en España,* UNED, Madrid, 1997.

DE ROSA, G.: *Storia dell' Italia Religiosa.* Vol 3, L'Età contemporanea, Laterza, Bari, 1995.

DELGADO, BUENAVENTURA: "La septembrina y la Institución libre de enseñanza", en VEGARA, J.: *Estudios sobre la secularización docente en España,* UNED, Madrid, 1997.

DELGADO RUÍZ, M.: "Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939", en CRUZ, R. (ed.) *El Anticlericalismo,* en *Ayer* nº27*,* Marcial Pons, Madrid
-*Las palabras de otro hombre,* Muchnick Editores, Barcelona, 1993.

DÍAZ, P.: "Los mártires de la libertad", en "El siglo XIX en Alicante". *Canelobre,*

nº43, 2000-2001 Instituto Juan Gil Albert, Alicante.
DÍAZ MARÍN, P. Y FERNÁNDEZ CABELLO, J.A.: *Los Mártires de la Libertad (La revolución de 1844 en Alicante),* Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, Alicante, 1992

DIEZ BORQUE, J.Mª.: *Historia de la Literatura Española (III),* siglos XVIII-XX, Taurus, Madrid, 1982

DÍEZ RODRÍGUEZ, F.: *La Sociedad desasistida. El sistema benéfico asistencial en la Valencia del siglo XIX,* Diputación de Valencia, Valencia, 1993.

DROCHON, PAUL: "Une curé «liberal» sous la Revolution de 1868: Don José García Mora", LIDA, C.E. y ZAVALA, I. M.: *La Revolución de 1868. Historia, Pensamiento y Literatura,* Las Americas publishing, New York, 1970.

DUARTE A. y GABRIEL, P.: "¿Una sola cultura republicana ochocentista en España?", en *Ayer*, nº39, Marcial Pons, Madrid, 2000.

DUMONS, B. y POLLET, G.: "Enterrament civil et anticléricalisme à Lyon sous la Toisième République (1870-1914), en *Revue d'histoire moderne et contempore,* Société d'histoire moderne et contemporaine, T.XXXVII, Paris, 1990.

DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Akal, Madrid, 1992.

EIRAS ROEL, A. :"La Documentación de Protocolos Notariales en la reciente historiografía modernista". *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols,.* Barcelona, 1980.

ELORZA, A.: "La cultura de la revuelta en el siglo XIX español", en *Pueblo, Movimiento obrero y cultura de la España Contemporánea. Culturas populares,*

culturas obreras en España entre 1840 y 1936, PUV, Saint-Denis, 1990.

ESTEVE GONZÁLEZ, M.A.: *La enseñanza en Alicante durante el siglo XIX,* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1991.

FERNÁNDEZ-CORDERO AZORÍN, C.: "El anticlericalismo de los republicanos federales de Alicante (1868-1869), en LA PARRA, E. y PRADELLS, J.: *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX),* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1992.
-"El sexenio revolucionario (1868-1874). *Historia de la Provincia de Alicante,* Vol. V, Alicante, 1985.

FERNÁNDEZ LAGUNILLA, M.: *Aportación al estudio semántico del léxico político: el vocabulario de los republicanos*, Helmult Buske Verlag Hamburg, 1985.

FUENTES, J. F.: "La invención del pueblo. El mito del pueblo en el siglo XIX español", en *Claves de Razón Práctica,* num. 103.
FUENTES, J.F. y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J.: "The concept of Revolution in Nineteenth-Century Spain", en *The European Legacy,* Vol. 5, Num. 3, 2000.

GABRIEL, P.: "Insurrección y política. El republicanismo ochocentista en Cataluña", en TOWNSON, N. (Ed.): *El Republicanismo en España (1830-1977),* Madrid 1994.

GARCÍA, R.: *Martín Lutero. Un fraile hambriento,* BAC, Madrid, 1973

GARCÍA CÁRCEL, R.: "La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen", *La Documentación Notarial y la Historia,* Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada, T. II, Universidad de Santiago de Compostela, 1984.

GARCÍA DE CORTAZAR, J.A.: "Miguel Artola y los ámbitos de nuestro Mester: Historia universal, Historia nacional, Historia regional", en *Revista Internacional*

de Sociología, num, 47, Madrid, 1989.

GARCÍA DE LA CONCHA, V.: *Historia de la Literatura española.* Siglo XIX (I), Espasa Calpe, Madrid, 1997

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.: "Mutaciones y pervivencias seculares. Mantenimiento de los ritos mortuorios durante el siglo XIX", Comunicación presentada al *2º Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea.*
-*Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1996.

GARÍN URIONABARREBECHEA, P.: *Legislación de la Iglesia católica. Teología-Derecho y Derecho matrimonial canónico,* Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

GUEERTZ, C.: *Conocimiento local: ensayo sobre la interpretación de las culturas,* Paidos, Barcelona, 1994

GINER, S. y SARASA, S.: "Religión y modernidad en España", en DÍAZ-SALAZAR, R. y GINER, S. (eds.):*Religión y Sociedad en España,* CIS, Madrid, 1993.
GINER, S.: "La religión civil", en DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.): *Formas modernas de religión,* Alianza Universidad, Madrid, 1994.

GÓMEZ MOLLEDA, D.: *Los reformadores de la España Contemporánea*, CSIC, Madrid, 1966.

GÓMEZ-HERAS, J.M.: *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religiosos de Lutero a Nietzsche,* Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986.

GONZÁLEZ CASTAÑEDA, T.: "La revolución de 1868 en 110 municipios

españoles. Proceso de formación y obra de las Junta revolucionarias, desde el 19 de septiembre hasta el 31 de octubre", en *Revista de Historia Contemporánea,* Universidad de Sevilla, nº.3, 1984

GONZÁLEZ CRUZ, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración,* Diputación de Huelva, 1993.

GUEREÑA, J.L.: "El tiempo de la prostitución reglamentada. Madrid (1847-1909)", *El Trabajo de las mujeres. Pasado y Presente.* (Actas del Congreso Internacional del Seminario de Estudios Interdisciplinarios de la mujer), t. II, Diputación Provincial de Málaga, 1996.
-"La sociabilidad en la España Contemporánea", en VV.AA.: *Sociabilidad fin de siglo. Espacios asociativos en torno a 1898*, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999.
-"Los orígenes de la reglamentación de la prostitución en la España contemporánea. De la propuesta de Cabarrús (1792) al Reglamento de Madrid (1847)", en *Dynamis,* Vol. 15, Granada, 1995.
-"Demande populaire d'education et réforme sociale", en *Clases populares, cultura, educación. Siglos XIX-XX,* Casa Velázquez, UNED, Madrid, 1989
-"Prácticas culturales de las clases populares en la España contemporánea", en BARRULL PELEGRÍ, J. i BOTARGUES PALASÍ, M. (ed.): *Història de la cultura: Producció cultural i consum social* , Institut d' Estudis Ilerdencs, Lleida, 2000

GUTIERREZ LLORET, R.A. "El conservadurismo republicano en la crisis de la 1ª República: Eleuterio Maisonnave y la reorganización de la Milicia Nacional", *Investigaciones Históricas,* num. 14, Universidad de Valladolid, 1994.
-" Sociabilidad política, propaganda y cultura tras la revolución de 1868. Los clubes republicanos en el Sexenio Democrático", en *Ayer*, nº44, 2001.
-"Republicanismo y clase obrera en el Sur del País Valencia durante el Sexenio Democrático", en V.V.A.A.: *Revolució i Socialisme.* Col.loqui Internacional 14-15-16, Vol. II, Barcelona, 1989.
-"Federal o Unitaria. Propaganda y debate en los orígenes de la Prensa Republicana (Alicante, 1868-1870), *Anales de Historia Contemporánea* nº11,

Universidad de Alicante, 1995.
-*Republicanismo en Alicante durante la restauración, (1875-1895),* Ayuntamiento de Alicante, 1989.
-"Republicanismo y masonería en el Alicante de la Restauración" en FERRER BENIMELI, J.A. (Coord.), *Masonería, Revolución y Reacción*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, T. II
-*Republicanos y Liberales. La Revolución de 1868 y la Iª. República en Alicante,* Instituto Juan Gil-Albert, Alicante, 1985

HEERS, J.: *Carnavales y Fiestas de locos,* Península, Barcelona, 1988.

HELLER, A.: *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994.

HIBBS-LISSORGES, S. : *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904),* Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», Alicante, 1995
HILARIE YVES-MARIE : "Práctique religieuse urbaine, France 1900-1950", *Hispania Sacra,* nº 86, 1990.

HOBSBAWM, E.J.: *Los Ecos de la Marsellesa,* Crítica, Barcelona, 1992

HUARD, R.. "Sociabilité et politique en Languedoc mediterranéen de lendemains de la Restauration a la fin de 1849 », en FRANÇOIS, E. (dir.) : *Sociabilité et Societé bourgeoise en France, en Allemagne et Suisse, 1750-1850,* Recherche sur les Civilisations, Paris, 1986

JAMES, W.: *Las variedades de la Experiencia religiosa, Península,* Barcelona, 1994.

JESUITA BLANCO: *La filosofía, las ciencias y el hombre*. Kardec y los Kardecianos, Madrid, 1985.

JIMÉNEZ BLANCO, J. y ESTRUCH, J.: *La secularización en España. Una Investigación empírica,* Bilbao, 1972

JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española,* Taurus, Madrid, 1978.
-*Meditación española sobre la libertad religiosa,* Destino, Barcelona, 1966.

JOHANN, R.O.: "El Ateísmo de los *creyentes*", en *El Ateísmo contemporáneo.* Vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1971.

JOVER, J.M.: "Situación social y poder político en la España de Isabel II", en *Política, diplomacia y humanismo popular en la España del siglo XIX,* Turner, Madrid, 1976.
-*La era Isabelina y el Sexenio Democrático (1834-1874),* en *Historia de España fundada por Ramón Menéndez Pidal,* t. XXXIV, Espasa Calpe, Madrid, 1981

JUTGLAR, A.: *Ideologías y clases en la España Contemporánea. (1808-1874).* Cuadernos para el Diálogo, Vol. I, Madrid, 1972.

KARDEC, A.: *El Evangelio según el espritismo,* Humanitas, Barcelona, 1992.

LA PARRA LÓPEZ, E.: "El Eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López" en *Liberalisme Chretien et Catholicisme liberal en Espagne, France e Italie dans le premiere moite du XIX `siecle,* Aix-en-Provence 1989.
-"Ideas y Mentalidades", en VV.AA.: *Los Inicios de la modernización en Alicante* (1884 – 1914), CAM, Alicante, 1999.
-"Iglesia y secularización en la primera época liberal", en SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *Secularización y laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001
-"Los inicios del anticlericalismo español, contemporáneo (1750-1833)" en LA PARRA, E.; SUÁREZ CORTINA, M. (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
-*El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz.* Instititutо Juan Gil-

Albert, Alicante, 1985

LABINI, S.: *Ensayo sobre las clases sociales,* Península, Barcelona, 1981.

LABOA, J.M.: *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución,* UPCO, Madrid, 1994.

LACALZADA DE MATEO, Mª.J.: *La otra mitad del género humano. La panorámica vista por Concepción Arenal,* Atenea, Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga, 1994.

LALAGUNA DOMINGUEZ, E.: "Función de la forma jurídica en el matrimonio canónico", en *Ius Canonicum,* Vol. 1, Pamplona, 1961

LAMARCA LANGA, G.: "Los campesinos ante la muerte. Valencia 1730-1860. Un estudio sobre el discurso testamentamentario", *Anales Valentinos,* nº 17, año IX, Valencia, 1983.

LANERO TÁBOAS, M.: "La Iglesia española y el poder político (1870-1874). El pensamiento político de la jerarquía española en el Sexenio", en LA PARRA, E. y PRADELLS J.: *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia, (ss. XVIII al XX),* Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1992.

LE BRAS: *Etudes de sociologie religieuse,* 2 Vols., Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

LECUYER, M.C.: En "Algunos aspectos de la sociabilidad en España hacia 1840", en *Estudios de Historia Social. La Sociabilidad en la España Contemporánea,* num. 50-51, 1984.

LEÓN NAVARRO, V.: "El Pensamiento de la muerte. Actitudes valencianas en el siglo XVIII", *Anales Valentinos,* nº35, Año XVIII, 1992.

LEVI, G.: *La Herencia Inmaterial.* Nerea, Madrid, 1990
-"Sobre Microhistoria", BURKE, P. (ed.): *Formas de hacer historia,* Alianza Editorial, Madrid, 1993.

LLORCA, C.: *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana,* Madrid, 1966.

LYSSORGES, Y. : *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX,* Antrhopos, Barcelona, 1988.

MADELEINE LASSÉRE: "Les pauvres et la mort en milieu urbain dans la France du XIXe siècle: Funérailles et cimetères", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Société d'Histoire Moderne e Contemporaine, nº 42-1, Paris, 1995.

MALDONADO, L: *Introducción a la Religión Popular,* Sal Terrae, Santander, 1985

MARAIS, J.L.: *Les sociétés d'hommes. Histoire d'une sociabilité de 18e siècle a nos jours. Anjou, Maine, Touraine,* Ed. Juan Davy, Maine-et-Loire, 1896.

MARAVALL, J.A.: *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

MARTÍ GILABERT, F.: *Amadeo de Saboya y la política religiosa,* Pamplona, EUNSA, 1999
-"Iglesia y Estado en el reinado de Amadeo de Saboya", *Iglesia y Poder Público,* Academia de Historia Eclesiástica, 1996.

MARTÍNEZ ALCUBILLA, M.: *Diccionario de la administración española. Compilación de la novísima legislación de España en todos los ramos de administración pública,* Madrid, 1923

MATEO AVILÉS, E.: *Anticlericalismo en Málaga (1875-1923), Málaga, 1990*

MATTHES, J.: *Introducción a la sociología de la religión,* Alianza Editorial, Madrid, 1971.

MAURICE, J.: "Propuestas para una historia de la sociabilidad", en *Estudios de Historia Social,* nº.50-51, Madrid, 1989

MAZA ZORRILLA, E.: *Pobreza y beneficencia en la España Contemporánea (1808-1936),* Ariel, Barcelona, 1999.

MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles,* Librería católica de san José, Madrid, 1881

MESTRE SANCHÍS, A.: *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans Ciscar (1699-1781),* Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1968

MCLEOD, H.: "Secularisation and revival in the 19th century city", *Hispania Sacra,* nº 86, 1990.

-*Secularisation in Western Europe,* 1848-1914, St. Martin's Press, New York, 2000.

MENNOZZI, D.: "Il Sinodo sui laici e i *novi movimenti*. Il caso *Lazzati*". En Cristianesimo nella Storia, Istituto per le Scienze religiose, Vol. X/1, Bologna, 1989.

-*La Chiesa cattólica e la secolarizzacione.* Einaudi, Torino, 1993

MICCOLI, G.: *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea,* Marietti, 1985

MIQUEL ALCARÁZ, A.: *Salvador Selles. Poeta de Alica*nte, Gutemberg, Alicante, 1980.

MIRA ABAD, A.: “Iglesia y anticlericalismo”, en *Canelobre nº43,* Alicante, 2000-2001.
-*Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873),* Universidad de Alicante, 1999
-“Actitudes religiosas y provincianismo. Literatura alicantina en el Sexenio Democrático”, en *Hispania Sacra,* Vol. LII, nº 106, 2000

MOLA, A.: *Stato, Chiesa e società in Italia, Francia, Belgio e Spagna nei seccoli XIX-XX: atti del convegno internazionale di studi,* Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 1993.

MOLINER PRADA, A.: “Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868”, en *Investigaciones Históricas,* 14, Universidad de Valladolid, 1994.
-“Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)”, en LA PARRA, E. y SUÁREZ CORTINA, M.: *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.
-*Fèlix Sardà y Salvny y el integrismo en la Restauración*, Universitat Autónoma de Barcelona, 2000.
- *Revolución burguesa y movimiento juntero en España,* Milenio, Lleida, 1997.

MOLL, I.: “Historia de la familia: Una reflexión historiográfica”, *Ayer,* nº. 40, Marcial Pons, Madrid, 2000.

MONLLEÓ PERIS, R.: *La Gloriosa en Valencia, (1864-1869),* Diputación de Valencia, 1996.

MORALES MUÑOZ, M.: “Asociaciones obreras de instrucción en Málaga (1892-1919)” en GUEREÑA, J.L. (ed.): *Clases populares, Cultura y Educación. Siglos XIX y XX,* Casa de Velázquez, UNED., Madrid, 1989.
-*El republicanismo malagueño en el siglo XIX. Propaganda, doctrinas, prácticas políticas y formas de sociabilidad,* Memoria del presente, Málaga, 1999.
-“La sociabilidad popular en Málaga, 1840-1874: de la tutela burguesa a la

afirmación de una identidad diferenciada", en *La Sociabilidad en la España Contemporánea, Estudios de Historia Social,* num.50-51, 1989

MORANGE, C.: "De «manola» a obrera (La revuelta de las cigarreras de Madrid en 1830. Notas sobre un conflicto de trabajo)", en *Estudios de Historia Social,* nº. 50-51, Madrid, 1989.

MORENO SÁEZ, F.: *La prensa en la ciudad de Alicante desde sus hasta 1874,* Alicante, 1995

MOSSE, G.L.: *La Cultura Europea del siglo XIX*, Ariel, Barcelona, 1997.

MOTZKIN,G.: "Secularización, burgueses e intelectuales en Francia y Alemania durante el siglo XIX", en FRADERA, J.Mª. y MILLÁN, J. (eds.): *Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedada civil, política y cultural,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

MUCHEMBLED, R: *Culture populaire et culture des elites*, Flamarion, Paris, 1978.

MUNIESA, D.: *Samuel Vila: una fe contra un imperio*, CLIE, Terrassa, 1979.

MURILLO FERROL: "Las clases medias españolas", en *Ensayos sobre sociedad y política,* Península, Barcelona, 1988.

MURRI, R.: *L´Anticlericalismo. Origini, natura, metodo e scopi practici,* Librería editrice romana, Roma, 1912.

NAVARRO AZCUE, C.: *La abolición de la esclavitud negra en la legislación española, 1870-1886,* Instituto de Cooperación Iberoamericana, Cultura Hispánica, Madrid, 1985.

NAVARRO VALLS, R. Y PALOMINO, R.: *Estado y Religión. Textos para na reflexión crítica,* Ariel, Barcelona, 2000

NUÑEZ, D.: *La mentalidad positiva en España,* Universidad Autónoma de Madrid, 1975.

PALMÉS, F.M.: *Metafísica y espiritismo*, Labor, Barcelona 1950.

PARDO BAZÁN, E.: *La Tribuna,* Cátedra, Madrid, 1986

PASTOR RAMOS, G.: *Tributo al Cesar. Sociología de la religión,* U.P. de Salamanca, Salamanca, 1992.

PAYNE , S.G.: *El catolicismo español,* Planeta, Barcelona, 1984.

PELAYO, F.: "Ciencia y secularización del pensamiento del siglo XIX, en SUÁREZ CORTINA M. (Ed.) *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.

PÉREZ GARZÓN, J.S.: "El Estado educador: la secularización de la instrucción pública en España", en SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.
-"Curas y liberales en la revolución burguesa", en CRUZ, R. (ed.) *El Anticlericalismo,* Ayer, Marcial Pons, Madrid, 1997.

PÉREZ LEDESMA, M.: "Ricos y pobres; pueblo y oligarquía, explotadores y explotados. Las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº10, Madrid, 1991.
- *El obrero consciente,* Alianza Universidad, Madrid, 1987.
-"La magen de la sociedad española a fines del siglo XIX", en GUEREÑA, J.L. (ed.): *Clases populares, Cultura y Educación. Siglos XIX y XX,* Casa de Velázquez, UNED., Madrid, 1989.

PERLADO, P.A.: *La libertad religiosa de las Constituyentes del 69,* EUNSA, Pamplona, 1970

PETCHEN, S.: *Iglesia-Estado, un cambio político.Las Constituyentes de 1869,* Taurus, Madrid, 1975.

PI Y MARGALL, F.: *Pensamiento Social* (Selección y Estudio preliminar a cargo de Juan Trías Bejarano), Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
-*La Reacción y la Revolución* (Estudio preliminar y notas críticas a cargo de Antoni Jutglar), Anthropos, Barcelona, 1982

PORTERO MOLINA: "Sobre la representación política", en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* num.10, Madrid, 1991.

POULAT, E.: *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité,* Ed. du Cerf-Cujas, Paris, 1986

PRIETO, F. : *La Revolución Francesa,* Madrid, 1989.

QUINET, E.: *La Rivoluzione religiosa nel sécolo XIX,* Milano, 1950.

RAMOS, V.: *Literatura Alicantina (1839-1939)*, Madrid, Alfaguara, 1966.

REDER, GADOW,M.: *Morir en Málaga. Testamentos malagueños del siglo XVIII,* Universidad de Málaga, 1986

REHER, D. S.: *La familia en España. Pasado y presente,* Alianza Universidad, Madrid, 1996.

REIG, R.: "El Republicanismo popular", en DUARTE, A. y GABRIEL, P.: *El republicanismo español, Ayer,* nº39, Madrid, 2000.

REVUELTA GONZÁLEZ, M.: "La Confesionalidad del Estado en España" en LA PARRA, E. , PRADELLS, J. (eds.) *Iglesia, sociedad y Estado en España.*
-"Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX", en VV.AA.: *Estudios históricos sobre la Iglesia Española Contemporánea,* El Escorial, 1979.

-REVUELTA M.: “El proceso de secularización en España”, en ÁLVAREZ LÁZARO, P.: *Librepensamiento y secularización en la Europa Cobntemporánea,* UPCO, Madrid, 1996.
-La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Supresión y Reinstalación (1868-1883). Sal Térrae, UPCO. 1984, T.I.

RIDOLFI, M.: “Tempo libero, asociacionismo e cultura di massa”, en *Il PSI e la nasita del Partito di massa,* Laterza, Roma-Bari, 1992.

RÍOS CARRATALÁ, J.A.: *Románticos y provincianos (La literatura en Alicante, 1839-1886),* Universidad de Alicante, 1887.
-“El naturalismo en un ámbito provinciano, 1875-1900”, en Y. LYSSORGES, *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX,* Antrhopos, Barcelona, 1988.

RIVAS ÁLVAREZ, J.A.: *Miedo y Piedad: testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, 1996.

ROBLES MUÑOZ, C.: “Algunos aspectos del sistema moral de la sociedad española después de la Revolución de 1868”, *Revista Internacional de Sociología,* C.S.IC., Instituto de sociología “Jaime Balmes”, Vol. 44, Madrid, 1986.

RODRÍGUEZ SOLÍS, E.: *Historia de la Prostitución en España y América,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1921

ROLDÁN VERDEJO, R.: *La ley de matrimonio civil de 1870,* Granada, 1980

ROMEO MATEO, Mª. C.: “La sombra del pasado y la expectativa de futuro”, en ROURA, L. y CASTELLS, I.: *Revolución y Democracia. El jacobinismo europeo,* Orto, Madrid, 1995.
.
ROSANVALLON, P. : *L’Etat en France de 1789 a nous jours,* Gallimard, Paris,

1990.
ROUSSEAU, J.: *El Contrato Social,* Espasa Calpe, 1972

RUBIO PÉREZ, L.M.: "Estructura social y mentalidad religiosa-colectiva en la ciuadad de León durante los siglos XVII y XVIII", *Revista Internacional de Sociología,* Instituto de Sociología "Jaime Balmes", CSIC. Vol. 44, Madrid, 1986.

RUÍZ TORRES, P.: *L'espai viscut. Col.lqui internacional d'historia local,* Diputació de València, València, 1989.

SÁNCHEZ FÉRRIZ, R. : « Libertad religiosa y ciudadanía en las constituciones españolas del siglo XIX", en SUÁREZ CORTINA, M.: *Secularización y laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, G.: *Guerra a Dios, a la Tisis y a los reyes*. *Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Universidad Autónoma de Madrid, 1987.

SILES, J.: *Estructura familiar y función social de la mujer en Alicante, (1868-1936)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1995

SOBOUL, A.: "Sentimiento religioso y cultos populares: Santas Patriotas y Mártires de la libertad", en *Comprender la Revolución Francesa,* Crítica, Barcelona, 1983.

SOLÁ, P.: "Acerca de un modelo Asociativo de culturalización popular de la Restauración", en GUEREÑA, J.L. (ed.): *Clases populares, cultura, educación. Siglos XIX y XX,* Casa de Velázquez, UNED., Madrid, 1989

SUÁREZ CORTINA, M.: *El Gorro Frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración",* Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
-"David frente a Goliat? Secularización y confesionalidda en la España

Contemporánea, en *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea,* Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.
-"Anticlericalismo y republicanismo en la Restauración. (1874-1898)" en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne,* nº 23, 1996.

TERRADAS, I.: *Revolución y religiosidad*, Edicións Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

TONDA, E.: *La ciudad de la transición. Población, economía y propiedad en Alicante durante el siglo XIX,* Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1996.

TORTAROLO, E.: *Il laicismo,* Laterza, Bari, 1998

TRANIELLO, F.: "Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicià. Problemi e prospettive.* Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell´Università Cattolica, Milano, 1977.
-"Clericalismo e laicismo nella storia moderna", en *Laicià. Problemi e prospettive.* Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell´Università Cattolica, Milano, 1977.

TRINIDAD, P.: *La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX),* Alianza Universidad, Madrid, 1991.

TUÑÓN DE LARA, M.: *Metodología de la Historia Social en España,* Siglo veintiuno, Madrid, 1977.

TURNER, B.S.: *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista,* Fondo de cultura económica, México, 1988

ULLMAN, J.C.: *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912),* Ariel, Barcelona, 1972.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

UREÑA, M.: “Modernidad y secularización” en UREÑA, M. PRADES, J. (eds.) : *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo,* UPCO, Madrid, 1992.

VALERO ESCANDELL, J. R.: “Emilio Castelar, nacionalista español”, SÁNCHEZ RECIO, G. (coord.): *Castelar y su tiempo,*(Actas del Congreso celebrado en abril de 1999), Petrer, 1999.

VÁZQUEZ, F.J.: “Historia de la prostitución. Problemas metodológicos y niveles del fenómeno. Fuentes y modelos de análisis”, en *Mal Menor*

VERUCCI, G.: *L’Italia laica prima e dopo l’Unità (1848—1876),* Laterza, Roma, 1996.

VIDAL TUR, G.: *El Cementerio de San Blas de Alicante. Estudio histórico monográfico*, Alicante, 1960.
-*Un obispado español. El de Orihuela-Alicante,* t. I Diputación provincial de Alicante, 1961.

VILANOVA RIBAS, M. y MORENO JULIÁ, X.: *Atlas de la Evolución del analfabetismo en España de 1887 a 1987,* MEC, 1992.

VILAR, J.B.: *Intolerancia y libertad en la España Contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual,* Istmo, Madrid, 1994.

VILARIÑO, R.: *Masonería, espiritismo y teosofía*, El mensajero del corazón de Jesús. Bilbao, 1949.

VILLACORTA BAÑOS, F.: *Cultura y Mentalidades en el siglo XIX,* Síntesis, Madrid, 1993.

VIÑAO FRAGO, A.: “A la cultura por la lectura. Las Bibliotecas populares (1869-1885)”, en *Clases Populares, Cultura y Educación. Siglos XIX y XX,* Casa de Velázquez, UNED., Madrid, 1989

VOVELLE, M.: *La Revolution contre l' Église. De la raison à l'Être Suprême,* Complexe, Paris, 1988.
-*La mentalidad revolucionaria*, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1989.
-*Ideologías y Mentalidades,* Ariel, , Barcelona, 1985.
-*La mort et l'Occident de 1300 à nos jours,* Gallimard, Paris, 1982

WALLIS, R. and BRUCE, S.: " Secularizatión: The Orthodox Model", en *Religión and modernization.Sociologists an Historians Debate tehe Secularization Thesis,* Clarendon Press, Oxford, 1992.

WEBER, M.: *Sociología de la religión,* Istmo, 1997.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Resumen tesis: Secularización y Mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)

La Revolución de 1868 abrió un periodo en el que se acometieron cambios muy importantes en materia de secularización. La idea de que España debía modernizarse pasaba por una necesaria erradicación del poder eclesiástico de la esfera civil. Los revolucionarios reclamaban en nombre del progreso la regeneración de la sociedad. Construyeron un referente religioso muy amplio en el cual, sin abandonar en muchos casos el catolicismo, tenían cabida diversas propuestas que abogaban por la convivencia entre razón y fe. La pluralidad y la gran cantidad de matices fueron las notas dominantes a la hora de presentar esa regeneración. La muerte y el matrimonio, dos momentos clave en la vida del hombre, permiten un primer acercamiento a la secularización acometida desde las instituciones y su impacto sobre las mentalidades. Los testamentos y el registro civil cuestionan la tradicional visión de una España ultracatólica, así como también las actuaciones y percepciones de los individuos con mayor capacidad para influir sobre los acontecimientos del momento. Todo ello se constata en apartados tan diversos como las fiestas, la moral o el espiritismo, uno de los paradigmas reformistas más importantes, en la línea que abogaba por la secularización inscrita en el marco religioso. La secularización en el Sexenio aparece como un proyecto ambiguo, que careció de tiempo y medios para asentarse y en el que conviven formas nuevas y viejas, lo cual no anula la voluntad decidida de sus impulsores a realizar transformaciones reales de la sociedad.

The Revolution of 1868 opened a period in which very important changes in matter were attacked of secularization. The idea that Spain owed to reach modernization passed for a necessary one erradication of the ecclesiastical power of the civil sphere. The revolutionaries claimed in name of the progress the regeneration of the society. They built a referring religious very extensive one in which, without let in many cases the Catholicism, they were acceptable diverse proposals that advocated by the contact among reason and faith. The plurality and the great quantity of shades went the dominant notes to the hour to present that regeneration. The death and the marriage, two key moments in the life of the man, permit a first approach to the secularization attacked since the institutions and its impact upon the mentalities. The testaments and the civil registration question the traditional vision of a Spain ultracatholic, as well as also the actions and perceptions of the individuals with greater capacity to influence upon the events of the moment. All it themselves prove in sections as diverse as the parties, the morale or the espiritism, one of the most important reformist paradigms, in the line that pleaded by the secularization recorded in the religious framework. The secularization in the Sexenio appears like an ambiguous project, that lacked time and medium to be written down and in which live together you form new and old, which does not annul the determined will of its promoters to carry out real transformations of the society.