

Prácticas sociales modernas en la crisis del Estado liberal: Ritualidad y significación de los actos civiles en España, 1898-1931

Sergio Sánchez Collantes
Universidad de Burgos

1.- Introducción

En la España de finales del siglo XIX e inicios del XX, los grandes ritos de paso del ciclo vital, los que estructuran la vida de cualquier persona (nacimiento, matrimonio y defunción), seguían desarrollándose mayoritariamente en el seno de la Iglesia católica. Así y todo, en plenas luchas por la secularización y en un momento en que cristaliza la política de masas, las ceremonias alternativas fueron cobrando una visibilidad que revelaba públicamente, si no una crisis, al menos el desgaste de la hegemonía de la religión oficial y, sobre todo en las zonas urbanas, un cierto retroceso de las creencias y prácticas tradicionales. Es lo que algunos contemporáneos denominaron los “progresos de la impiedad”, esos que veía con satisfacción Pompeyo Guimarán, el ateo de *La Regenta*¹.

Las investigaciones regionales de los últimos años inciden en la relevancia simbólica de estas prácticas². No hay que olvidar que se desarrollaron en un contexto de lucha por la esfera pública donde las fuerzas en contienda entendían “que la legitimación dependía de la aceptación reflexiva de un universo de valores y prácticas culturales”; que la clave residía en que su nueva visión del mundo se hiciera hegemónica en una población que vivía inmersa en las pautas tradicionales, así que tanto desde el republicanismo como desde el movimiento obrero se consideró indispensable desplazar ese poder simbólico con otros rituales, prácticas y asociaciones, en lo que Pamela Radcliff ha descrito como “una lucha cultural por los corazones y las mentes del pueblo español”³. Y una forma de acción recurrente en el ciclo de movilización anticlerical que se inició con el cambio de siglo, como ha explicado Julio de la Cueva, fue el boicot indirecto o simbólico, que consistía en negarse a participar en los actos católicos, siendo el de los ritos de paso “un terreno fértil” para dicho propósito⁴.

¹ Leopoldo ALAS: *La Regenta*, t. II, Barcelona, Cara Editorial Maucci, 1908, p. 128.

² Sirvan como botón de muestra los capítulos o epígrafes que se dedican al tema en Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: *Republicanismos y tradición democrática en Asturias en el siglo XIX. Ramificaciones y protagonistas de la heterodoxia*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2011, pp. 1165-1218; Santiago JAÉN MILLA: *Democracia ciudadanía y socialización política en una provincia agraria: el republicanismo en Jaén (1849-1923)*, Tesis doctoral, Universidad de Jaén, 2012, pp. 679-692; y Albert PALÀ MONCUSÍ: *El lliure pensament a Catalunya (1868-1923): cultures, identitats i militàncies anticlericals en transformació*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2015, pp. 425-474.

³ Pamela B. RADCLIFF: *De la movilización a la Guerra Civil. Historia política y social de Gijón (1900-1937)*, Barcelona, Debate, 2004, pp. 203-204.

⁴ Julio de la CUEVA MERINO: “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”. *Ayer*, 27 (1997), pp. 101 y 114.

El precedente inmediato de los actos laicos se hallaba en el Sexenio Democrático, en 1870, cuando se aprobó la ley del matrimonio civil y la que instituía el registro civil. Entonces se hizo obligatorio el registro público de los nacimientos, los matrimonios y las defunciones, labor que tradicionalmente venían asumiendo las parroquias y que desde entonces se desarrollaría conforme a lo esperable en cualquier Estado liberal moderno. Así y todo, hubo ayuntamientos que se adelantaron varios meses a la nueva legislación acordando en sesión municipal la legalidad de estas uniones, como por ejemplo sucedió en Jaén y en Linares en las primeras semanas de 1869⁵. Entre las razones que tenía la Iglesia para oponerse al matrimonio civil se ha señalado también el “valor simbólico implícito en la ceremonia de cara a la sociedad”⁶. Y, en aquel contexto, no fue menor la dimensión simbólica que, en las incursiones carlistas, revestía la habitual quema del que llegaron a definir como “sucio registro civil”, “aquel padrón de ignominia en que se encontraba el sucio concubinato, llamado matrimonio civil”⁷. Fuera del componente religioso, no hay que olvidar los argumentos que se dieron a favor del registro como un servicio público y además económico para la ciudadanía, tal y como defendió en las Cortes del 70 Díaz Quintero, al aducir que los curas “lleva[ba]n dinero por bautizar, por casar y por enterrar”⁸.

Asociados a los tres ritos de paso fundamentales que en un sentido antropológico jalonan la vida de las personas, el bautismo, el matrimonio y el entierro trascendían en buena medida el ámbito privado al generarse en torno a ellos prácticas sociales que, en estos años, no podían sustraerse a las luchas políticas. La Constitución de 1876 había restablecido la confesionalidad del Estado (artículo 11) y una ortodoxia en virtud de la cual la Iglesia católica disfrutaba de importantes privilegios, mientras que la libertad de quienes no comulgaban con ella padecía restricciones ostensibles. Esta situación se mantuvo hasta 1931, cuando se promulgó una Constitución que, tras encendidos debates, instituyó un Estado laico secularizado⁹. Los planteamientos recogidos en la carta magna fueron luego desarrollados en diferentes leyes que incluían la secularización de los cementerios (30/1/1932) y el matrimonio civil (28/6/1932)¹⁰. En esencia, se trataba de acabar con las manifestaciones externas del culto “que implicaban la utilización sacramental del espacio público”, un territorio que se politiza al calor de la secularización para quedar finalmente sometido a las lógicas de organización y fiscalización impulsadas desde el poder estatal¹¹. Así y todo, los estudios locales acreditan que tampoco entonces resultó fácil aplicar lo legislado en materia religiosa¹². Y los actos civiles no dejaron de

⁵ Santiago JAÉN MILLA: “La modernización de la política republicana durante el Sexenio Democrático (1868-1874): el modelo jiennense”, *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, 18 (2014), p. 158.

⁶ Alicia MIRA ABAD: *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante, Universidad, 1999, p. 44.

⁷ Expresiones reproducidas en María Isabel del CAMPO MUÑOZ: *Un Integrista Contra el Sistema: Pedro María Lagüera, 1817-1892*, Madrid, Ediciones de Historia, 1997, p. 96.

⁸ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, nº 264, 31 de mayo de 1870, p. 8473.

⁹ Joan OLIVER ARAUJO: “La cuestión religiosa en la Constitución de 1931: una nueva reflexión sobre un tema clásico”, *Revista de Estudios Políticos*, 81 (1993), pp. 175-183.

¹⁰ Una síntesis de estos planteamientos laicistas en Manuel SUÁREZ CORTINA: “El proyecto sociopolítico del republicanismo español (1890-1936)”, en M^a Dolores DE LA CALLE VELASCO y Manuel REDERO SAN ROMÁN (eds.), *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2008, pp. 30-35.

¹¹ Manuel DELGADO RUIZ: “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 171 y 180.

¹² Carmen BENITO DEL POZO: *El Ayuntamiento republicano de Oviedo, 1931-1936*, Oviedo, Pentalfa, 1989, pp. 98-99.

provocar escándalo durante la época republicana, singularmente en lugares donde las tradiciones católicas gozaban de fuerte arraigo¹³.

La ritualidad alternativa de las ceremonias civiles, su trasfondo simbólico, era indisociable del problema más amplio de la secularización y, por ende, de la incapacidad del régimen para evolucionar hacia un modelo de Estado liberal más transigente con otras sensibilidades o expresiones en materia de conciencia, a diferencia de lo que estaba ocurriendo en algunos países vecinos (Francia o Portugal). España permanecía anclada en un marco normativo propio de épocas pasadas, que amparaba el hostigamiento a la heterodoxia religiosa (y por extensión política la mayoría de las veces). En este sentido, cabría aplicar la noción de “desviación” para referirse a las prácticas librepensadoras que se alejaban de la ortodoxia, aun cuando existieran diferentes mecanismos de control social para debilitar su reproducción (parafraseando a Burke, “la desviación se castiga y la conformidad de premia”)¹⁴.

Si el análisis se limitase a las clases populares urbanas, el fenómeno de los rituales laicos también debería situarse en un contexto dialéctico de pugna entre resistencia y adaptación a una cultura dominante cuyas formas y valores pretendían extenderse a unos grupos que, sobre todo en los estratos obreros, se muestran reacios al adoctrinamiento religioso en la construcción de sus identidades¹⁵. Pero es evidente que todas estas prácticas no fueron privativas de las clases trabajadoras, ya que los sectores burgueses y mesocráticos, en particular los vinculados con las aspiraciones secularizadoras del republicanismo, también las reprodujeron con significación disidente y buscando la proyección pública de una moral laica. Basta con recordar algunas de las grandes figuras muertas en estos años que yacen en el cementerio civil de Madrid, como los filósofos Nicolás Salmerón (1908) y Urbano González Serrano (1904), el pedagogo Francisco Giner de los Ríos (1915), el filólogo Eduardo Benot (1907), el urbanista Arturo Soria (1920) o el médico socialista Jaime Vera (1918). Así, tanto en el seno del republicanismo como en las principales ramas del movimiento obrero (socialista y libertaria), “convirtieron los principales “ritos de paso” en actos civiles y políticos en cuya celebración confluían todos los sectores opuestos a la hegemonía ideológica del catolicismo”¹⁶.

De una u otra forma, todos los aspectos indicados les conferían un simbólico valor disidente a los actos y rituales que, en contra de la tendencia mayoritaria, prescindían de la intervención de la Iglesia católica. Y esta circunstancia provocó la reacción de quienes se oponían a la realización pública de ceremonias que percibían como desviadas y amenazantes. Ya fuese por el miedo a perder su estatus hegemónico, por el fuerte arraigo de conductas abiertamente intolerantes o por simple misoneísmo, lo cierto es que el desarrollo de estas prácticas heterodoxas tropezará con el rechazo, a menudo despiadado, de amplios sectores, sobre todo en comunidades rurales pero también en las ciudades, fenómeno que encenderá más si cabe las reacciones opuestas de anticlericalismo.

¹³ Javier DRONDA MARTÍNEZ: *Con Cristo o contra Cristo. Religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*, Tafalla, Txalaparta, 2013, p. 328.

¹⁴ Peter BURKE: *Sociología e Historia*, Madrid, Alianza, 1987, p. 72.

¹⁵ Francisco VILLACORTA BAÑOS: *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 1993, p. 175.

¹⁶ Manuel MORALES MUÑOZ: ““El porvenir de la libertad”: cultura y sociabilidad republicanas en los siglos XIX y XX”, en Ramon ARNABAT y Montserrat DUCH (coord.), *Historia de la sociabilidad contemporánea: del asociacionismo a las redes sociales*, Valencia, PUV, 2014, p. 119.

2.- Difusión y significado de una ritualidad heterodoxa

Al empezar el siglo XX el anticlericalismo era un sentimiento profundamente arraigado y, como ha explicado Tusell, “a menudo capaz de producir mucha mayor pasión que las reivindicaciones económicas”¹⁷. Esa pasión, el componente emocional, no fue menor en toda una serie de actos que concitarán el concurso de distintos sectores de la izquierda, hasta que en 1931 estas celebraciones pierdan su idiosincrasia heterodoxa.

Se decía más arriba que, en el primer tramo del novecientos, la práctica de actos civiles debe inscribirse en el marco de los debates que provocaba la secularización y, en general, las relaciones Iglesia-Estado. En España, los cambios afectaron incluso a las posturas del liberalismo dinástico en materia religiosa. Como es sabido, el mejor representante de ese proceso fue José Canalejas, quien, adoptando una interpretación flexible de la confesionalidad del Estado, defendió la soberanía del poder civil y una efectiva libertad de cultos y de conciencia que habría de lograrse mediante el oportuno desarrollo legislativo del artículo 11 de la Constitución¹⁸. Las esperanzas que Canalejas despertó en amplios sectores de la izquierda liberal tras su llegada a la presidencia del Gobierno en febrero de 1910, que se reflejaron en las manifestaciones anticlericales del mes de julio¹⁹, acabarían frustrándose cuando, en noviembre de 1912, el anarquista Manuel Pardiñas lo asesinó en la Puerta del Sol mientras contemplaba un escaparate.

Aunque harían falta más estudios locales que confirmen su extensión, algunas de las investigaciones realizadas sugieren que la Conjunción Republicano-Socialista iniciada en 1909 y después el contexto de las movilizaciones anticlericales que se vivió en torno a 1910-1911 —ya bajo la presidencia de Canalejas—, propiciaron un repunte de las ceremonias laicas (más claro en el número de entierros que en el de matrimonios)²⁰. Ya en 1906, el proyecto de Romanones sobre matrimonio civil había suscitado una gran movilización en los círculos republicanos y obreros, donde preconizaron el avance de la secularización e incluso promovieron la formación de ligas anticlericales que defendían, entre otros fines, la primacía del matrimonio civil, la secularización de los cementerios y que, si el clero quería seguir percibiendo sus ingresos por servicios al Estado, tenía que renunciar a cobrarles a los fieles por los que debía prestar gratuitamente, como sucedía con los bautizos, las bodas y los entierros²¹. Estas campañas, junto con los propios actos civiles, desempeñaron un papel clave desde 1898 para “la configuración de una renovada identidad política y social”²². En paralelo a esa revitalización del anticlericalismo, hubo también una creciente movilización de signo católico que intentaba dar respuesta a lo que

¹⁷ Javier TUSELL: *Historia de España en el siglo XX. I. Del 98 a la proclamación de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 111

¹⁸ Salvador FORNER MUÑOZ: *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 80-82.

¹⁹ José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en la España contemporánea. I. 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, p. 294.

²⁰ Carlos GIL ANDRÉS: *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2000, p. 359. Francisco MORENO SÁEZ: *El movimiento obrero en Elche (1890-1931)*, Alicante, Instituto de Estudios "Juan Gil-Albert", 1987, pp. 335-338.

²¹ Fernando ARCAS CUBERO: *El republicanismo malagueño durante la Restauración (1875-1923)*, Córdoba, Ayuntamiento, 1985, pp. 257-258.

²² Ferran ARCHILÉS CARDONA: *Parlar en nom del poble. Cultura política, discurs i mobilitació social al republicanisme castellonenc (1891-1909)*, Castelló, Ajuntament, 2002, p. 175.

consideraba una amenaza²³, y que contribuyó a afirmar una identidad combativa entre las mujeres que profesaban esta religión²⁴.

Tampoco hay que olvidar el contexto europeo, singularmente lo que ocurría en los países limítrofes. Así, en la Francia de 1905 se aprobó la *Loi de Séparation des Églises et de l'État*, no sin la resistencia de sus opositores, que la tacharon de “expoliadora e impía” y protagonizaron incidentes sobre todo en las zonas rurales²⁵. Por su parte, la República Portuguesa, después de varios años de activismo de grupos librepensadores —en cuyas filas destacaron mujeres como María Veleda o Ana de Castro²⁶—, hizo lo propio con la *Lei da Separação do Estado das Igrejas*, que se aprobó el 20 de abril de 1911 y cuyo espíritu recogió la Constitución de ese año²⁷. Y mientras tanto los republicanos españoles siguieron defendiendo un ideal secularizador que difería en su profundidad: compartían en general la idea de la neutralidad o el carácter laico de las instituciones, pero en sus formulaciones más rotundas, muy extendidas en el federalismo pimargalliano, se aspiraba a la secularización de la sociedad²⁸.

La celebración de actos civiles en España se había ido normalizando sobre todo desde los años ochenta del siglo XIX, y hay autores que consideran que en los primeros años del novecientos “los matrimonios y entierros civiles eran frecuentes”²⁹. Esto no significa, obviamente, que dejasen de ser minoritarios. Y además habría que matizar el fenómeno introduciendo la dicotomía campo-ciudad³⁰. Porque, en efecto, hubo ciudades donde estos actos adquirieron “un cierto aire de normalidad” relativamente pronto, ya a finales del ochocientos³¹. Así debió de ocurrir, sobre todo, en lugares en los que el republicanismo y el movimiento obrero disponían de un apoyo social considerable. Pero en una ciudad como Alicante, entre mayo de 1900 y junio de 1903 solamente se documentan seis uniones civiles (verificadas, por cierto, entre contrayentes de clase media)³². Y otros estudios han llamado la atención sobre lo raquílicas que parecen las cifras, incluso las referidas a dirigentes, en lugares donde el republicanismo gozaba de una fuerza considerable³³. Sea como fuere, el carácter minoritario de las ceremonias

²³ Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO: “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas”, en Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 103 y 105.

²⁴ Inmaculada BLASCO HERRANZ: “Más poderoso que el amor: género, familia, piedad y política en el movimiento católico español”, *Pasado y Memoria*, 7 (2008), p. 92.

²⁵ Maurice AGULHON: *La République. L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*, París, Hachette, 1990, pp. 182-183.

²⁶ Así en lo tocante al registro civil, como recuerda Rosa M. BALLESTEROS GARCÍA: *El movimiento feminista portugués. Del despertar republicano a la exclusión salazarista (1909-1947)*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2001, p. 154.

²⁷ Vítor NETO: “A questão religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa”, en Fernando ROSAS y Maria Fernanda ROLLO (coord.): *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Tinta-da-china, 2011, pp. 132-136.

²⁸ Manuel SUÁREZ CORTINA: “Republicanismo y nuevo liberalismo en la España del novecientos”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Sagasta, 2003, pp. 346-348.

²⁹ Paul AUBERT: “Luchar contra los poderes fácticos: el anticlericalismo”, en Paul AUBERT (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, p. 224.

³⁰ José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en...*, pp. 350-351.

³¹ Ángel DUARTE: *Possibilistes i federals. Política i cultura republicanes a Reus (1874-1899)*, Reus, Associació d'Estudis Reusencs, 1992, p. 208.

³² Alicia MIRA ABAD y Mónica MORENO SECO: “Alicante en el cambio del siglo XIX al XX: secularización y modernidad”, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, n.º. 3, 2003, s. p. (apdo. 3.2.2), disponible en: http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_007.htm

³³ Ferran ARCHILÉS CARDONA: *Parlar en nom del poble...*, p. 177.

civiles en términos globales no está reñido con un aumento de su presencia en la vida social, ya fuese directa (su misma celebración) o indirecta (referencias a los que se iban celebrando). En resumen, que poco a poco dejaron de sorprender y fueron cada vez menos quienes nunca habían visto u oído nada sobre ellos.

El grado de penetración de estas prácticas en uno u otro rito de paso también difirió. No hay que olvidar, por lo pronto, que un matrimonio civil hallaba más obstáculos legales que un entierro, llegando a producirse una demora exasperante en los trámites requeridos³⁴. Además, no fue menor la dificultad que suponía la necesidad de que ambos contrayentes se opusieran al rito católico³⁵. Seguramente por eso, los medios afines solían incidir en la necesidad de darles un empujón: “El acto civil que debe propagarse más, es el matrimonio”, declaraban públicamente sin ambages³⁶. El casamiento también brindaba una ventaja que la Iglesia tenía clara desde que se iniciaron los debates en el Sexenio Democrático: abría la posibilidad de intervenir en la familia como célula básica de la estructura social³⁷.

Entre los practicantes más habituales de todos estos ritos en los que se prescindía de la intervención de la Iglesia figuraban en general socialistas, anarquistas y militantes del subconjunto del republicanismo menos templado en su postura de crítica a los poderes eclesiásticos y la influencia clerical. En muchos de sus círculos había quienes dedicaban grandes esfuerzos “a fomentar los entierros laicos y a quebrantar la vigilia los Viernes Santos”³⁸. Dicho fenómeno también hay que relacionarlo con la idea que muchos republicanos tenían de “la construcción de una ciudadanía democrática”, como algo que no se limitaba a la política sino que también incluía la racionalización de las costumbres y los hábitos sociales en un sentido *científico* o alejado de la superstición³⁹. Por lo demás, en el campo específico del anticlericalismo obrero se han apreciado matices que no hay que ignorar, como por ejemplo la tendencia del socialismo a desplazar el mensaje anticlerical a un segundo plano que no interfiriese en la prioridad de la lucha por la emancipación obrera y la lucha de clases, de acuerdo con las tesis de su dirigente Pablo Iglesias: aunque después de 1898 le prestasen más atención al problema, siempre fue más un complemento que algo con el valor instrumental que se le atribuyó en otros sectores políticos⁴⁰.

En la promoción de este tipo de ceremonias resultó fundamental el papel de publicaciones como *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, un semanario que durante toda su existencia (entre 1883 y 1909), además de defender esos actos —en los que veía también afirmaciones de valor propagandístico— contribuyó a darles una visibilidad continua mediante la reiterada inserción de reseñas y crónicas que se alojaban en una sección específica. Otros periódicos afines también reservaron una sección más o menos

³⁴ Joseba LOUZAO VILLAR: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2011, pp. 320-321.

³⁵ Julio de la CUEVA MERINO: “Movilización...”, p. 114.

³⁶ *El Motín*, Madrid, 28 de marzo de 1912.

³⁷ Alicia MIRA ABAD: *Actitudes religiosas...*, p. 44.

³⁸ Joaquín ROMERO-MAURA: *La rosa de fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Barcelona, RBA, 2012, p. 63.

³⁹ Román MIGUEL GONZÁLEZ: *La Montaña Republicana. Culturas políticas y movimientos republicanos en Cantabria (1874-1915)*, Santander, Ayuntamiento, 2007, p. 131.

⁴⁰ Manuel SUÁREZ CORTINA: “Anticlericalismo, religión y política en la Restauración”, en Emilio LA PARRA y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 173, 175-176 y 180.

habitual para informar sobre la celebración de actos civiles⁴¹. Sus protagonistas, adscritos al difuso universo librepensador, solían proceder de las filas republicanas, socialistas y anarquistas, o bien frecuentar esos círculos y ambientes, dándose asimismo una extendida pertenencia a la masonería y notable presencia de disidentes religiosos (deístas, espiritistas). La vitalidad del librepensamiento no sólo no declinó al empezar el novecientos, sino que puede decirse que vivió entonces su apogeo⁴². Y aunque el anticlericalismo pasó a un segundo plano en vísperas de la Primera Guerra Mundial, el referente identitario que había difundido, y en particular el que se cultivó en el seno de la sociabilidad laica, mantuvo un firme arraigo en importantes sectores de la población⁴³.

Las crónicas que se publicaron en *Las Dominicales* algunas veces fueron escritas por conspicuas personalidades del librepensamiento, incluyendo un significativo grupo de mujeres cuyo ascendiente sobre otras congéneres se reputaba más efectivo que el que pudiera ejercer un hombre. Fue el caso de Ángeles López de Ayala, que firmó alguna reseña “a petición” de otros librepensadores que le solicitaron dicho favor y, de hecho, ejerció con frecuencia de madrina, según reconoció en un testimonio donde aludía a las muchas criaturas “que había tenido la honra de presentar en los registros civiles” y se jactaba de haberles puesto nombres como República, Fraternidad, Paz o Revolución⁴⁴.

La popularidad que alcanzó el semanario en los medios socialistas, anarquistas y en el espectro más laicista del republicanismo sirvió para ir codificando las pautas de una ritualidad alternativa que en España apenas tenía más referentes que los que podrían haber representado las personas extranjeras que profesaban otras religiones. No hay que olvidar que en la última década del ochocientos la prensa anticlerical —títulos como *Las Dominicales* o *El Motín*— “había alcanzado unas tiradas relevantes para la época”⁴⁵. Era lo que desde el lado clerical se llamó “la mala prensa”⁴⁶. A los suscriptores y compradores habituales del periódico, vinieron a sumarse las lecturas en voz alta que testimonian libros de memorias como el del anarquista Pedro Vallina, que se confiesa fascinado por lo que escuchaba y que luego siguió leyendo por su cuenta⁴⁷. Todo lo contrario de lo que opinaban republicanos más comedidos en materia religiosa, como el profesor krausista Adolfo Posada, que en sus memorias aseguró que se había entendido más fácilmente con los carlistas del claustro de la Universidad de Oviedo que “con las gentes de *El Motín* o de *Las Dominicales*”, a quienes calificó de librepensadores profesionales:

“Me ocurría en esto algo parecido a lo que a Clarín le ocurría, quien prefería la presencia del cura de la parroquia a la del juez municipal para convalidar o dar solemnidad a ciertos actos decisivos de la vida. Pero es que Alas no podía soportar

⁴¹ Así en *El Progreso*, como recuerda Joan Lluís MARFANY: “Catalanistes i lerrouxistes”, *Recerques. Història, economia i cultura*, 29 (1994), p. 45.

⁴² Pedro ÁLVAREZ LÁZARO: “Laicismo y librepensamiento institucional en la España peninsular de la Restauración”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 163.

⁴³ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva...*, pp. 137-138.

⁴⁴ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 24 de marzo de 1893.

⁴⁵ Manuel PÉREZ LEDESMA: “La sociedad española, la guerra y la derrota”, en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 136.

⁴⁶ Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO: “Clericalismo y anticlericalismo...”, p. 113.

⁴⁷ Pedro VALLINA: *Mis memorias*, Córdoba, Centro Andaluz del Libro, 2000, p. 27.

—y con razón— que en la vida íntima se le impusiera un ceremonial laico elevado a la categoría de institución pública o del Estado”⁴⁸.

Así iría codificándose poco a poco esa ritualidad laica, en un proceso gradual que desde finales del XIX tuvo un valioso auxilio en la variopinta publicística dirigida a orientar a sus practicantes. Hubo, por lo pronto, folletos o prontuarios con instrucciones detalladas que, a modo de vademécum, trataban de simplificar los pasos fundamentales resolviendo las dudas más comunes e incluyendo hasta los formularios necesarios para los trámites. El mejor ejemplo se tiene en las *Instrucciones para la celebración y práctica de Actos Civiles* de Rey Díaz⁴⁹. Un espíritu más militante se advierte en la difusión de almanaques librepensadores y folletos que, tratando de erigirse en alternativa del universo cultural del catolicismo, suministraban un rico caudal de referentes laicos. A finales de 1891, José Matarredona y su empresa El Porvenir Editorial comercializaron uno del que aseguraban llevar vendidos 6.000 ejemplares a los dos meses de su aparición, a un precio de 1,5 pesetas que se rebajaban un 40 por ciento a los corresponsales de *Las Dominicales* y a los libreros que pidiesen más de diez ejemplares⁵⁰. Ante el éxito de ventas en España y América Latina, se publicaron más en los años siguientes.

¿Qué comportaba la proyección pública de estos actos? No es difícil de imaginar. Se insertasen o no crónicas en la prensa afín, donde la promoción a menudo empezaba con la publicación de anuncios previos, había partes del ritual que se desarrollaban en las calles, lo que redundaba en su visibilidad. El uso de la calle para la movilización política fue justamente uno de los rasgos que definió el anticlericalismo de principios del novecientos⁵¹. En todos los actos civiles, lo mismo en las inscripciones de recién nacidos que en las bodas o en los entierros, existía una solemne marcha en la que el cortejo se desplazaba por la vía pública de un punto a otro (ya fuese desde la casa de los padres o novios hasta al juzgado; ya desde la casa mortuoria al cementerio). En el recorrido de esa comitiva, la apropiación —circunstancial— del espacio público adquiría una dimensión claramente política, no sólo por encarnar una ruptura con el secular monopolio de los actos religiosos católicos, sino por la exhibición de símbolos y la interpretación de himnos que intensificaban la ceremonia. Las mujeres no fueron ajenas a estos actos, en los que se documenta su participación incluso destacada, cuando se trataba de librepensadoras bien conocidas que hacían uso de la palabra en el momento de los discursos⁵².

En las crónicas de los actos más multitudinarios se aprecia mejor el despliegue simbólico que podía alcanzarse. Tomando como muestra los entierros, hay que destacar el uso de las banderas partidarias —republicanas, socialistas o anarquistas—, a menudo extendidas sobre el féretro a modo de afirmación *post mortem* del ideario, y la politización

⁴⁸ Adolfo POSADA: *Fragmentos de mis memorias*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1983, p. 196. La mención de Leopoldo Alas sirve también para apreciar esos grados en la profundidad de las aspiraciones secularizadoras, porque estas opiniones sobre las ceremonias civiles que le atribuye Posada no fueron óbice para que Clarín rechazase en numerosas ocasiones la presencia de las autoridades municipales, como tales, en actos religiosos; véase Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: “Mayorías republicanas en el Ayuntamiento de Oviedo, 1874-1890: conducta edilicia y secularización municipal”, *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, 18 (2014), pp. 17-44.

⁴⁹ José María REY DÍAZ: *Instrucciones para la celebración y práctica de Actos Civiles*, Madrid, Ramón Angulo, 1889.

⁵⁰ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 14 de noviembre de 1891.

⁵¹ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “El anticlericalismo en la calle...”, p. 122.

⁵² M^a Dolores RAMOS PALOMO: “Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del s. XIX: Amalia Domingo Soler y Belén de Sárraga Hernández”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 73-74.

de las coronas fúnebres de sociedades, periódicos u organizaciones. La visibilidad pública de esta ritualidad heterodoxa se remataba con la típica crónica en la prensa afín y también, muchas veces, con la inserción de una esquila sin cruz. Lo político adquiriría igualmente relevancia en determinadas fases de los ceremoniales, sobre todo al final, cuando solían pronunciarse discursos que trascendían abiertamente lo privado, tanto en el cementerio civil como en los banquetes que por lo general remataban la inscripción de un niño en el registro o los enlaces matrimoniales. En estos dos últimos casos, dicha connotación podía reforzarse haciendo coincidir la fecha con alguna efeméride relevante, y de hecho se documentan casos en los que se demoró la inscripción civil, por ejemplo para que fuese 11 de febrero y así poder recordar también la proclamación de la República⁵³. Además, en un sentido antropológico, no hay que subestimar lo que comportaba el simple hecho de implicarse en la preparación de todo el ritual, lo mismo para sus actores que para sus participantes, aun cuando asumieran diferentes funciones: la adecuación del lugar, la elección de los padrinos o maestros de ceremonias, determinar la fecha, etc⁵⁴. Incluso, al margen de que se fueran codificando una serie de elementos comunes, siempre cabía pensar en algunos toques de originalidad.

La música adquirió especial relevancia desde el momento en que no hacía falta estar al lado del acto para oírla: los sones invadían las calles varias manzanas más allá de la vía por la que discurría la comitiva, todo un desafío en localidades pequeñas donde no hacía mucho que el repique de las campanas parroquiales era el único sonido que se imponía de forma parecida sobre el caserío⁵⁵. Las lindes entre culturas políticas a veces se tornaban difusas por la frecuente presencia de republicanos, socialistas y anarquistas en un mismo acto, incluso en los papeles significativos⁵⁶. *La Marsellesa*, de esta forma, también sonó en actos civiles protagonizados por obreros en los que dominaba el socialismo⁵⁷. Y no faltaron quienes compusieran sus propios himnos, como hizo en 1901 el alcalde republicano de Figueras⁵⁸. El mismo efecto producían determinados gritos políticos, que no faltaron en muchas ceremonias a juzgar por las crónicas. Incluso en pueblos apartados, un matrimonio civil podía acompañarse de vivas a la República y el Librepensamiento⁵⁹. En Francia se constata un fenómeno idéntico ya desde finales de la década de 1870⁶⁰. Y toda esa puesta en escena desprendía un poder de seducción entre quienes lograban vencer miedos seculares, porque, como observaba Jiménez Lozano en

⁵³ Un caso de Écija en *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 22 de marzo de 1895, donde se aclara que se hizo “por voluntad del padre” y “con el objeto de que fuera conjuntamente celebrada”.

⁵⁴ Pedro MOLINA: “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”, en Francisco CHECA y Pedro MOLINA (ed.): *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Barcelona, Icaria, 1997, p. 42.

⁵⁵ La restricción en el uso de las campanas fue uno de los aspectos regulados en el proceso secularizador vivido en Francia, como se recuerda en René RÉMOND: *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 197.

⁵⁶ Un federal, por ejemplo, podía elegir sin ningún problema como padrino y madrina de sus hijas a los anarquistas Federico Montseny y Soledad Gustavo, como se recuerda en Manuel MORALES MUÑOZ: “Republicanismo, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades”, en Manuel MORALES MUÑOZ (ed.), *República y modernidad: el republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación Provincial, 2006, p. 146.

⁵⁷ María Antonia MATEOS: *Verdad en la farsa. Teatro social en los centros obreros de Asturias (1900-1937)*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2006, p. 102.

⁵⁸ José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 201-202.

⁵⁹ Un ejemplo de Huelva en *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 16 de febrero de 1906.

⁶⁰ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 360.

su pionero estudio sobre los cementerios civiles, “es evidente que el pueblo sencillo sentía una gran fascinación, en especial por la música y los discursos de dichos entierros”⁶¹.

En algunos casos, la puesta en escena resultó especialmente aparatosa, casi con una parafernalia equivalente a la que sus protagonistas censuraban en el catolicismo. En 1890, Lucas Mallada recordaba cómo muchos observadores extranjeros habían criticado lo recargado que se presentaba el culto en España, con “una complicada idolatría” que el clero no había sabido aligerar, ni “simplificar las ceremonias” abandonando “maneras teatrales”, ni “suprimir ciertas procesiones”⁶². En tales circunstancias, no es descabellado pensar que, si trataban de disputarle al catolicismo la hegemonía en la esfera pública, las ceremonias librepensadoras debían manifestar un boato cuando menos equivalente. Como ha explicado Julio de la Cueva, “había que idear rituales seculares que compitiesen con la riqueza litúrgica de una Iglesia bimilenaria”⁶³. Y la necesidad de inventar un ritual traía consigo el delicado problema de la presencia o ausencia de *lo sagrado*⁶⁴, dimensión generadora de una solemnidad difícil de emular. Así, se ha dicho que su atractivo “resultó de todo punto inferior al de los rituales confesionales que pretendían suplantar”, aunque sea por el limitado número, en comparación, de sus practicantes⁶⁵.

De manera que, además de constituir una forma de boicot individual frente al dominio eclesiástico, se luchaba por dignificar y hacer socialmente aceptables tales actos, lo que obligaba a desarrollar el correspondiente ceremonial: era decisivo para reforzar los sentimientos de pertenencia a una comunidad y su identidad colectiva⁶⁶. Tratando del anticlericalismo, Manuel Delgado ha observado “el uso del repertorio ritual disponible en el propio sistema de representación que se atacaba e intentaba desarticular”; y también ha recordado, que es muy ilustrativo, cómo los revolucionarios franceses habían desactivado o transformado la religiosidad tradicional reconvirtiendo sus estrategias simbólicas⁶⁷. Conviene tener presentes aquí todas estas consideraciones.

La prensa conservadora no pasó por alto estos detalles, al observar en ciertos actos “una ceremonia mucho más larga y complicada, y hasta, probablemente, más aburrida” por la sucesión de discursos; subrayó que no dejaba de resultar paradójico que quienes se proponían “huir de ritualidades externas” hubiesen “inventado una nueva ritualidad, un nuevo simulacro de matrimonio solemne” para el cual, en lugar de la Iglesia o el Estado, recurrían a la intervención “de sus amigos y correligionarios”⁶⁸. Sea como fuere, la aparición de estos rituales, símbolos, conductas y normas éticas fruto de otro modo de entender el mundo y la propia realidad social, desde el momento en que se generaron, redefinieron y transmitieron en el seno de un grupo, darían lugar a subculturas que iban a representar una contestación a la hegemonía católica y al clericalismo⁶⁹.

⁶¹ José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles...*, p. 201.

⁶² Lucas MALLADA: *Los males de la patria*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 185-186.

⁶³ Julio de la CUEVA MERINO: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994, p. 158.

⁶⁴ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée...*, pp. 353-354.

⁶⁵ Javier de DIEGO ROMERO: *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, CEPC, 2008, p. 269.

⁶⁶ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “El anticlericalismo en la calle...”, p. 137.

⁶⁷ Manuel DELGADO: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, RBA, 2012, pp. 130 y 144-145.

⁶⁸ *La Época*, 14 de diciembre de 1904.

⁶⁹ La caracterización de subcultura se toma de Demetrio CASTRO ALFÍN: “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, p. 70.

Ahí encaja también esa noción de “religión cívica” que se utiliza en otros países del sur de Europa para definir las prácticas y rituales simbólicos de esa “nebulosa laica” integrada por librepensadores y racionalistas, hombres y mujeres que perseguían el triunfo de un nuevo sistema de valores que terminase con la dominación cultural del catolicismo⁷⁰. Las luchas políticas, pues, laten de fondo en unas ceremonias que van más allá de lo privado. En el mismo sentido, la dirigente socialista Virginia González defendió los actos civiles por su utilidad para erosionar gradualmente el poder de la Iglesia⁷¹. Se trataba de un dictamen muy extendido en los medios librepensadores y anticlericales, repetido hasta la saciedad por la prensa afín: “El medio más eficaz de mermar poderío a la casa de Dios”⁷². Más allá de la pugna por la libertad de conciencia, los actos civiles trataban de “configurar una ritualización de la vida del militante laico alternativa a la diseñada en un sentido equivalente desde el catolicismo”⁷³.

Los espacios de sociabilidad formal propios, es decir, los círculos políticos o de instrucción o recreativos —fuesen republicanos, socialistas o anarquistas— en general desempeñaron un papel medular en el desarrollo de estas ceremonias. Lugar de salida o llegada de las comitivas, según los casos, sus instalaciones también acogían banquetes, veladas o bailes deliberadamente integrados en el acto, con discursos en los que el componente político resultaba indisociable. En los años treinta, a pesar de las diferencias sustanciales de un contexto en el que la educación cívica ya la había asumido el Estado republicano, estas sociedades conservaban esa misma función promotora de prácticas secularizadoras y códigos de conducta laicos⁷⁴. Los núcleos librepensadores, que venían tejiendo una red de asociaciones desde los años ochenta del XIX —la mayoría volcadas en la promoción de la enseñanza laica—, al empezar el XX habían alcanzado la fuerza suficiente como para reunir en 1910 el primer Congreso Librepensador Español, en cuya organización no faltaron mujeres como Ángeles López de Ayala⁷⁵.

Justo en ese periodo de entresiglos, tampoco fue rara la aparición de asociaciones expresamente concebidas para el fomento de los actos civiles, y así lo explicitaba su denominación. Casos tempranos se documentan en Cataluña, y no sólo en Barcelona. En Sabadell, por ejemplo, hubo una “Asociación para entierros civiles” (1893) y otra llamada “La Emancipación. Sociedad de actos civiles” (1896), que sobrevivió hasta los años treinta y que debió de absorber a muchos integrantes de la anterior cuando fue disuelta en 1900⁷⁶. La Sociedad de Actos Civiles “El Librepensamiento”, domiciliada en Madrid, establecía claramente en su reglamento cuál era su objeto: “favorecer el desarrollo de las ideas librepensadoras, procurando que se hagan el mayor número posible de actos civiles” (art. 1º). En relación con ese propósito fundamental, impulsó un servicio de asesoría sobre el particular: “creará una oficina de consulta, que enseñará a todos los asociados que lo

⁷⁰ Olivier FARON: “L’Italie religieuse au XIX^e siècle: des difficultés au renouveau”, en Jean-Paul BLED (dir.), *Religion et culture dans les sociétés européens de 1800 à 1914 (Allemagne, France, Italie, Royaume Uni dans leurs limites de 1914)*, Saint-Just-la-Pendue, Édition Sedes-CNED, 2002, p. 109.

⁷¹ Joseba LOUZAO VILLAR: *Soldados de la fe...*, p. 264.

⁷² *El Motín*, Madrid, 28 de marzo de 1912.

⁷³ Javier de DIEGO ROMERO: *Imaginar la República...*, p. 269.

⁷⁴ Javier NAVARRO: “Casas del pueblo, agrupaciones y círculos socialistas valencianos: sociabilidad y vida cultural (1931-1946)”, en Manuel CHUST y Salvador BROSETA (eds.): *La pluma y el yunque. El socialismo en la historia valenciana*, Valencia, PUV, 2003, pp. 100-101.

⁷⁵ Pere SOLÀ: *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*, Barcelona, Tusquets, 1978, pp. 43-44.

⁷⁶ Albert PALÀ MONCUSÍ: *El lliure pensament a Catalunya...*, pp. 310-312.

deseen, el procedimiento hábil y legal para contraer matrimonio civil, hacer inscripciones en el registro de nacimientos y, en general, realizar todos los actos civiles que hayan de ser tratados cerca de las autoridades”. De hecho, la sociedad se comprometía a sufragar los gastos y organizar el entierro civil de sus asociados. También defendía la cremación de los cadáveres por el “bien de la higiene” y, dado que la ley obligaba a los municipios a tener un cementerio civil, que se dispusiera de “asistentes laicos” en hospitales y asilos⁷⁷. En otras regiones se documenta la existencia de sociedades librepensadoras similares que tenían entre sus fines el auxiliar en los trámites que requería la celebración de cualquier acto civil⁷⁸. En La Coruña, por ejemplo, funcionó desde 1896 la Sociedad de Actos Civiles *La Antorcha Galaica del Libre Pensamiento*, que en 1901 fundó una escuela laica⁷⁹. Y en tierra aragonesa la Sociedad de Librepensadores de Zaragoza, que también se creó “con la intención de promover bautizos, matrimonios y entierros civiles”⁸⁰.

A su vez, dichas sociedades tenían un paralelismo evidente con las que surgieron en otros países en el periodo de entresiglos. En Francia, ya en la década de 1880, era común que las sociedades librepensadoras organizaran el entierro civil de sus integrantes y a veces hasta de sus familiares⁸¹. En Portugal existió la *Associação Propagadora do Registro Civil*, que apoyó igualmente el funeral laico de sus socios, a menudo también ligado a la incineración, que era una práctica que entonces causaba “un relativo escándalo social”⁸². En Italia, asimismo, se dio en la cremación uno de los frentes de lucha entre los sectores católicos y los laicos, que llevó a promover desde los círculos librepensadores y masónicos la fundación de la *Società per la Cremazione dei Cadaveri*⁸³. Esta práctica también fue defendida por eminentes librepensadores en Francia, donde se creó en 1880 la *Société pour la propagation de la crémation*, aunque el fenómeno excedía desde luego la cuestión de los rituales civiles, relacionándose con los nuevos problemas de la higiene pública en el espacio urbano⁸⁴. Sea como fuere, se trataba de una más de las actividades fomentadas por las asociaciones librepensadoras, que auspiciaban igualmente mítines, manifestaciones y otros actos de afirmación laicista, con una significativa participación de mujeres que, en el caso español, está bien documentada en las provincias mediterráneas y andaluzas⁸⁵.

Es preciso subrayar que este tipo de actuaciones se inscribían en un dilatado y complejo proceso de luchas por la esfera pública, en la que no sólo se trataba de romper el dominio de la Iglesia y establecer el de una cultura laica, sino que, además, cada familia

⁷⁷ *Reglamento reformado de El Libre Pensamiento. Sociedad de actos civiles*, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1900, pp. 3-4.

⁷⁸ *El Pueblo*, Valencia, 11 de mayo de 1923.

⁷⁹ Manuel MORALES MUÑOZ: “Republicanismo, anarquismo y librepensamiento...”, p. 140.

⁸⁰ Pedro ÁLVAREZ LÁZARO: “Laicismo y librepensamiento...”, p. 191.

⁸¹ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée...*, p. 109.

⁸² Luis FARINHA: “Livre Pensamento. Republicanos, laicos e socialistas”, en Maria Fernanda ROLLO y António Rafael AMARO (coord.), *República e Republicanismo*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2015, pp. 37-38.

⁸³ Maurizio RIDOLFI: “Terres republicanes. Sociabilitat, cultures polítiques i universos socials a la Itàlia monàrquica (1870-1922)”, en Josep SANTESMASES (dir.): *Republicans i republicanisme a les terres de parla catalana*, Valls, Cossetània Edicions, 2008, p. 74.

⁸⁴ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée...*, pp. 362-363.

⁸⁵ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “El anticlericalismo en la calle...”, p. 129. Dolores RAMOS PALOMO: “Herederas de la razón ilustrada: feministas librepensadoras en España (1880-1902)”, en Dolores RAMOS (coord.): *Femenino plural. Palabra y memoria de mujeres*, Málaga, Universidad, 1994, pp. 85-101.

política se afanaba por incrementar su presencia simbólica mediante rituales, tradiciones, banderas, cánticos y emblemas diversos. Y en estas pugnas resultaba decisivo granjearse el concurso de unas clases populares y trabajadoras en las que tenía visos de prosperar esa identidad cultural que se procuraba fomentar desde los círculos del republicanismo y del movimiento obrero. Desde ambos sectores, como ha estudiado Pamela Radcliff, se buscó “desligar a las clases populares de la cultura pública católica y definir una esfera pública de oposición que proporcionara una potente identidad común a una nueva España: para los republicanos, la «nación de ciudadanos», y para el movimiento obrero, la «hermandad de los trabajadores»”; pero ni siquiera la República logrará sentar esas bases con la solidez que habría requerido su afianzamiento⁸⁶.

Así se entienden mejor las pugnas que a veces se dieron entre los interesados y las autoridades, cuando trataron de minimizar el impacto de dicha visibilidad acortando el recorrido de una comitiva o dictando instrucciones que coartaban el desarrollo previsto con el pretexto de evitar alteraciones del orden público. Un buen ejemplo se tiene nada más comenzar el novecientos en el entierro de Francisco Pi y Margall, dirigente histórico del republicanismo federal. Según evocaron algunos de los protagonistas, el Gobierno, temiendo que se produjesen desórdenes, había dispuesto que el féretro no se llevase al centro de la población, sino que desde el barrio de Salamanca lo condujeran directamente al cementerio civil; pero Salvochea se opuso: “Contra la voluntad de las autoridades llevaremos el cadáver a la Puerta del Sol y de ahí a los barrios bajos, donde el pueblo nos seguirá”. Y, en efecto, la multitud burló las disposiciones gubernamentales cuando, al llegar a Cibeles, en lugar de dirigirse al cementerio tomaron la calle de Alcalá en dirección a Sol, aunque luego sus adalides, “llevados y traídos por el oleaje humano”, no pudieron encaminarse a las zonas populares y discurrieron por la carrera de San Jerónimo⁸⁷. En cualquier caso, el cortejo se expuso más tiempo y por más calles de las que habrían deseado las autoridades. Como ha explicado Duarte, un enterramiento laico “también asumía la función de demostración pública por las calles de la ciudad”⁸⁸. Y esto no sólo tenía efectos fuera de los reunidos, sino también en el propio colectivo: era una forma de encontrarse, contarse y reconocerse⁸⁹.

La propia existencia de un cementerio civil digno y habitado por figuras ilustres constituía un buen reclamo para quienes buscaban normalizar la laicidad de los ritos de paso y aumentar su número de practicantes. De ahí, también, las luchas por su instalación donde no los había —aun cuando la ley obligaba a ello—, carencia frecuente en aldeas o poblaciones pequeñas, como se desprende de la famosa encuesta que en 1901-2 hizo el Ateneo de Madrid⁹⁰. A ello se sumó la necesidad de velar por su mantenimiento. Eran aspiraciones en las que los republicanos venían teniendo especial protagonismo desde finales del XIX⁹¹. En una ciudad industrial como Gijón, todavía al empezar el XX no hacía falta ser concejal republicano o socialista para censurar la “situación detestable” en que se hallaba el cementerio civil⁹². Una denuncia que suelen protagonizar en numerosas

⁸⁶ Pamela B. RADCLIFF: *De la movilización...*, pp. 31 y 233-234.

⁸⁷ Antonio JUTGLAR: *Pi y Margall y el federalismo español II*, Madrid, Taurus, 1976, pp. 1131.

⁸⁸ Ángel DUARTE: *Possibilistes...*, p. 208.

⁸⁹ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée...*, p. 355.

⁹⁰ Juaco LÓPEZ y Carmen LOMBARDÍA (ed.): *Costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Asturias. Encuesta del Ateneo de Madrid 1901-1902*, Gijón, Museo del Pueblo de Asturias, 1998, p. 119.

⁹¹ Rosa Ana GUTIÉRREZ LLORET: *El republicanismo en Alicante durante la Restauración, 1875-1895*, Alicante, Ayuntamiento, 1989, p. 92. Juli COLOM I BUSSOT: *Republicanisme i cultura republicana a Terrassa. De la I República a la Setmana Tràgica*, Terrassa, Fundació Torre del Palau, 2003, p. 349.

⁹² *El Noroeste*, Gijón, 15 de junio de 1901.

provincias republicanas, socialistas, anarquistas y representantes de prácticas heterodoxas como la masonería o el espiritismo⁹³. El propio léxico que se empleaba traslucía una marginación evidente: en decenas de poblaciones, ese cementerio civil separado —a veces también denominado independiente, neutro o laico— había sido llamado durante muchos años “el corralillo”⁹⁴. Igual que en otros países, venía a ser considerado “la parte noble del espacio funerario”⁹⁵. Al aprobarse la Constitución de 1931 e iniciar su labor legislativa la Segunda República, se multiplicaron las peticiones de derribo de esos muros que venían separando los dos espacios⁹⁶.

En 1918 se publicó un opúsculo de Miguel Morayta, fallecido pocos meses antes, sobre el madrileño cementerio civil del Este. Se trata de una especie de guía en la que se repasan algunas celebridades allí enterradas y se afirma que, pese a la variedad de las personas que yacen en el recinto (evangélicos, judíos, suicidas...), “su mayor número lo constituyen los librepensadores, o mejor, los que bautizados o no, rechazaron los dogmas católicos”. Se aporta también un dato revelador para un análisis de género: que, a la sazón, un tercio de quienes descansaban allí eran mujeres, y que en los dos meses anteriores al momento en que escribe, el número de las inhumadas había sido igual que el de varones (una decena)⁹⁷. La afluencia verificada en el entierro de los personajes ilustres daba a veces la medida para valorar el impacto de otras despedidas multitudinarias, como ilustran las necrológicas del concejal republicano Torre Murillo: “No recordamos, desde la muerte de Pi y Margall, otro duelo civil más sentido y en que mayor número de correligionarios formaran en el cortejo fúnebre”⁹⁸.

Desde el punto de vista de sus practicantes, los actos civiles encerraban diversas significaciones. Por lo pronto, constituían un alarde público de coherencia que influía en la reputación que se alcanzaba dentro del grupo de correligionarios políticos y del colectivo librepensador en general. Quienes ajustaban su vida a esta ritualidad eran los coherentes que exhibían su consecuencia y “su racionalismo sin interrupciones”, como apuntó Nicolás Estévez hablando de otro compañero que reunía el mérito “de haber llegado con la integridad de su conciencia hasta el fondo de la sepultura”⁹⁹. Las alabanzas se documentan incluso en verso, como testimonia la siguiente estrofa de la librepensadora Belén Sárraga:

“[...] ¡Benditos los que procuran
en tiempos de fanatismo,
hacer del racionalismo
santo dogma universal!”¹⁰⁰.

En este sentido, la decisión ante la muerte de perseverar en el ideario mantenido en vida se valoraba doblemente. Al respecto, parece muy elocuente el testamento ológrafo

⁹³ Alicia MIRA ABAD y Mónica MORENO SECO: “Alicante en el cambio...”, s. p. (apdo. 2.2.2), disponible en: http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_007.htm

⁹⁴ José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles...*, p. 210.

⁹⁵ Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée...*, p. 307.

⁹⁶ Archivo Histórico de Asturias, Fondos Guerra Civil, Rollo 1296, *Actas del Comité Federal de Gijón*, 31 de mayo de 1932, p. 91 v.

⁹⁷ Miguel MORAYTA Y SAGRARIO: *El Cementerio Civil del Este*, Madrid, Tip. Pasaje del Comercio, 1918, pp. 8 y 43.

⁹⁸ *El País*, 10 de mayo de 1911.

⁹⁹ Nicolás ESTÉVEZ: *Fragmentos de mis memorias*, Madrid, Estab. Tipográfico de los Hijos de R. Álvarez, 1903, p. 117.

¹⁰⁰ Belén SÁRRAGA DE FERRERO: *Minucias (Poesías)*, Málaga, Imprenta Popular, 1902, p. 173.

de Rosario de Acuña, documento de 1907 en el que, además de confesarse “separada radicalmente de la religión católica (y de todas las demás sectas religiosas)”, determinación a la que había llegado tras “una larga serie de razonamientos derivados de múltiples estudios y observaciones conscientes”, daba instrucciones para asegurar el cumplimiento de su voluntad librepensadora. Por lo pronto, no consentía que su cadáver fuese “entregado a la jurisdicción eclesiástica”, aclarando que si declaraba otra cosa más adelante debía entenderse “como producto de la enfermedad o [...] de manejos clericales más o menos hipócritas”, y justo después de hacer otras consideraciones (rechazaba la mortaja, exigía “la caja humilde y barata”, etc.), pedía ser enterrada en el cementerio civil o, si no lo hubiese, “en un campo baldío, o en la orilla del mar, o en el mar”. Además, prohibió “terminantemente todo entierro social, toda invitación, todo anuncio”; bien es verdad que no pudo impedir que se verificase una despedida multitudinaria¹⁰¹. Y si algo habían demostrado las crónicas de *Las Dominicales* era la fuerza de estos rituales como actos de publicidad de sí mismos, que difícilmente iba a pasar inadvertida en el caso de una propagandista como Acuña.

En relación con las mujeres, no hay que olvidar la educación diferenciada que, también en los círculos librepensadores, recibían los niños y las niñas, fenómeno que dio lugar a significativas connotaciones de género en los actos civiles. La deliberada intención de romper con la onomástica del santoral católico es la razón esencial que movía a los progenitores en la búsqueda de unos nombres que rezuman intencionalidad política. Pero no deja de resultar significativo que para ellas dominasen las denominaciones abstractas (Libertad, Fraternidad, Democracia...), mientras que en ellos abundaban los personajes que ya se habían distinguido en la esfera pública (Giordano, Víctor Hugo, Garibaldi, Galileo...)¹⁰². En uno y otro caso, no hay que subestimar la relevancia de obligar al prójimo a llamarte públicamente por un nombre cargado de ideología y que “iba a ser repetido a lo largo de toda una vida”¹⁰³.

Este fenómeno, apreciable ya en los últimos años del ochocientos, se mantuvo en el nuevo siglo. Con el paso de los años, el repertorio se irá enriqueciendo con nombres que antes no se utilizaban, fruto de nuevas circunstancias. Por ejemplo el de Ferrer, en recuerdo del creador de la Escuela Moderna, que es homenajeado así tras su ejecución¹⁰⁴. Asimismo, el fusilamiento de los militares sublevados en Jaca en 1930 hará que el nombre de Galán sea elegido para sus hijos por republicanos e incluso por socialistas¹⁰⁵. Otros, desde luego, eran más difícilmente asumibles por quienes no comulgasen con las ideas que destilaban de forma pura, como sucedía con Acracia o su variante masculina Acracio, nada raros en los años treinta pero con largos antecedentes en las décadas previas¹⁰⁶. La porosidad entre culturas políticas que a veces se advierte en la elección de nombres debió de remitir en los años treinta, cuando se advierte una mayor uniformidad en cada una de

¹⁰¹ Luciano CASTAÑÓN: “Aportación a la biografía de Rosario de Acuña”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 117 (1986), pp. 167-169.

¹⁰² Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: “Los actos civiles en España, 1868-1923. Mujeres y niños en los rituales librepensadores”, en Sylvie HANICOT BOURDIER, Nicole FOURTANÉ et Michèle GUIRAUD (dirs.), *Normes et déviances dans le monde Lusó-Hispanophone*, Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine-Presses Universitaires de Nancy, 2013, pp. 115-127.

¹⁰³ Luz SANFELIU: *Republicanas. Identidades de género en el blasquismo (1895-1910)*, Valencia, PUV, 2005, pp. 164 y 166.

¹⁰⁴ *El Consecuente*, Reus, 25 de enero de 1913.

¹⁰⁵ *Vida Nueva*, Zaragoza, 2 de abril de 1932.

¹⁰⁶ En *La Bandera Social*, Madrid, 11 de octubre de 1886, se menciona la inscripción civil de la niña Acracia; y en *El Porvenir del Obrero*, Mahón, 14 de octubre de 1904, del niño Acracio.

ellas. Sin embargo, en las décadas anteriores parece que todavía los referentes socialistas, anarquistas y republicanos se entremezclan a veces, y hasta en los ambientes libertarios uno podía llamar a su hijo Riego con orgullo, como hizo Mariano Batllori, colaborador de la Escuela Moderna¹⁰⁷. Entretanto, la prensa católica y la monárquica —que afirmaba defender “los derechos de la Monarquía, entre los que están íntimamente ligados los de la Religión”— descalificaba esos “nombres estrambóticos que suelen ponerse a los infelices infantes”, como fruto de “las doctrinas disolventes” y de unas prácticas cuyo impacto subestimaba atribuyéndolas a un “grupito infinitesimal”¹⁰⁸.

Más allá de los nombres, el hecho de prescindir del bautismo de los hijos suponía una transgresión atrevida de lo que se consideraba ortodoxo. Así, las criaturas quedaban inscritas en unas prácticas simbólicas heterodoxas. Aunque fuesen minoritarias, estas ceremonias aumentaron sobre todo en ciudades donde había importantes sectores de población obrera y artesanos politizados en los que calaron los nuevos usos. En otras localidades más modestas pero con una presencia notable de los mismos sectores, ocurrió lo mismo. En Peñarroya (Córdoba), sitio ligado a la minería, se había pasado de 9 niños sin bautizar en 1900 a 75 en 1920, cifra que aumentará a 107 —de 266 nacidos— en 1935, ya en un contexto político bien diferente¹⁰⁹.

Todos los actos laicos que se vienen mencionando brindaban a las mujeres algunas formas de participación directa en actos de inequívoca dimensión política, aunque a menudo parecieran supeditadas a proyectos o ideales que abrigaban los hombres y que ellas emulaban mecánicamente. Sanfeliu ha estudiado en el blasquismo cómo la forma diferenciada en que se verificaron estos ritos de paso, el exhibir conductas y prácticas de vida alternativas, también contribuyó a la forja de una identidad y permitió hacer de la privacidad “una nueva arma ideológica” que suponía “la negación del poder eclesiástico en la vida civil”: favoreciendo la asistencia de los niños a los entierros, por ejemplo, se lograba vincular las ideas y en definitiva la secularización con las prácticas familiares¹¹⁰. Los estudios más recientes sugieren que, en efecto, entre las activistas y dirigentes del socialismo, ya desde principios de siglo, abundaban las que se habían casado libremente con sus compañeros y de muchas se documenta la inscripción civil de sus hijos e hijas¹¹¹. En una u otra cultura política, las mujeres que participaban en semejantes ceremonias exteriorizaban la asunción del laicismo en la vida privada arrostrando una importante presión social, pero no dejaba de ser una transgresión limitada en tanto en cuanto solía implicar el ejercicio de una moral laica distinta de la católica “pero sin poner en cuestión los elementos básicos de las relaciones implícitas en la institución familiar”¹¹².

A caballo entre el ámbito privado y la esfera pública, los actos civiles funcionaron como una práctica social y familiar que contribuía a la reproducción de la cultura política

¹⁰⁷ Juan AVILÉS FARRÉ: *Francisco Ferrer y Guardia. Pedagogo, anarquista y mártir*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 62.

¹⁰⁸ *Heraldo de Menorca*, 12 de junio de 1917.

¹⁰⁹ José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en...*, p. 379.

¹¹⁰ Luz SANFELIU: *Republicanas...*, pp. 160 y 163.

¹¹¹ Marta del MORAL VARGAS: *Acción colectiva femenina en Madrid (1909-1931)*, Santiago de Compostela, Universidad, 2012, pp. 60 y 70.

¹¹² Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo”, *Historia Social*, 53 (2005), p. 118. Aunque concebidos para otro tema, podría ser útil extrapolar aquí los tipos de transgresión que distingue Marta del MORAL VARGAS: “Transgresión parcial y transgresión global en la acción colectiva femenina”, en M^a Dolores RAMOS (coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas políticas en España*, Málaga, Universidad, 2014, pp. 99-113.

que los auspiciaba. Para el republicanismo, Duarte ha explicado muy bien el papel de estas prácticas —junto con otras muchas— en la socialización política y la transmisión cultural; un verdadero espectáculo que reforzaba identidades y promovía la cohesión de quienes participaban en él, funcionando también como una modalidad de movilización política y social que fortalecía el compromiso con la causa¹¹³. La vertiente política se hacía explícita en los discursos de propaganda librepensadora que solían pronunciarse en los actos, realizados a menudo por la presencia de activistas de renombre —siquiera en el ámbito local— que solían asumir roles protagónicos (testigos, padrinos, oficiantes...).

Finalmente, es importante comprender lo que representaba la simple acumulación de ceremonias de este tipo en la vida de una persona afín al librepensamiento, que al mismo tiempo que reafirmaba sus convicciones y participaba en la difusión de una cultura laica por medio de la reproducción de estas prácticas sociales y familiares, también se iba labrando una reputación de coherencia en el seno de la comunidad librepensadora; una trayectoria en la que cada acto venía a sumar una medalla o distinción que se acompañaba del reconocimiento del grupo y, al cabo del tiempo, esa fama permitía que se convirtieran en un auténtico referente local para los suyos. Esta vertiente se percibe bien en muchos testimonios que encierran asimismo una intención propagandística, como el siguiente de Torrelavega:

“Con este ya son once actos civiles los que he celebrado en la forma siguiente:
Las inscripciones puramente civiles de mis hijos e hijas, Giordano Demófilo, Víctor Manuel, Garibaldi, Igualdad, Palmira de la Libertad, Arquímedes, Acracio, Alegría Redención, y la última con los nombres arriba citados [Adalia Azarina].
Los niños Garibaldi y Acracio enterrados civilmente. [...]”¹¹⁴.

Relacionado con estos “méritos”, se publicó en 1916 un chiste que trataba de un aspirante a ingresar en una sociedad librepensadora y de los requisitos que debía cumplir para ello:

—¿Qué pruebas puede usted dar de su anticlericalismo?
—Estoy casado civilmente y no he bautizado a mis hijos.
—No basta; es preciso que lo entierren a usted en el cementerio civil”¹¹⁵.

El aparato de estos rituales no menguó bajo la dictadura, aun cuando el nacionalismo de Primo de Rivera fuese “marcadamente conservador y clerical”¹¹⁶. Es más, entonces vinieron a ratificarse como una forma de disidencia simbólica. De las prácticas laicas de este periodo se conserva alguna documentación en Salamanca, en el Centro Documental de la Memoria Histórica, como la tarjeta postal de 1927 que ha exhumado Morales Muñoz y que fue encargada por un matrimonio republicano de La Línea (Cádiz) para, con la fotografía de la criatura, informar a sus allegados del nacimiento de una hija a la que llamaron Fraternidad, nombre que en el recordatorio aparece sobre un triángulo del que cabe inferir simpatías masónicas¹¹⁷. Pero habría que realizar un análisis diacrónico más preciso si quisiéramos identificar los momentos en los que, más allá de sus instancias locales, la autoridad puso trabas al desarrollo de estas prácticas o al menos a su repercusión en la prensa. Así debió de ocurrir en coyunturas tan

¹¹³ Ángel DUARTE: “La esperanza republicana”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 183 y 187-188.

¹¹⁴ *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 27 de abril de 1906.

¹¹⁵ *La Unión Ilustrada*, 31 de agosto de 1916.

¹¹⁶ Según lo define Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria, 1923-1930*, Madrid, Alianza, 2005, p. 390.

¹¹⁷ Manuel MORALES MUÑOZ: “El porvenir de la libertad...”, p. 120.

delicadas como la crisis de 1917, cuando hasta un periódico católico y monárquico de Menorca, que desde luego no tenía intención de promocionar las bondades de estos actos, reconoció no haber podido criticar el registro civil y laico de una niña: “por hallarnos en estado de guerra, no pudimos insertar un artículo referente a dicha inscripción por habérnoslo tachado la censura militar”¹¹⁸.

3.- Hostigamiento, estrategias y discursos frente a un ceremonial “desviado”

Pese a su carácter minoritario, la difusión de las ceremonias laicas fue duramente respondida por los sectores más tradicionales y conservadores, que veían amenazada la hegemonía que venían disfrutando al amparo de la Constitución de 1876. El rechazo hacia estas prácticas *desviadas* a menudo adoptó la forma de una tirria visceral que culpaba de todos los males al racionalismo, la impiedad y la libertad de cultos. Hay personajes literarios que encarnan muy bien esa “furiosa inquina”, como el galdosiano Mendizábal de *Miau*, o varios en general del drama *El Padre Juan*, de Rosario de Acuña, donde la transformación de la intolerancia fanática en una actitud colectiva originará un funesto desenlace¹¹⁹. La recíproca animosidad que, por contraposición, se manifestó hacia la Iglesia en las conductas más extremas del librepensamiento no debiera hacer olvidar la distinta posición de unos y otros en el orden social, la jerarquía de valores y las relaciones de poder del momento.

Negar el valor del ritual contrario fue una estrategia habitual en lo que no dejaba de ser una lucha por la legitimidad en materia de conciencia. Tachar el matrimonio civil de simple concubinato entre amancebados fue una sentencia tan repetida en la doctrina católica que resultaba harto difícil persuadir de lo contrario a quien abrigase semejante idea, muy repetida en la prensa afín, que denunciaba la amenaza que suponían perniciosas doctrinas para el edificio social, comenzando por “la destrucción de la familia”¹²⁰. Ya en los errores del Syllabus figuraba el considerar que “en virtud del contrato meramente civil pu[diera] existir entre cristianos un verdadero matrimonio”¹²¹. Y todavía en el primer bienio de la Segunda República hubo quienes pidieron la reprobación de los concejales que, en las sesiones municipales y en otros discursos públicos, insistían en tachar el matrimonio civil de concubinato¹²².

En la literatura también ha quedado reflejada esta percepción. Por lo civil era como se casaba la gente “en esa Francia de perdición”, según afirmaba un personaje de una comedia de Benavente¹²³. El temor que suscitaba la posible imitación de tales ritos se refleja bien en los siguientes versos satíricos:

“Lo del matrimonio libre
celebrado ahora en Madrid
va a dar muchas desazones
y disgustos por ahí.

¹¹⁸ *Heraldo de Menorca*, 21 de diciembre de 1917.

¹¹⁹ Benito PÉREZ GALDÓS: *Miau*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 18 y 64. Rosario de ACUÑA Y VILLANUEVA: *Rienzi el tribuno. El Padre Juan. Teatro*, Madrid, Castalia, 1990.

¹²⁰ *La Voz de Alicante*, 24 de mayo de 1909.

¹²¹ Pascual GALINDO (trad.): *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1962, p. 911.

¹²² Archivo Histórico de Asturias, Fondos Guerra Civil, Rollo 1296, *Actas del Comité Federal de Gijón*, 10 y 23 de agosto de 1932, pp. 106 y 108 v.

¹²³ Jacinto BENAVENTE: *El marido de la viuda*, Madrid, Sociedad de Autores Españoles, 1908, p. 14.

Ante método tan fácil,
económico y gentil,
se comprende que en el acto
surgiesen, que ya es surgir,
quince o veinte matrimonios,
y que sigan hasta mil. [...]”¹²⁴.

Se trataba en este caso de un matrimonio libre, que iba más allá del civil y que constituía un tipo de enlace que irá teniendo sus partidarios en el obrerismo militante, entre quienes rechazaban la intervención de la Iglesia pero también del Estado. Lo último vino a menudo provocado por los enojosos trámites u obstáculos que hallaban los contrayentes, según reconocieron muchas veces¹²⁵, incluso dejando constancia por escrito en un acta formal¹²⁶. En tales situaciones, la prensa republicana veía una irónica moraleja: “la intransigencia de una autoridad es siempre anarquizante”, y de todas formas “el que quiere casarse, se casa”¹²⁷. En estos casos se daba por válida la presencia de familiares y vecinos que, a modo de “tribunal popular”, asistían a una ceremonia que normalmente se verificaba ante los preceptivos testigos en el centro o sociedad obrera de turno, detalle que solía repetirse en los anuncios o crónicas que se hacían eco de la celebración¹²⁸. La falta de valor legal no menguaba su trascendencia simbólica, en un contexto además bien diferente al de los años treinta, cuando se darán más casos en los que se admite ese “contrato verbal”¹²⁹.

La réplica desde las posiciones librepensadoras solía insistir en la hipocresía de la Iglesia y lo artificioso de sus ceremonias. Pero también se constata la difusión de un léxico peyorativo, de forma que si desde un lado se descalificaba el matrimonio civil tachándolo de concubinato, en el otro se hacía lo propio con el bautismo al referirse a él como un simple “chapuzón”, término que restaba solemnidad y, en cierto modo, desacralizaba, más aun cuando se acompañaba de calificativos desdeñosos (por ejemplo, al hablar de chapuzón místico, teológico, primitivo, inútilísimo y otros similares)¹³⁰. Volviendo al ejemplo del matrimonio, el contrapunto lo representaban las tesis de autores como José Ferrándiz, que escribió en *Las Dominicales* y que en su obra *El sacramento espúreo* (1887) —oculto tras el pseudónimo Constancio Miralta— trazó lo que Botti ha definido como “una especie de historia del matrimonio canónico, en la que se denuncia como falso el fundamento sacramental y al que se le contrapone la superioridad del matrimonio civil”¹³¹. En otros casos se basaban las críticas en interpretaciones de la opinión pública más que discutibles considerando las mentalidades de la época, como ilustran estos versos de Belén Sárraga:

“Ya los actos de la iglesia
no tienen valor ninguno

¹²⁴ *El Adelanto*, Salamanca, 15 de diciembre de 1904.

¹²⁵ *Las Circunstancias*, Reus, 3 de agosto de 1902. Manuel VIGIL MONTOTO: *Recuerdos de un octogenario*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1992, pp. 226-227.

¹²⁶ *La Correspondencia de España*, Madrid, 12 de mayo de 1923. En este caso, registrado en Manzanares (Ciudad Real), aseguraban que regularían legalmente la situación cuando el juez dejase de ponerles inconvenientes.

¹²⁷ *La Libertad*, 12 de mayo de 1923.

¹²⁸ *El Pueblo*, Valencia, 10 de diciembre de 1904. *La Región*, Guadalajara, 27 de diciembre de 1904.

¹²⁹ *Diario de Alicante*, 9 de diciembre de 1932.

¹³⁰ Como muestra, *Las Dominicales*, 27 de julio de 1889; 10 de mayo de 1890; 30 de diciembre de 1892; 31 de octubre de 1902; 14 de abril de 1905; 11 de mayo de 1906; 30 de agosto de 1907.

¹³¹ Alfonso BOTTI: *España en la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2012, pp. 163-164.

los rechaza, uno por uno,
la opinión;
y de toda inteligencia
sin sombra de misticismos,
condena estos actos mismos
su razón [...]”¹³².

En el otro campo, las acusaciones de hipocresía también se documentan en ciertas situaciones. Así cuando se denuncian casos en los que hubo inscripción civil “con mucho bombo” en la prensa, pero que más tarde, “arrepentidos los padres de tener un hijo sin cristianizar lo llevan a su parroquia y se le bautiza con todas las de la ley”¹³³. Aparece en estos casos un sentimiento o emoción que devino un argumento poderoso en estas luchas: la del arrepentimiento. La persona que se retracta encarna una advertencia a quienes no han emprendido ese camino para alejarse del error. Son testimonios con un valor añadido porque ya han estado “en el otro lado” y vuelven al redil. Nótese que se trata de un recurso explotado en ambas partes: igual que se hace en las filas católicas, en las librepensadoras alcanza gran éxito la figura de quienes se presentan como excusas o antiguos seminaristas. Lo hayan sido de verdad o utilicen esa máscara como recurso, lo cierto es que en el ámbito del publicismo anticlerical garantizan un éxito de público entre quienes veían en sus escritos los testimonios de quienes “estuvieron dentro” y, por ello, conocían secretos y verdades. Ahí está el caso del mencionado Ferrándiz rubricando con el seudónimo del expresbítero Constancio Miralta o “un clérigo de esta Corte”.

Ahora bien, la presión no siempre procedía de adversarios ideológicos, al menos de forma directa. El primer obstáculo que no era raro hallar era el de miembros de la familia que no compartiesen estas ideas, algo que ocurrió incluso bajo la República, según recogen testimonios como el del cenetista Olegario Pachón: “La familia de mi mujer era opuesta al casamiento, porque nos casábamos por lo civil y además por mis ideas revolucionarias”¹³⁴. A lo que debe sumarse el control social que se ejercía en el trabajo, una realidad que documentan bastantes estudios locales. En la Francia de Mac-Mahon también se dieron casos parecidos incluso en el ámbito de la clase media¹³⁵. Republicanos, socialistas y anarquistas denunciaron con frecuencia casos en los que sus convicciones políticas motivaban despidos o entorpecían la consecución de un empleo, pero a menudo también aseguraron cómo esos problemas resultaron de sus predilecciones en materia de conciencia, por ejemplo el no bautizar a sus hijos o el haberse casado civilmente¹³⁶.

El hostigamiento, pues, procedía de frentes muy diversos: igual que lo hacía un superior en el trabajo podían ejercerlo la familia, los vecinos... En 1897, en Mora de Ebro (Tarragona), hubo incluso quienes amenazaron con dejar de gastar en los negocios de quienes acudiesen al entierro civil de un librepensador local¹³⁷. A quienes se casaban “sin Dios”, especialmente en localidades pequeñas, los descalificaban en el vecindario como impíos amancebados, según una extendida opinión que en vano trataría de contrarrestar

¹³² Belén SÁRRAGA DE FERRERO: *Minucias...*, p. 149.

¹³³ *Heraldo de Menorca*, 12 de junio de 1917.

¹³⁴ Olegario PACHÓN NÚÑEZ: *Recuerdos y consideraciones de los tiempos heroicos. Testimonio de un extremeño*, Barcelona, Creaciones Gráficas Fernando, 1979, p. 23.

¹³⁵ Como ilustra el caso del médico de un hospicio destituido por asistir a un entierro civil, mencionado en Georges WEILL: *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*, Sevilla, Comunicación Social Ediciones, 2006, p. 208.

¹³⁶ *La Revista Blanca*, 1 de septiembre de 1927, Suplemento, p. IV.

¹³⁷ Según la versión de *La Autonomía*, Reus, 4 de diciembre de 1897.

la propaganda republicana¹³⁸. Así, el léxico popular fue incorporando una variedad de expresiones despectivas para referirse a esas uniones “por lo libre”, tales como la ya indicada amancebarse, casarse “por detrás de la Iglesia”, amontonarse o arrimarse¹³⁹. Más tarde, bajo la Segunda República, no faltarán denuncias en sentido contrario, de quienes deseaban un acto religioso pero se veían conminados de una u otra forma a desarrollarlo civilmente¹⁴⁰.

Singularmente efectivos podían resultar, en determinadas conciencias, los viejos alegatos relativos a la “mala muerte” que sufrían quienes abandonaban en pecado este mundo¹⁴¹. Ya en la Edad Media, se pensaba que los niños sin bautizar quedaban en el limbo, posibilidad que generaba notable ansiedad en sus familias¹⁴². En el primer tramo del siglo XX, continuaba siendo frecuente el uso del púlpito para disuadir a los fieles de ciertas tentaciones, pero el mensaje adquiriría un impacto más amplio por el temor a que otros miembros de la familia pudieran vivir en insolente pecado. En las cuencas mineras de Asturias, a Ciges Aparicio le resumieron esas diatribas de los párrocos: “Desde allí gritan, gesticulan, se encolerizan contra la impiedad de los tiempos, y anuncian apocalípticos castigos del cielo”¹⁴³. En las almas sensibles a este tipo de argumentos, naturalmente, intimidaba la posibilidad de padecer semejantes tormentos. Como resume Martínez Gil, “la clericalización de la muerte, la exclusiva gestión de los sacramentos en manos de la Iglesia y, en definitiva, su control de la llave de la salvación, eran, pues, razones más que persuasivas para que las personas se abstuviesen de pecar”¹⁴⁴. Y al servicio de tales discursos, se multiplicaban las calumnias fantasiosas, que hacían que esas prácticas laicas fuesen presentadas o percibidas como “una ceremonia satánica y un pródromo evidente de una trágica suerte en el más allá”; y sus practicantes, como unos herejes redomados, “encarnaciones demoníacas” e incluso “corruptores de menores o meros criminales”¹⁴⁵.

En un creyente, la amenaza de excomunión podía infundir temores insoportables, y esa pena rigió a finales del XIX para los católicos que se hubieran casado civilmente, hasta que la Iglesia permitió absolverlos si reconocían “haber faltado gravemente” a sus doctrinas y abjuraban de su error mediante una declaración formal de arrepentimiento¹⁴⁶. La conducta que debía observar el párroco en tales casos y en otros similares se detalló en los boletines oficiales de las diócesis todavía a principios del XX. En relación con los difuntos, había un extenso listado de perfiles que teóricamente quedarían privados de recibir sepultura eclesiástica, figurando entre otros los practicantes de ritos civiles, ya que se hablaba expresamente de “niños que mueren sin bautismo”, así como de

¹³⁸ *Unión Republicana*, Novelda, 14 de febrero de 1904.

¹³⁹ *La Época*, 14 de diciembre de 1904.

¹⁴⁰ Leandro ÁLVAREZ REY: *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Universidad, 1993, p. 196.

¹⁴¹ Julio VAQUERO IGLESIAS: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 37 y ss.

¹⁴² Edward MUIR: *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 18.

¹⁴³ Manuel CIGES APARICIO: *Los vencedores*, Madrid, M. Pérez Villavicencio Editor, 1908, p. 169.

¹⁴⁴ Fernando MARTÍNEZ GIL: “Acuérdate de tus postrimerías y no pecarás jamás. Las implicaciones del modelo de la buena muerte”, *Historia Social*, nº 58 (2007), pp. 30-31.

¹⁴⁵ José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles...*, pp. 201 y 204.

¹⁴⁶ Véase un modelo de abjuración en el *Boletín Eclesiástico del Obispado de Astorga*, 19 de julio de 1897.

“concubinarios, adúlteros y casados civilmente”; pero también excomulgados en general, suicidas, duelistas, meretrices, blasfemos, herejes, infieles, judíos, apóstatas, quienes no hubieran cumplido con el precepto pascual, “afiliados a las sectas secretas” (léase masones) y “los que disponen la cremación de sus cadáveres”¹⁴⁷.

Advertir a los fieles de los terribles sufrimientos que les aguardaban a quienes se alejasen de Dios, con el miedo subsiguiente, no dejaba de constituir otra forma de control social. El fenómeno se reforzaba con la difusión de noticias que incidían en el malvado carácter de quienes practicaban los ritos librepensadores, como la que hablaba de un ciudadano francés que, al saber que la nodriza había bautizado en secreto a su hijo, “dominado por satánica rabia”, decidió “ensañarse bárbaramente con el infeliz angelito” hasta provocar su muerte¹⁴⁸. Un buen indicador de la fuerza que alcanzaban estos discursos es el hecho de que los librepensadores se vieran en la “necesidad” de especificar en sus testimonios, con bastante frecuencia, que los niños que tenían sin bautizar crecían sin problemas: “todos se crían robustos y sanos a más no poder”, afirmaba uno desde Tárrega (Lérida)¹⁴⁹.

En los delicados días que precedían a la muerte, también fueron usuales las presiones para conseguir un arrepentimiento in extremis que invalidase toda una vida de prácticas desviadas. Esta realidad, como ha explicado Jiménez Lozano, necesariamente ha de conducir a una celosa “vigilancia sobre los agonizantes para que no se desdigan de su vida o mueran, por el contrario, desdiciéndola con una palinodia solemne que signifique un triunfo sobre *los otros*”; y en este último supuesto, “cualquiera que fuese la historia personal del finado, quedaba borrada con la confesión final, que equivalía a su vuelta al redil de la Iglesia”¹⁵⁰. Las denuncias en ese sentido se multiplicaron y las luchas simbólicas entre los clericales y los anticlericales trajeron consigo bochornosas disputas por los cadáveres, pero también se instrumentalizó el sepelio para castigar a quienes, deseando una sepultura católica, se les negó por haber observado comportamientos heterodoxos antes de morir. En tales circunstancias adversas, como precisa Julio de la Cueva, el hecho de vencer todas las presiones y reafirmar las convicciones manifestadas en vida “adquiría una dimensión martirial”¹⁵¹. Más aún, la simple decisión de querer recibir sepultura civil y fuera del cementerio católico podía verse en ocasiones como una forma de “desafiar al cura y al cacique”¹⁵². Eran, en definitiva, transgresiones que pueden interpretarse como formas de expresar la subversión¹⁵³.

A la vista de todo lo expuesto, no es difícil imaginar la brecha que podía abrirse en una familia en la que hubiera diversas sensibilidades en materia religiosa. Quienes practicaban o defendían los ritos laicos, además, quedaban marcados como “herejes” y encontraban frecuentemente obstáculos si, para satisfacer el deseo de sus parientes o allegados, se veían en la tesitura de asumir un papel destacado en actos católicos. En la prensa se han conservado muchas denuncias que ilustran este supuesto. Por ejemplo, el rechazo de quienes se hubieran casado civilmente para ejercer como padrinos —igual que

¹⁴⁷ *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Menorca*, 4 de febrero de 1905, p. 34.

¹⁴⁸ *El Avisador de Badajoz*, 16 de julio de 1885.

¹⁴⁹ *Las Dominicales*, 11 de abril de 1902.

¹⁵⁰ José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles...*, pp. 185-186 y 205.

¹⁵¹ Julio de la CUEVA MERINO: *Clericales y anticlericales...*, pp. 159-160.

¹⁵² José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles...*, p. 210.

¹⁵³ Alicia MIRA ABAD: “Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas”, *Historia Social*, 53 (2005), p. 100.

el de quienes no hubieran cumplido con el precepto pascual—, era algo que se fomentaba en el seno de la Iglesia, aun cuando se recomendase hacerlo “siempre con palabras suaves, diciéndole que siente no poder admitirle”¹⁵⁴.

A las trabas ya indicadas, deben añadirse los impedimentos burocráticos que con bastante frecuencia aparecían una vez que se había decidido que la ceremonia iba a ser laica. Los propios empleados tenían margen para desesperar al espíritu más paciente. Son muchas las denuncias de secretarios del juzgado que no admiten determinados nombres y obligan a los padres a buscar otros. Así, sorprende que en el novecientos se rechazasen algunos que en el primer lustro de la Restauración, cuando la restricción de libertades era mayor, se habían utilizado para la inscripción civil de niñas, como por ejemplo Aurora o Laica; o Terradas y Washington para niños¹⁵⁵. Al empezar el siglo XX, incluso un nombre como Universo, inofensivo por más que resultase exótico, no se admitió para el hijo de una pareja anarquista¹⁵⁶. En 1917 un periódico monárquico distinguía la elección de tres tipos de nombres en el registro civil: los cristianos, los “francamente anticristianos” y los ambiguos, como podía ser el nombre de una flor que a su vez también lo fuese de una santa¹⁵⁷. Es muy posible que, al encontrar trabas invencibles, los practicantes del rito laico escogiesen uno del último grupo al que no se pudiera oponer el secretario de turno.

La legislación vigente prohibía que se convirtiesen en nombre los apellidos, circunstancia que habría amparado el rechazo de los citados arriba. La Ley de Registro Civil de 1870 no establecía limitaciones en las características de los nombres, pero el reglamento correspondiente, en su artículo 34.3º, determinaba que “el encargado del Registro no consentirá que se impongan nombres extravagantes e impropios de personas ni que se conviertan en nombres los apellidos”. Y una Real Orden de 9 de mayo de 1919 prohibía expresamente nombres como Azar, Armonía o Emancipación, reiterando la prohibición de convertir apellidos o seudónimos en nombres propios. Conviene recordar que esto último también se impedía, al menos teóricamente, en la Orden de 14 de mayo de 1932, dictada por tanto en época republicana, donde se autoriza una práctica que, como hemos explicado, ya venía siendo habitual en los círculos librepensadores, a saber: el uso de “los nombres que originariamente expresen los conceptos políticos que informan las modernas democracias, como el de Libertad, o el mismo de Democracia”. Ya en la Ley franquista de 8 de junio de 1957 y en el reglamento del año siguiente para su ejecución, se vetaban expresamente los nombres “irreverentes o subversivos”¹⁵⁸.

Sea como fuere, hay que notar que la socialización de menores en estas prácticas despertaba suspicacias redobladas en sus adversarios. Se trataba en esencia de la misma oposición, y por razones parecidas, que la que suscitaban las escuelas laicas: las criaturas eran vulnerables y el mensaje que se les inculcase en la primera infancia tenía muchas posibilidades de resultar indeleble y, por tanto, definitivo y seguramente reproducible en

¹⁵⁴ *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Menorca*, 15 de abril de 1899, p. 94.

¹⁵⁵ *La Unión*, Madrid, 18 de enero de 1879. *El Fígaro*, Madrid, 21 de octubre de 1880.

¹⁵⁶ Citado en Manuel MORALES MUÑOZ: “Rituales, símbolos y valores en el anarquismo español, 1870-1910”, en Clara E. LIDA y Pablo YANKELEVICH (comp.): *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2012, pp. 27-62.

¹⁵⁷ *Heraldo de Menorca*, 21 de diciembre de 1917.

¹⁵⁸ Enrique Antonio FERNÁNDEZ PÉREZ: *El nombre y los apellidos. Su regulación en Derecho Español y Comparado*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015, pp. 23-24, 175 y 211-212.

la generación siguiente. Si, en un sentido antropológico, el bautismo cristiano equivalía a una iniciación porque el converso quedaba introducido en una comunidad religiosa¹⁵⁹, en el acto civil debe verse también un rito iniciático en virtud del cual esos niños y niñas eran recibidos en el seno de la comunidad librepensadora, que en aquellas circunstancias se imbricaba en diferentes culturas políticas y las relacionaba transversalmente.

Corolario de todo lo que se ha indicado, a veces la celebración de actos civiles desembocó en enfrentamientos sonados. En 1904, por ejemplo, en el municipio vasco de Sestao se desató un motín cuando una procesión de Semana Santa tropezó con unos vecinos que regresaban del entierro civil de una niña: parece que sirvió de detonante la frecuente discusión originada por la negativa del grupo a descubrirse ante el paso de la comitiva religiosa y terminaron enfrentándose a los guardias con armas de fuego¹⁶⁰. Otras formas de conflicto se desataron al intentar contradecir la voluntad de los difuntos o de sus familias danto sepultura católica a quien no lo deseaba, fenómeno que se constata en diversas provincias¹⁶¹. Si en una localidad pequeña el sacerdote podía intentar deslucir una boda civil ordenando que las campanas tocaran a muerto¹⁶², en otras ocasiones los republicanos podían responder al paso de una procesión con *La Marsellesa*, como sucedió en el Centro Republicano de Vélez Málaga, donde se produjo la violenta irrupción de la policía¹⁶³. Eran luchas simbólicas que se constatan en otros países desde finales del XIX: en Nyons, por ejemplo, documenta Lalouette el caso ilustrativo de un entierro civil que, al paso del cortejo fúnebre, se vio replicado con el silbido de la máquina de una fábrica cuyo dueño era un conocido conservador y clerical¹⁶⁴.

Pero el escenario donde no cesó la controversia dialéctica fue la prensa: los títulos católicos y los librepensadores alimentaron una espiral de dardos y reproches continuos en la que los argumentos resultaron bastante poco originales al correr de los años. De un lado, se glorificaba la emancipación de las conciencias secularmente doblegadas por la funesta influencia clerical, mientras que del otro se denunciaba lo que era considerado una agresión del poder temporal contra la Iglesia, otra más de las que venía auspiciando la insidiosa hidra liberal en su gradual escalada: “Declarar la razón libre, el pensamiento libre, la conciencia libre, la moral libre, la ciencia libre, la prensa libre, el matrimonio libre y hasta el pecado libre para romper de una vez todo vínculo de razón y de justicia. Este es el liberalismo”¹⁶⁵. En consonancia, la visibilidad pública que lograron algunas ceremonias solía provocar reacciones en los periódicos contrarios a esa ritualidad, sobre todo en los más intransigentes, como sucedió en Oviedo en 1909, cuando el sepelio civil de un obrero, que reunió a unas dos mil personas, desató la reacción del tradicionalista *Las Libertades*, que interpelará al gobernador civil para saber por qué se permitía ese acto “evidentemente irreligioso” que tenía “escandalizado al católico vecindario” de la ciudad¹⁶⁶.

Se trataba de razonamientos o “demostraciones” extremas de quienes afirmaban hallarse “en el polo opuesto” de aquellas gentes que practicaban actos puramente civiles,

¹⁵⁹ Mircea ELIADE: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, Gallimard, 2004, p. 250.

¹⁶⁰ Joseba LOUZA VILLAR: *Soldados de la fe...*, p. 320.

¹⁶¹ Alicia MIRA ABAD y Mónica MORENO SECO: “Alicante en el cambio...”, s. p. (apdo. 2.2.2), disponible en: http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_007.htm

¹⁶² Como denuncia un testimonio recogido en *Las Dominicales*, 10 de mayo de 1907.

¹⁶³ Fernando ARCAS CUBERO: *El republicanismo malagueño...*, p. 560.

¹⁶⁴ Jacqueline LALOUILLE: *La libre pensée...*, p. 358.

¹⁶⁵ *La Lectura Popular*, 15 de julio de 1888.

¹⁶⁶ Extractado en *Las Dominicales*, 27 de agosto de 1909.

lo que a su modo de ver no eran más que “destellos de irreligiosidad” frente a los cuales se declaraban irremediabilmente contrarios¹⁶⁷. Los intentos de subestimar su impacto atribuyendo su celebración a un exiguo grupo de impíos provocó reacciones e iniciativas elocuentes en el campo adversario. Una de las más reveladoras fue el intento de establecer un “Registro de Creyentes Libres” a partir de un “Padrón Municipal de la Conciencia Libre”, que habría de confeccionarse con quienes cumplimentasen ante dos testigos un formulario que difundió el semanario anticlerical *El Motín* y por el que sus firmantes declaraban no profesar la religión oficial y se oponían a cualquier ceremonia religiosa “para sí y para los suyos”, autorizando a sus correligionarios a que ejecutasen su voluntad si a ellos no les fuese posible¹⁶⁸.

EL MOTÍN PÁGINA 8.

A LOS OFICIALES DEL REGISTRO DE CREYENTES LIBRES

y á los librepensadores de todo el mundo

Padrón Municipal de la Conciencia Libre.

Núm.....

D..... vecino de..... de..... años de edad, de estado.....
domiciliado y residente en..... calle..... núm..... piso..... solicita ser
inscrito en el Padrón de libres creyentes, declarando:

- 1.º No profesar la Religión Oficial del Estado.
- 2.º Ser su voluntad formal, para sí y para los suyos en lo que fuere de derecho, la exclusión de toda ceremonia religiosa oficial; en los actos civiles.
- 3.º Autorizar á los correligionarios y solicitar su auxilio para dar ejecución á esta su voluntad, siempre y cuando se hallase personalmente imposibilitado de hacerla ejecutar por sí.

Firmado en..... á..... de..... de 191.....

Testigos El declarante

.....
.....

Hoja de notas sobre el individuo de esta inscripción.

Entregada la carta de solidaridad en.....

Casado civilmente en..... con D.....

Hijos:
.....

Viudo: en.....

Fallecido: en..... á..... de..... de 19.....

Observaciones.....

Sabed: Que en el Padrón Municipal de la Conciencia libre de este distrito municipal, en la ódula matriz núm..... se halla la de D..... de edad de..... años, de estado..... vecino de..... solicitando la inscripción en el correspondiente Registro y declarando: 1.º No profesar la Religión Oficial del Estado. 2.º Rechazar las ceremonias religiosas en los actos personales y de los que de él dependen según la ley. 3.º Autorizar á los correligionarios para hacer ejecutar esta voluntad cuando él estuviese imposibilitado de hacerlo por sí mismo.

Por lo cual os rogamos le tengáis por incluido en la solidaridad de libres creyentes, con la reciprocidad con que vuestros inscriptos serán reconocidos por esta oficina y sus inscriptos.

..... á..... de..... de 1910.
El Oficial del Registro,

Código Civil vigente en España.—Extracto del articulado.

Artículo 325. Los actos concernientes al estado civil de las personas, se harán constar en el Registro municipal, Artículo 326. Comprenderá las inscripciones ó anotaciones de nacimientos, matrimonios, emancipaciones, reconocimientos y legitimaciones, defunciones, naturalizaciones y vecindad. Art. 427. Las actas del Registro serán la prueba del Estado civil. Artículo 328. No será necesaria la presentación del recién nacido, bastando la declaración de la persona obligada á hacer la inscripción. La declaración comprenderá las circunstancias exigidas por la ley y será firmada por su autor ó por dos testigos á su ruego.

Los artículos 155, 156, 157 y 158 definen la patria potestad. Los arts. 173, 174, 175 y 176 señalan el modo de la adopción y sus derechos. Los arts. 139 al 141, tratan de los hijos naturales. La pérdida y cesación de la patria potestad se fija en los artículos 167 al 170. La mayor edad, emancipación, etc., en los arts. 171, 172, 316, 330 al 334; los derechos sobre los bienes, se fijan en los arts. 159 al 168.

Hijos legítimos y pruebas de la legitimidad: art. 106 al 119; legitimados, 119 al 126; naturales ó ilegítimos, art. 129 al 142. Deberes de instrucción, art. 143.

Del matrimonio tratan los arts. 48 al 106

¹⁶⁷ *Heraldo de Menorca*, 21 de diciembre de 1917.

¹⁶⁸ *El Motín*, 23 de junio de 1910.

Las trabas y obstáculos continuaron existiendo bajo la Dictadura de Primo de Rivera, aunque, como en los años previos, no impidieron del todo la celebración de actos públicos más o menos multitudinarios y de significación política evidente. En febrero de 1928, por ejemplo, el Cementerio Civil de Madrid se llenó de republicanos que habían llegado de muchos puntos de España para homenajear a ilustres correligionarios que yacían allí enterrados, como Pi y Margall, Salmerón, Ramón Chies o José Nakens¹⁶⁹. También fue en plena dictadura cuando María Cambrils, en *Feminismo Socialista* (1925), defendió el matrimonio libre, verificado “sin la intervención civil ni canónica”¹⁷⁰.

En vísperas de la proclamación de la República Española, continuaban vivas unas luchas por la esfera pública que se habían acelerado con el cambio de siglo y el inicio de la política de masas. Los republicanos, como sintetiza Radcliff, veían en el papel cultural de la Iglesia una amenaza, “no sólo porque el catolicismo había quedado absorbido en la estructura política del enemigo, sino también por su dominio sobre la vida ritual colectiva de la comunidad”; una hegemonía simbólica que dificultaba sus intentos de articular una cultura cívica alternativa poderosa que legitimase su autoridad¹⁷¹.

4.- Balance y conclusión

En el marco de las crisis que desde finales del XIX vivió España en distintos órdenes (colonial, social, institucional...), considerando la vertiente religiosa y el plano de la conciencia parece oportuno analizar la difusión gradual de ritualidades alternativas siquiera hasta la proclamación de la República. Entonces, se abrirá un periodo sustancialmente distinto al perder muchas de estas prácticas su carácter heterodoxo o disidente. Lo que durante la Restauración se había ido dibujando como una práctica heterodoxa y minoritaria, desde 1931 ya no lo será por el carácter laico de la República. En las medidas del Gobierno provisional ya quedó clara la orientación del nuevo régimen, por lo demás en consonancia con lo que habían venido defendiendo los republicanismos en las décadas anteriores.

Antes de que se produjese ese cambio, se asistió a la construcción de una ritualidad librepensadora que, surgida extraoficialmente, buscó referentes laicos de naturaleza e inspiración variadas. Difíciles de cuantificar incluso en el marco de los estudios locales, los actos civiles que, más allá del simple registro, se acompañaron de una ceremonia pública constituían prácticas sociales y familiares que trascendían el ámbito privado. Encerraban un valor político evidente, porque no dejaban de constituir actos públicos de afirmación y una palanca movilizadora entre afines; una ritualidad simbólica que daba visibilidad a una moral laica desviada de los valores considerados normativos, presididos entonces —con amparo constitucional expreso hasta 1923— por la religión católica.

¹⁶⁹ Martín MUÑOZ ZAFRA: «El calendario republicano local, 1898-1909», en Manuel MORALES MUÑOZ (ed.), *República y modernidad...*, p. 176.

¹⁷⁰ Era uno de los aspectos destacados en la reseña de la *Revista Popular*, 15 de noviembre de 1925. Un estudio reciente de su figura y obra en Rosa SOLBES LÓPEZ, Ana AGUADO y Joan Miquel ALMELA COTS (coord.): *María Cambrils, el despertar del feminismo socialista: biografía, textos y contextos* (1877-1939), Valencia, PUV, 2015.

¹⁷¹ Pamela B. RADCLIFF: *De la movilización...*, p. 208.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Rosario de ACUÑA Y VILLANUEVA: *Rienzi el tribuno. El Padre Juan. Teatro*, Madrid, Castalia, 1990.
- Maurice AGULHON: *La République. L'élan fondateur et la grande blessure (1880-1932)*, París, Hachette, 1990.
- Leopoldo ALAS: *La Regenta*, t. II, Barcelona, Cara Editorial Maucci, 1908.
- Pedro ÁLVAREZ LÁZARO: “Laicismo y librepensamiento institucional en la España peninsular de la Restauración”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 161-206.
- Leandro ÁLVAREZ REY: *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Universidad, 1993.
- José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS: *La Iglesia en la España contemporánea. I. 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.
- Fernando ARCAS CUBERO: *El republicanismo malagueño durante la Restauración (1875-1923)*, Córdoba, Ayuntamiento, 1985.
- Ferran ARCHILÉS CARDONA: *Parlar en nom del poble. Cultura política, discurs i mobilització social al republicanisme castellonenc (1891-1909)*, Castelló, Ajuntament, 2002.
- Paul AUBERT: “Luchar contra los poderes fácticos: el anticlericalismo”, en Paul AUBERT (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 219-254.
- Juan AVILÉS FARRÉ: *Francisco Ferrer y Guardia. Pedagogo, anarquista y mártir*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Rosa M. BALLESTEROS GARCÍA: *El movimiento feminista portugués. Del despertar republicano a la exclusión salazarista (1909-1947)*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2001.
- Jacinto BENAVENTE: *El marido de la viuda*, Madrid, Sociedad de Autores Españoles, 1908.
- Carmen BENITO DEL POZO: *El Ayuntamiento republicano de Oviedo, 1931-1936*, Oviedo, Pentalfa, 1989.
- Inmaculada BLASCO HERRANZ: “Más poderoso que el amor: género, familia, piedad y política en el movimiento católico español”, *Pasado y Memoria*, 7 (2008), pp. 79-100.
- Alfonso BOTTI: *España en la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2012.
- Peter BURKE: *Sociología e Historia*, Madrid, Alianza, 1987.
- María Isabel del CAMPO MUÑOZ: *Un Integrista Contra el Sistema: Pedro María Lagüera, 1817-1892*, Madrid, Ediciones de Historia, 1997.
- Luciano CASTAÑÓN: “Aportación a la biografía de Rosario de Acuña”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 117 (1986), pp. 151-172.
- Demetrio CASTRO ALFÍN: “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97.
- Manuel CIGES APARICIO: *Los vencedores*, Madrid, M. Pérez Villavicencio Editor, 1908.
- Juli COLOM I BUSSOT: *Republicanisme i cultura republicana a Terrassa. De la I República a la Setmana Tràgica*, Terrassa, Fundació Torre del Palau, 2003.
- Julio de la CUEVA MERINO: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994.
- Julio de la CUEVA MERINO: “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”. *Ayer*, 27 (1997), pp. 101-125.
- Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO: “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas”, en Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 101-119.
- Manuel DELGADO RUIZ: “Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 149-180.
- Manuel DELGADO: *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, RBA, 2012.
- Javier de DIEGO ROMERO: *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, CEPC, 2008.
- Javier DRONDA MARTÍNEZ: *Con Cristo o contra Cristo. Religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*, Tafalla, Txalaparta, 2013.

- Ángel DUARTE: “La esperanza republicana”, en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 169-199.
- Ángel DUARTE: *Possibilistes i federals. Política i cultura republicanes a Reus (1874-1899)*, Reus, Associació d'Estudis Reusencs, 1992.
- Mircea ELIADE: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, Gallimard, 2004.
- Nicolás ESTÉVANEZ: *Fragmentos de mis memorias*, Madrid, Estab. Tipográfico de los Hijos de R. Álvarez, 1903.
- Enrique Antonio FERNÁNDEZ PÉREZ: *El nombre y los apellidos. Su regulación en Derecho Español y Comparado*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015.
- Carlos GIL ANDRÉS: *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2000.
- Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria, 1923-1930*, Madrid, Alianza, 2005.
- Luis FARINHA: “Livres Pensamento. Republicanos, laicos e socialistas”, en Maria Fernanda ROLLO y António Rafael AMARO (coord.), *República e Republicanismo*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2015, pp. 29-41.
- Olivier FARON: “L'Italie religieuse au XIX^e siècle: des difficultés au renouveau”, en Jean-Paul BLEDE (dir.), *Religion et culture dans les sociétés européennes de 1800 à 1914 (Allemagne, France, Italie, Royaume Uni dans leurs limites de 1914)*, Saint-Just-la-Pendue, Édition Sedes-CNED, 2002, pp. 95-123.
- Salvador FORNER MUÑOZ: *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Pascual GALINDO (trad.): *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, Publicaciones de la Junta Nacional, 1962.
- Rosa Ana GUTIÉRREZ LLORET: *El republicanismo en Alicante durante la Restauración, 1875-1895*, Alicante, Ayuntamiento, 1989.
- Santiago JAÉN MILLA: *Democracia ciudadanía y socialización política en una provincia agraria: el republicanismo en Jaén (1849-1923)*, Tesis doctoral, Universidad de Jaén, 2012.
- Santiago JAÉN MILLA: “La modernización de la política republicana durante el Sexenio Democrático (1868-1874): el modelo jiennense”, en *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, 18 (2014), pp. 139-161.
- José JIMÉNEZ LOZANO: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.
- Antonio JUTGLAR: *Pi y Margall y el federalismo español II*, Madrid, Taurus, 1976.
- Jacqueline LALOUETTE: *La libre pensée en France 1848-1940*, París, Albin Michel, 1997.
- Juaco LÓPEZ y Carmen LOMBARDÍA (ed.): *Costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Asturias. Encuesta del Ateneo de Madrid 1901-1902*, Gijón, Museo del Pueblo de Asturias, 1998.
- Joseba LOUZAO VILLAR: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2011.
- Lucas MALLADA: *Los males de la patria*, Madrid, Alianza, 1969.
- Joan Lluís MARFANY: “Catalanistes i lerrouxistes”, *Recerques. Història, economia i cultura*, 29 (1994), pp. 41-60.
- Fernando MARTÍNEZ GIL: “Acuérdate de tus postrimerías y no pecarás jamás. Las implicaciones del modelo de la buena muerte”, *Historia Social*, n.º 58 (2007), pp. 23-46.
- María Antonia MATEOS: *Verdad en la farsa. Teatro social en los centros obreros de Asturias (1900-1937)*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2006.
- Román MIGUEL GONZÁLEZ: *La Montaña Republicana. Culturas políticas y movimientos republicanos en Cantabria (1874-1915)*, Santander, Ayuntamiento, 2007.
- Alicia MIRA ABAD: *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante, Universidad, 1999.
- Alicia MIRA ABAD: “Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 85-102.
- Alicia MIRA ABAD y Mónica MORENO SECO: “Alicante en el cambio del siglo XIX al XX: secularización y modernidad”, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, n.º. 3, 2003, s. p. (apdo. 3.2.2), disponible en: http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_007.htm
- Pedro MOLINA: “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social”, en Francisco CHECA y Pedro MOLINA (ed.): *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*, Barcelona, Icaria, 1997, pp. 21-60.

- Marta del MORAL VARGAS: *Acción colectiva femenina en Madrid (1909-1931)*, Santiago de Compostela, Universidad, 2012.
- Marta del MORAL VARGAS: “Transgresión parcial y transgresión global en la acción colectiva femenina”, en M^a Dolores RAMOS (coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas políticas en España*, Málaga, Universidad, 2014, pp. 99-113.
- Manuel MORALES MUÑOZ: ““El porvenir de la libertad”: cultura y sociabilidad republicanas en los siglos XIX y XX”, en Ramon ARNABAT y Montserrat DUCH (coord.), *Historia de la sociabilidad contemporánea: del asociacionismo a las redes sociales*, Valencia, PUV, 2014, pp. 103-122.
- Manuel MORALES MUÑOZ: “Republicanismo, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades”, en Manuel MORALES MUÑOZ (ed.), *República y modernidad: el republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación Provincial, 2006, pp. 137-148.
- Manuel MORALES MUÑOZ: “Rituales, símbolos y valores en el anarquismo español, 1870-1910”, en Clara E. LIDA y Pablo YANKELEVICH (comp.): *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2012, pp. 27-62.
- Miguel MORAYTA Y SAGRARIO: *El Cementerio Civil del Este*, Madrid, Tip. Pasaje del Comercio, 1918.
- Francisco MORENO SÁEZ: *El movimiento obrero en Elche (1890-1931)*, Alicante, Instituto de Estudios "Juan Gil-Albert", 1987.
- Edward MUIR: *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.
- Martín MUÑOZ ZAFRA: “El calendario republicano local, 1898-1909”, en Manuel MORALES MUÑOZ (ed.), *República y modernidad: el republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación Provincial, 2006, pp. 175-194.
- Javier NAVARRO: “Casas del pueblo, agrupaciones y círculos socialistas valencianos: sociabilidad y vida cultural (1931-1946)”, en Manuel CHUST y Salvador BROSETA (eds.): *La pluma y el yunque. El socialismo en la historia valenciana*, Valencia, PUV, 2003, pp. 89-101.
- Vítor NETO: “A questão religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa”, en Fernando ROSAS y Maria Fernanda ROLLO (coord.): *História da Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Tinta-da-china, 2011, pp. 129-148.
- Joan OLIVER ARAUJO: “La cuestión religiosa en la Constitución de 1931: una nueva reflexión sobre un tema clásico”, *Revista de Estudios Políticos*, 81 (1993), pp. 175-183.
- Olegario PACHÓN NÚÑEZ: *Recuerdos y consideraciones de los tiempos heroicos. Testimonio de un extremeño*, Barcelona, Creaciones Gráficas Fernando, 1979.
- Albert PALÀ MONCUSÍ: *El lliure pensament a Catalunya (1868-1923): cultures, identitats i militàncies anticlericals en transformació*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2015.
- Benito PÉREZ GALDÓS: *Miau*, Madrid, Alianza, 1991.
- Adolfo POSADA: *Fragments de mis memorias*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1983.
- Pamela B. RADCLIFF: *De la movilización a la Guerra Civil. Historia política y social de Gijón (1900-1937)*, Barcelona, Debate, 2004.
- Dolores RAMOS PALOMO: “Herederas de la razón ilustrada: feministas librepensadoras en España (1880-1902)”, en Dolores RAMOS (coord.): *Femenino plural. Palabra y memoria de mujeres*, Málaga, Universidad, 1994, pp. 85-101.
- M^a Dolores RAMOS PALOMO: “Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del s. XIX: Amalia Domingo Soler y Belén de Sárraga Hernández”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-84.
- René RÉMOND: *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- José María REY DÍAZ: *Instrucciones para la celebración y práctica de Actos Civiles*, Madrid, Ramón Angulo, 1889.
- Manuel PÉREZ LEDESMA: “La sociedad española, la guerra y la derrota”, en Juan PAN-MONTOJO (coord.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 91-149.
- *Reglamento reformado de El Libre Pensamiento. Sociedad de actos civiles*, Madrid, Imprenta de Ricardo Rojas, 1900.
- Maurizio RIDOLFI: “Terres republicanes. Sociabilitat, cultures polítiques i universos socials a la Itàlia monàrquica (1870-1922)”, en Josep SANTESMASES (dir.): *Republicans i republicanisme a les terres de parla catalana*, Valls, Cossetània Editions, 2008, pp. 65-88.

- Joaquín ROMERO-MAURA: *La rosa de fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Barcelona, RBA, 2012.
- Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en Julio de la CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 121-138.
- Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: “Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 103-118.
- Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: “Los actos civiles en España, 1868-1923. Mujeres y niños en los rituales librepensadores”, en Sylvie HANICOT BOURDIER, Nicole FOURTANÉ et Michèle GUIRAUD (dirs.), *Normes et déviances dans le monde Luso-Hispanophone*, Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine-Presses Universitaires de Nancy, 2013, pp. 115-127.
- Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: “Mayorías republicanas en el Ayuntamiento de Oviedo, 1874-1890: conducta edilicia y secularización municipal”, *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, 18 (2014), pp. 17-44.
- Sergio SÁNCHEZ COLLANTES: *Republicanismos y tradición democrática en Asturias en el siglo XIX. Ramificaciones y protagonistas de la heterodoxia*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2011.
- Luz SANFELIU: *Republicanas. Identidades de género en el blasquismo (1895-1910)*, Valencia, PUV, 2005.
- Belén SÁRRAGA DE FERRERO: *Minucias (Poesías)*, Málaga, Imprenta Popular, 1902.
- Pere SOLÀ: *Las escuelas racionalistas en Cataluña (1909-1939)*, Barcelona, Tusquets, 1978.
- Rosa SOLBES LÓPEZ, Ana AGUADO y Joan Miquel ALMELA COTS (coord.): *María Cambrils, el despertar del feminismo socialista: biografía, textos y contextos (1877-1939)*, Valencia, PUV, 2015.
- Manuel SUÁREZ CORTINA: “Anticlericalismo, religión y política en la Restauración”, en Emilio LA PARRA y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 127-210.
- Manuel SUÁREZ CORTINA: “El proyecto sociopolítico del republicanismo español (1890-1936)”, en M^a Dolores DE LA CALLE VELASCO y Manuel REDERO SAN ROMÁN (eds.), *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2008, pp. 17-44.
- Manuel SUÁREZ CORTINA: “Republicanismo y nuevo liberalismo en la España del novecientos”, en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Sagasta, 2003, pp. 327-358.
- Javier TUSELL: *Historia de España en el siglo XX. I. Del 98 a la proclamación de la República*, Madrid, Taurus, 1998.
- Pedro VALLINA: *Mis memorias*, Córdoba, Centro Andaluz del Libro, 2000.
- Julio VAQUERO IGLESIAS: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Manuel VIGIL MONTOTO: *Recuerdos de un octogenario*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1992.
- Francisco VILLACORTA BAÑOS: *Culturas y mentalidades en el siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 1993.
- Georges WEILL: *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*, Sevilla, Comunicación Social Ediciones, 2006.