

«LAS SEÑALES DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS».
LAICIDAD Y ESCATOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO
HISPANOAMERICANO DEL SIGLO XIX*

POR

GABRIEL CID

Programa de Historia de las Ideas Políticas en Chile, Universidad Diego Portales

RESUMEN

El artículo examina, desde la perspectiva de la historia intelectual, el análisis del proceso de laicidad en el siglo XIX iberoamericano, y su lectura en clave escatológica desde algunos sectores de la intelectualidad católica. El texto argumenta que este pensamiento escatológico debe ser estudiado más allá de sus dimensiones teológicas, sino también como una forma particular de leer apocalípticamente los cambios sociales y culturales que la modernidad política implicó para la religión y su lugar en el espacio público en el siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: Escatología, Catolicismo, Apocalipsis, Laicidad, Conservadurismo

«THE SIGNS OF THE LAST TIMES».
LAICITY AND ESCHATOLOGY IN HISPANIC AMERICAN
CATHOLIC THOUGHT IN THE 19TH CENTURY

ABSTRACT

This article analyzes, from the perspective of the intellectual history, the laicism process during the nineteenth century in Hispanic America, focusing on the eschatological reading on the part of certain Catholic intellectuals. The

* Parte de la investigación que dio origen a este texto se enmarca dentro de las actividades del grupo «Historicidad: experiencias del tiempo en los siglos XVIII y XIX», coordinado por Fabio Wasserman, de la red Iberconceptos. Historia Conceptual Comparada del Mundo Iberoamericano, dirigida por Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco). El autor agradece los comentarios de los evaluadores de este trabajo, que permitieron clarificar diversos aspectos de la argumentación aquí presentada.

argument is that eschatological thought must be understood beyond its theological dimensions, considering it as an apocalyptic reading of the social and cultural changes that political modernity brought about for religion and its role in the public sphere during the 19th Century.

KEY WORDS: Eschatology, Catholicism, Apocalypses, Laicity, Conservatism.

Recibido/Received 23-10-2012

Aceptado/Accepted 22-07-2013

«Cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?»¹

«¿Cuándo fue tan universal como hoy el imperio del mal? ¿Cuándo como hoy estuvo erigida la impiedad en sistema? ¿Cuándo se presentó tan aterrador el porvenir?»²

INTRODUCCIÓN

El siglo XIX estuvo marcado por el proceso de laicización en el mundo iberoamericano. La adopción general del principio de soberanía popular supuso en el mediano plazo el debate en torno al lugar que ocuparía en adelante la Iglesia Católica en su relación con el Estado y la esfera pública. Las polémicas vinculadas a este proceso fueron transversales al mundo hispánico, aunque sin duda sus ritmos y dinámicas variaron de un lugar a otro, lo mismo que sus materializaciones y desenlaces, que alcanzaron en algunas regiones un cariz dramático y conflictivo. El proceso de laicización y las polémicas en torno al papel de la religión en la conformación de lo público impulsaron desde diversos ángulos la reflexión de un grupo heterogéneo de individuos vinculados al catolicismo, como publicistas, políticos y, especialmente, sacerdotes. Para algunos, la Iglesia debía adaptarse a los nuevos principios políticos legados por la era de las revoluciones, en un ejercicio de armonizar la doctrina católica con los postulados del liberalismo político. Sin embargo, la postura más extendida fue aquella que rehusó esta posibilidad de armonizar ambos principios, negándose a aceptar el inédito lugar que las nuevas corrientes ideológicas y políticas insistían que debía ocupar la Iglesia.

La reflexión en este sentido, en algunos casos, inspiró lo que podemos denominar como la veta apocalíptica del pensamiento religioso para explicar este

¹ *San Lucas*, XVIII: 8.

² «Dos palabras a la ilustrada revista La Ciudad de Dios», *El Criterio Tridentino*, Astorga, 8 de noviembre de 1890.

nuevo contexto adverso al catolicismo. Evidentemente, por sus mismas condicionantes teológicas, quienes adscribieron a esta visión fueron un grupo relativamente reducido de personas, en general, los sectores más radicales de lo que Hilaire Multon ha denominado como la «cultura católica intransigente», caracterizada por su discurso marcadamente antimoderno.³ Para este conjunto heterogéneo de autores, pensar lo desafíos tanto a la religión como a la Iglesia desde esta clave, supuso insertar el proceso de laicización dentro de una dinámica temporal predecible, universal y trascendente: la escatología.⁴ Este concepto lo entendemos, siguiendo a Bernard McGinn, como un sistema de creencias en torno a los últimos eventos de la historia y lo que está más allá de ella. Se vincula teológicamente con el apocalipticismo, pues la revelación de la lógica del desarrollo histórico proviene de la divinidad, y está cargado de un sentido de alerta frente a la inminencia del fin.⁵

Efectivamente, el proceso de laicización, en sus diversas manifestaciones culturales y políticas, fue interpretado a través del lente apocalíptico de algunos intelectuales católicos como la evidencia más clara de la decadencia moral que preludiaba tanto la aparición del Anticristo como el fin de los tiempos, que el siglo XIX y sus avatares parecían anunciar de forma manifiesta. Por medio de estas publicaciones, los feligreses eran invitados a leer estos procesos y acontecimientos a través del punto de vista escatológico para decodificarlos en clave de «señales de los últimos tiempos», dotando de sentido a estos conflictos.

A pesar de ser un problema interesante, y de la riqueza informativa e interpretativa contenida en sus páginas, la literatura apocalíptica decimonónica no ha llamado mayormente la atención de la historiografía hispanoamericana. Lo que pretende este artículo es contribuir a paliar esta situación, reconstruyendo desde la perspectiva de la historia intelectual el ideario escatológico del catolicismo iberoamericano decimonónico, no meramente como una cuestión teológica, sino también como un fenómeno íntimamente relacionado con los avatares políticos y sociales de la laicización. Es la invitación de las páginas que siguen.

³ Multon, H. 2008. «Culture catholique intransigente et écriture antimoderne au XIX^e siècle», en F. Chaubet (dir.), *Catholicisme et monde moderne aux XIX^e et XX^e siècles. Autour du «modernisme»*: 67-77. Dijon: Editions Universitaires de Dijon.

⁴ Aunque este artículo analiza históricamente un problema teológico, no aborda la teología cristiana relativa a este complejo problema. Una buena síntesis sobre cómo las diversas religiones han abordado la temática escatológica se encuentra en Walls, J. L. 2010. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press.

⁵ McGuinn, B. 2002. «The End is Not Yet. Reflections on the State of Apocalyptic Studies», en A. Vauchez (dir.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*: 136. Turnhout: Brepols.

LOS LEGADOS DE LA ERA DE LA REVOLUCIÓN: LIBERALISMO Y LAICIDAD

El último tercio del siglo XVIII da inicio en el espacio atlántico a sucesos de importancia capital en la forja del mundo moderno. Con la Revolución Norteamericana, pero sobre todo con la Revolución Francesa, se abre una era de profundas y aceleradas transformaciones culturales, sociales y políticas, que trastocaban de forma duradera los imaginarios, valores, lenguajes políticos y formas de hacer inteligible el mundo del Antiguo Régimen. Este ambiente de efervescencia política se trasladó al terreno de la monarquía hispánica con los sucesos de Bayona en 1808, que originaron una extendida y profunda crisis política que terminó décadas después con la proclamación de las Independencias en las posesiones americanas de la corona española y la adopción del gobierno republicano como su forma de gobierno. Tal como ha señalado Javier Fernández Sebastián, en este contexto de insólita aceleración revolucionaria se produjo tanto una crisis del tiempo como una crisis del lenguaje político, es decir, se ocasionó una dislocación de los marcos de inteligibilidad social y conceptual de la sociedad del Antiguo Régimen.⁶

Así, el advenimiento de la modernidad en el siglo XIX había trastocado los valores tradicionales del orden cristiano, proceso que se acentuó con la resemantización de conceptos políticos claves de parte de ideologías como el liberalismo, hecho que llevaba al desquiciamiento del orden político y moral. Aunque no es posible seguir observando los procesos de laicización y secularización del siglo XIX hispanoamericano a través de una mirada lineal, progresiva y teleológica, las revoluciones hispánicas alteraron de forma radical el ejercicio del poder político tanto en América como en la propia España. En este punto conviene clarificar los conceptos de secularización y laicidad. Una distinción importante es aquella que asocia el primer concepto a un proceso socio-cultural, mientras que el segundo vincularía las relaciones de la religión con el espacio político-jurídico.⁷ En el siglo XIX, en el espacio aquí examinado, secularización no equivale a irreligión ni a un decrecimiento en la confesionalidad, pues hasta fines del período aquí estudiado la mayoría de la población continuaba siendo católica y el «reino de lo invisible», en palabras de Gauchet, todavía no se había «agotado» como fuente de respuestas existenciales sobre el sentido del mundo.⁸ Si pueden percibirse incipientes cambios, circunscritos a nivel de las élites político-culturales especialmente, que podrían ser vinculados con la secularización, en tanto proceso de prescindencia

⁶ Fernández Sebastián, J. 2011. «“Riding the Devil’s Steed”. Politics and Historical Acceleration in an Age of Revolutions», en J. Fernández Sebastián (ed.), *Political Concepts and Time: New Approaches to Conceptual History*: 369-411. Santander: Cantabria University Press/McGraw-Hill.

⁷ Martínez, M. T. 2011. «Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas», *Sociedad y Religión* 36 (XXI): 68.

⁸ Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde*: 10. París: Gallimard.

de la autoridad y de los símbolos religiosos,⁹ o que relegarían a esta última a ser solo una opción, legítima como cualquier otra.¹⁰ Estos procesos, insisto, fueron acotados y más evidentes en la segunda mitad del siglo XIX, aunque los actores aquí examinados realizasen balances extremadamente sombríos y carentes de matices, en buena medida porque estos no eran operativos para el pensamiento apocalíptico, que en general comprende el mundo en términos binarios.

La adopción del principio de soberanía popular, una de las mutaciones clave del ciclo revolucionario, suponía, en el fondo, que las nuevas instituciones y el poder mismo estuviesen legitimados ya no desde una perspectiva religiosa, sino contractualista, lo que implicaba repensar el lugar de la religión con respecto al espacio político, un dilema propio de la laicidad.¹¹ La difusión del lenguaje político liberal, y conceptos claves como libertad e igualdad plantearon también dilemas relativos a los límites de los derechos individuales, como los de libertad de conciencia, de culto y de opinión, cuyas demarcaciones en base a criterios religiosos concitaron fuertes polémicas a lo largo del siglo, particularmente en su segunda mitad.¹² En este sentido, como afirma Elisa Cárdenas, aun cuando las Independencias no produjeron Estados laicos, si suponían a mediano y largo plazo establecer nuevas posiciones de poder entre el Estado y la Iglesia, abriéndose paso polémicas relativas a las atribuciones de cada uno, intentando deslindar las facultades y las órbitas de acción con respecto al otro.¹³

En este escenario, la Iglesia vio atacada desde un inicio sus cotos de poder y sus privilegios y fueros tradicionales en el Antiguo Régimen, insertándose, en el caso latinoamericano, en un contexto republicano que desde un inicio la mayor parte del clero había rechazado, posición respaldada por el Papado en la encíclica *Etsi Longissimo* que Pío VII publicó en 1816.¹⁴ De este modo, quedaban desde ya planteados los conflictos que se desarrollarían en la arena política respecto al papel que la religión debería jugar en el nuevo ordenamiento político, tensión que se intensificaría con la adhesión, por una parte, de las élites dirigentes al ideario liberal positivista en la segunda mitad del siglo XIX, y la batería de leyes laicas que suponía su agenda ideológica (cementeros laicos, matrimonio

⁹ Berger, P. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Vintage Books.

¹⁰ Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

¹¹ Blancarte, R. 2008. «Laicidad y laicismo en América Latina», *Estudios Sociológicos* XXVI (76): 143.

¹² Di Stefano, R. 2010. «Religion, Politics and Law in 19th Century Latin America», *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 16: 117-120.

¹³ Cárdenas, E. 2008. «La construcción de un orden laico en América hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX», en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*: 85-106. México D. F.: El Colegio de México.

¹⁴ Leturia, P. 1948. *La encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la revolución hispanoamericana*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

y registro civil, tolerancia religiosa, y, en algunos casos extremos, la separación entre la Iglesia y el Estado).¹⁵

Así, para la Iglesia Católica, el siglo XIX supuso un desafío en cierta forma inédito, puesto que su hegemonía cultural en el mundo hispánico —y occidental— fue duramente criticada desde diversos flancos, tales como el material, simbólico, cultural y político. La pérdida de poder territorial y político tras las revoluciones de 1848, donde incluso Pío IX debió huir de Roma, significaron como pocos sucesos el enfrentamiento del nuevo lugar que el mundo moderno obligaba a replantearse a la Iglesia y su rol en lo público. La postura de la Iglesia frente a la modernidad, y el desafío secularizador que le imponía, quedó de manifiesto con la publicación, entre otras, de la encíclica *Quanta Cura* (1864) y, particularmente, del *Syllabus* en el mismo año, cuya última proposición relativa a «los errores de nuestro siglo» señalaba que era falso que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización».¹⁶ El punto cúlmine de este proceso de rechazo a la modernidad y al liberalismo fue el Concilio Vaticano I (1869-1870) y la sanción del dogma de la infalibilidad papal, remarcando así al ultramontanismo como la postura a la que debían adherir los fieles frente a los embates laicizadores de los Estados hispanoamericanos.¹⁷

Establecido este escenario general, en adelante nos centraremos en cómo fueron interpretados estos acontecimientos y procesos a través del pensamiento escatológico de diversos escritores católicos del orbe hispanoamericano, sin olvidar su filiación y diálogo permanente con la producción devocional francesa de este tipo, cuyas obras y autores fueron ampliamente conocidos, citados, traducidos y recomendados eclesiásticamente dentro del mundo hispanoparlante en el siglo XIX.

VISIONES APOCALÍPTICAS EN LA ERA DE LAS REVOLUCIONES

En general, respecto a la literatura escatológica católica producida en el siglo XIX iberoamericano, podemos vislumbrar dos momentos que contextualizan tal reflexión. El primero de estos momentos, sin duda, se encuentra en el marco de las revoluciones atlánticas, que se extiende desde fines del siglo XVIII hasta las primeras décadas de la centuria decimonónica. El segundo momento analizado en estas páginas, está fuertemente influenciado por los sucesos revolucionarios

¹⁵ Krebs, R. 2002. *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

¹⁶ Viqueira, S. F. 1865. *Defensa de la Encíclica de N. SS. P. Pio IX y del Syllabus adjunto por el examen de los errores que allí se condenan*: 216. Santiago de Compostela: Imprenta de Jacobo Souto e Hijo.

¹⁷ Laboa, J. M. 1994. *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

de 1848 y el discurso antiliberal y antimoderno difundido por el Papa Pío IX, y que se extiende hasta fines del siglo.

El primer momento de reflexión escatológica se enmarca de lo que se ha dado en llamar la era de las revoluciones, que para el caso iberoamericano trajo como consecuencia la disolución de la Monarquía hispánica. En este contexto, la percepción de muchos contemporáneos de estar en presencia de una época de cambio vertiginoso e incierto en los más diversos aspectos de la vida humana provocó una sensación de inquietud que para muchos solo era comprensible desde el lente escatológico, que permitía explicar y dotar de sentido a estos acontecimientos. Tal lectura, impulsada por la radicalidad del caso revolucionario francés, llegó a estar bastante extendida en el mundo occidental, lo que por cierto incluyó al mundo hispánico.¹⁸

En este escenario, probablemente la lectura seminal fue la que realizó Lorenzo Hervás. Para el jesuita conquense, si bien históricamente habían existido períodos susceptibles de ser explicados en clave escatológica, contemporáneamente nada era similar a la experiencia de la Revolución Francesa, en especial por su veta irreligiosa, siendo por tanto la señal profética «más clara que hasta ahora ha acaecido para darnos a conocer el carácter de la persecución, que contra la Iglesia moverá el anticristo». Tal persecución contra la religión, opinaba Hervás, había sido promovida y defendida por *philosophes* como Voltaire, Rousseau, «y de otros infames y viciosos ateístas, que para vergüenza y deshonor eterno del linaje humano abortó el infierno».¹⁹ El jesuita no estuvo solo en

¹⁸ La literatura, especialmente la vinculada al mundo anglosajón, es prolífica. Al respecto, véase Harrison, J. F. C. 1979. *The Second Coming. Popular Millenarianism 1780-1850*. Nueva Jersey: Rutgers University Press; Garret, C. 1975. *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press; Oliver, W. H. 1978. *Prophets and millennialists: the uses of biblical prophecy in England from the 1790s to the 1840s*. Auckland: Auckland University Press; Burdon, C. 1997. *The Apocalypse in England. Revelation Unravelling, 1700-1834*. Nueva York: St. Martin's Press; Juster, S. 2003. *Doomsayers: Anglo-American Prophecy in the Age of Revolution*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press; Williamson, A. H. 2008. *Apocalypse Then. Prophecy and the Making of The Modern World: 255-263*. Nestport: Praeger. Para el caso francés, véase Thurston, B. 2004. «The Little Horn: Apocalyptic Literature of the Consulate and Empire», *French Studies* 58 (2): 163-176. El caso italiano es examinado por Caffiero, M. 1988. «Prophétie, millénium et révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la Révolution française», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 66 (2): 187-199; y Caffiero, M. 1989. «La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria», *Cristianesimo nella storia*, X, 2: 389-442; para el caso ruso, ver Pesenson, M. A. 2006. «Napoleon Bonaparte and Apocalyptic Discourse in Early Nineteenth-Century Russia», *The Russian Review*, 65: 373-392.

¹⁹ Hervás, L. 1807. *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado*. v. I: 29, 38. Madrid: s/e. Este tipo de reflexiones no fueron marginales en Hervás, ya que sus críticas hacia los ilustrados franceses pueden encontrarse en algunas publicaciones de su exilio italiano, como su *Idea dell'Universo*. Véase Astorgano Abajo, A. 2010. *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)*. Toledo: Almud Ediciones.

esta «tesis conspirativa».²⁰ Un par de años después, ya con la península ibérica bajo el dominio napoleónico, el clérigo Simón López —quien fuera parte de la Inquisición— vio en la experiencia francesa la materialización de una gran conspiración fraguada por la masonería y los filósofos cuyo propósito era, ni más ni menos, que «descatolizar el universo», «aniquilar la Iglesia Católica» y «regenerar el mundo, reduciendo al hombre al estado fantástico y bestial de pura naturaleza, y de total independencia de toda ley divina y humana».²¹

Tanto influyó la experiencia revolucionaria europea que incluso las reflexiones más propiamente teológicas se vieron influenciadas por esta. En la tesis milenarista del jesuita chileno Manuel Lacunza sostenida en su controvertida *La venida del Mesías en gloria y majestad*, es plausible que tal meditación haya sido catalizada como una respuesta a las críticas anticristianas de la Ilustración, como ha argumentado convincentemente Mario Góngora.²² Esto queda en evidencia, por ejemplo, si se considera la interpretación de la cuarta bestia del libro de *Daniel*, que Lacunza asociaba a la «religión natural», o «deísmo», es decir, la creación intelectual de «un Dios insensible a todo lo que pasa sobre la tierra; un Dios sin providencia, sin justicia, sin santidad». Así, Lacunza establecía una filiación directa entre esta profecía y la labor de los *philosophes*, cuyo axioma «no hay mas fe ni dogma de fe que nuestra propia razón» era profundamente anticristiano, en tanto significaba en la práctica «el abandono total, el desprecio, la burla, el odio y la guerra viva, no solo a las religiones falsas, sino a la verdadera religión, al verdadero cristianismo, y a todo lo que hay en él de venerable, de santo, de divino».²³

En el mundo hispánico los males asociados a la Revolución Francesa que preludiaban el advenimiento del fin de los tiempos no se detuvieron solo en los supuestos filosóficos y políticos desde los cuales se articulaba, sino que el mal tendió a personificarse especialmente en la figura de Napoleón, interpretación acentuada tras la invasión a la península en 1808.²⁴ El clérigo Juan de Dios

²⁰ Sobre este fenómeno para el caso español, véase Giménez López E. 2010. «Los jesuitas y la teoría de la conspiración», en E. Giménez López (ed.), *Aspectos de la política religiosa en el siglo xviii. Estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre S.J.*: 251-280. Alicante: Universidad de Alicante. Para el caso francés, en especial sobre el abate Barruel, ampliamente divulgado en los círculos religiosos españoles, véase McMahon, D. M. 2001. *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*: 56-88. Nueva York: Oxford University Press.

²¹ López, S. 1809. *Despertador cristiano-político*: XIV, XXXIX. Murcia: Viuda de Muñiz e hijo.

²² Góngora, M. 1980. «La obra de Lacunza en la lucha contra el “espíritu del siglo” en Europa», *Historia* 15: 7-65.

²³ Lacunza, M. 1812. *La venida del Mesías en gloria y majestad*: v. I: 190-191. Cádiz: Imprenta de Felipe Tolosa.

²⁴ Un recuento exhaustivo sobre la literatura producida en España por estos acontecimientos se presenta en Fuentes, Y. 2006. *Mártires y anticristos. Análisis bibliográfico sobre la Revolución francesa en España*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Doblado interpretó estos hechos como el cumplimiento evidente del capítulo IX del Apocalipsis, donde Napoleón, cual ángel del abismo Apolión, conduciría a sus legiones salidas desde el averno.²⁵ Para un anónimo sacerdote andaluz, el victorioso emperador francés era la viva imagen de la Bestia de siete cabezas y diez cuernos profetizada en el libro de *Apocalipsis*. La interpretación bíblica obligaba a concluir que «así como los justos de las edades más próximas al advenimiento del Mesías, le figuraron con más propiedad y semejanza que los antiguos, y ninguno tanto como su precursor inmediato; así Napoleón más próximo que otros tiranos, a lo menos en mil años, el Anticristo, le representa con mas viveza y propiedad que ninguno de los antiguos. Y esta y no otra es a mi ver la causa de que a este tirano se acomoden mas felizmente que a los pasados todas las circunstancias que refiere S. Juan en los emblemas de esta profecía». Epítetos como «tirano abortado del abismo», cuya «irreligión es la primera divisa del monstruo que salió de Córcega», eran formas de establecer este símil para el sacerdote, que incluso podía traspasarse a la propia nación francesa. Ésta era considerada, en un tono marcadamente apocalíptico, como «Babilonia», una «madre fecunda de abominaciones, que ha embriagada a muchos Príncipes, y a innumerables habitantes de la tierra con el vino de su prostitución».²⁶

Simón López apoyó esta interpretación, viendo en Napoleón la encarnación de una serie de profecías apocalípticas: «El es el pequeño cuerno de Daniel, que siendo de un origen plebeyo, oscuro y despreciable, ha subyugado, y desecho los otros cuernos o potentados; él es el Leopardo del Apocalipsis, que toma todas las figuras y colores que le acomodan para engañar, y dominar: él es finalmente la bestia horrenda de siete cabezas y diez cuernos, salida del mar, y autorizada con toda la potestad infernal, sentada sobre muchas aguas, esto es, muchos pueblos, naciones, y lenguas, que ha señoreado con su política diabólica, y los hace servir a sus malditos intentos».²⁷

Las vinculaciones del emperador de los franceses como la encarnación de una serie de figuras apocalípticas se extendieron hasta su caída, hacia 1815. Hubo quienes lo consignaron derechamente como el Anticristo, como un *Manifiesto a los franceses* publicado en 1808;²⁸ y otros, algo más ponderados, sostuvieron

²⁵ Doblado, J. 1808. *Exposición del capítulo IX del Apocalipsi de San Juan, aplicándolo, según su sentido literal, al extraordinario acontecimiento de la pérfida irrupción de España por los franceses en el año de 1808*. s.i: Imprenta de Ruiz.

²⁶ [Anónimo] 1808. *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos, o Napoleón emperador de los franceses. Exposición literal del capítulo XIII del Apocalipsis*: VIII, 13, 21, 22, respectivamente. Málaga: Imprenta de Martínez.

²⁷ López, S. 1809: I-II.

²⁸ «Manifiesto a los franceses, que compendia los primeros acontecimientos de su revolución, y los hechos más notables que con que han sido tiranizados por su Emperador Napoleón», en *Colección de papeles interesantes sobre las circunstancias presentes*, N° 12, Madrid, 1808: 152.

que era uno de sus precursores.²⁹ *El Diario de Mallorca*, en noviembre de 1808 vio en la similitud fonética del nombre del emperador francés una evidencia clara para ver en él al ángel exterminador del Apocalipsis, Apolión, una interpretación bastante común en la época.³⁰ El dominico mexicano Luis Carrasco y Enciso afirmó que en realidad Napoleón, cual «furia desatada de los infiernos», era uno de los jinetes del Apocalipsis, el que montaba el caballo amarillo, símbolo de la Muerte.³¹ El clérigo neogranadino Rafael Lasso de la Vega, por su parte, llegó a la conclusión, a la luz del capítulo XII de las Revelaciones, que Napoleón era el Dragón escarlata de siete cabezas allí mencionado. Solo considerando este argumento podía comprenderse el ensañamiento del emperador francés contra la ciudad de Zaragoza, puesto que allí se custodiaba la imagen de la Virgen del Pilar, figura de la mujer a la cual atacaría la bestia apocalíptica.³² Por cierto, cabría añadir que la vinculación de Napoleón tanto como precursor o como derechamente el Anticristo no fue privativa del mundo hispánico, siendo una suerte de lugar común en la vasta literatura apocalíptica de inicios del siglo XIX en el mundo occidental.³³

Dentro de este marco, y haciendo un balance de la influencia de la Revolución francesa en el mundo occidental, el mexicano José María Rozas observó que precisamente eran los principios políticos difundidos por los *philosophes* los que estaban pavimentando el camino para la irreligión y la apostasía, la señal más evidente de la proximidad del fin de los tiempos. La tesis del mexicano, no del todo original como hemos visto, es importante en la medida que es la elaboración más acabada en el contexto americano dentro de este primer momento de reflexión escatológica. Retomando tesis como la de Hervás y Panduro, sobre la confabulación de filósofos, masones y liberales para elaborar la crítica

²⁹ Afirmaciones de este tipo se encuentran en textos como: «Invectiva segunda contra el mayor traidor del universo, y narración de las hazañas de los catalanes», en *Colección de papeles interesantes sobre las circunstancias presentes*, N° 7, Madrid, 1808: 92; *Los guerrilleros por la religión, la patria y el Rey*, Pontevedra, 1 de abril de 1813; «Concluye el tratado anterior», *Diario de Madrid*, 23 de agosto de 1815. Alfonso Gutiérrez cuestionó esta opinión, afirmando que si bien Napoleón poseía rasgos irreligiosos, históricamente habían existido figuras históricas más afines al perfil del Anticristo, como Judas o Poncio Pilatos. Gutiérrez, A. 1814. *El amigo de los sabios, o ilustración literaria. Quaderno N° 6*. Granada: Imprenta de Manuel Moreno.

³⁰ «Prosigue el discurso del amor a la Patria», *Diario de Mallorca*, 3 de noviembre de 1808; Doblado, J. 1808: 21; «Artículo comunicado», *El Procurador General del Rey y de la Nación*, 5 de enero de 1815.

³¹ Carrasco y Enciso, L. 1810. *Sermón moral del fuego vengador de la caridad y de la dureza de las palabras con que se han de redargüir las impiedades de Napoleón y sus sectarios*: 29. México D. F. Imprenta de Arizpe.

³² Lasso de la Vega, R. 1809. *Proclama a los devotos del señor San Joseph*: 40-45. Santafé de Bogotá: Imprenta Real.

³³ McGuinn, B. 1997. *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*: 266-267. Barcelona, Paidós.

anticristiana que preluiría la aparición del Anticristo, Rozas sostuvo que el punto que revestía mayor peligro de esta situación consistía en que la obra de estos pensadores estaban veladas bajo el manto de conceptos que poseían un color normativo positivo, tales como «libertad» e «igualdad», pero que «en sus bocas aquellas palabras son vanas y engañosas, tomadas solo para encubrir otros fines muy opuestos a la libertad e igualdad que prometen, y con que alucinan». Esos fines apuntaban, sin duda, al fomento del divorcio de la razón de la fe, del libertinaje moral y la descristianización de la sociedad. Por esto, Rozas no dudó señalar a Voltaire como la encarnación del Ángel del Abismo «Abadón» del libro de *Apocalipsis*, puesto que era quien tenía entre los filósofos «la cola más larga, y en ella el aguijón más fuerte y más punzante con veneno más dulce y más activo».³⁴ Rozas avanzaba sus planteamientos recordando que en realidad lo importante, escatológicamente hablando, no eran tanto las alteraciones y persecuciones contra el cristianismo, sino las singularidades que tenía este fenómeno en el siglo XIX: «Siempre ha habido desórdenes y escándalos en el mundo, mas lo particular del día, es que a la impiedad se le hace pasar por sabiduría exquisita, y a los mas lúbricos, a los mas irreligiosos, a los mas anti-ecclesiásticos desórdenes se les llama luces (tenebrosísima en verdad) de nuestro siglo», enfatizaba.³⁵

«LAS SEÑALES DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS»: LA ESCATOLOGÍA TRAS 1848

El segundo momento de reflexión escatológica que analizamos en este artículo se inaugura con las revoluciones de 1848 en Europa y sus legados ideológicos, pasando por las posturas antimodernas propugnadas por el Papado y que se extienden hasta fines del siglo XIX. Con seguridad, una de las reflexiones seminales dentro de este momento para el mundo iberoamericano fue la consignada por Juan Donoso Cortés, cuando meditando sobre la efervescencia revolucionaria de aquel año, que había obligado incluso al Papa a huir de Roma (situación que no pasó inadvertida para la especulación escatológica general)³⁶

³⁴ Rozas, J. M. 1835. *Consulta a los sabios, sobre la aproximación de la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo*: 206-216. Toluca: Imprenta del Estado de México.

³⁵ *Ibidem*: 222.

³⁶ Los avatares políticos de Roma en el siglo XIX dieron pábulo para que Jean-Joseph Gaume, autor muy popular en los círculos católicos, reflexionase años después sobre como esto se constituía en una señal clara de la proximidad del fin de los tiempos. Gaume, J. J. 1873. *¿En dónde estamos? Estudio sobre los acontecimientos actuales*: 96-105. México D. F.: Imprenta de la Voz de México. Resulta sintomático que el mismo Gaume afirmara explícitamente su amistad con Donoso Cortés, a quien definió en su libro como «el genio más previsor de nuestros días». El libro de Gaume fue publicado en Madrid el mismo año, por la Librería de Gaspar y Roig, con un título distinto: *¿En qué hemos parado? Estudio sobre los acontecimientos actuales*.

criticó la difusión y los efectos de «esa democracia insensata y feroz, sin Dios y sin ley, que oprime a la ciudad y que conturba el mundo». Para Donoso Cortés, era posible explicar el significado profundo de estos acontecimientos a través del prisma escatológico, por lo que se preguntaba si «hemos llegado a aquellos pavorosos días apocalípticos, en que un gran imperio anticristiano se extenderá desde el centro hasta los polos de la tierra: en que la Iglesia de Jesucristo padecerá espantosos desmayos: en que se suspenderá por única vez el sacrificio tremendo, y en que, después de inauditas catástrofes, será necesaria la intervención directa de Dios para poner a salvo su Iglesia, para derrocar al soberbio y para despeñar al impío».³⁷

La reflexión escatológica fue más diversa y rica en este sentido, en particular en su crítica a las ideologías políticas subyacentes a la efervescencia revolucionaria y posterior, además del endurecimiento de la postura reaccionaria. Vale la pena, dentro de la vasta literatura producida entre esta fecha y fines del siglo XIX —particularmente en España— distinguir diversos tópicos que de acuerdo a los autores se constituían en señales inequívocas del inminente reinado del Anticristo y el fin de los tiempos.

En primer lugar, y de manera transversal, la apostasía fue referida como la señal más evidente de la proximidad del Juicio Final. En un conocido trabajo del prolífico teólogo Jean-Joseph Gaume, publicado en castellano tanto en México como en España, este sostenía que la apostasía no solamente se reflejaba en el creciente número de revoluciones y disturbios políticos del siglo XIX, ni en las tirantes relaciones con el Papado, sino, ante todo, desde la esfera cultural defendida por la modernidad, que velaba «sus proyectos para propagarse con más seguridad bajo los nombres de tolerancia, indiferencia, libertad de conciencias y de cultos, libertad de imprenta, desparramando en los pueblos millones de libros irreligiosos, en que campean la novedad de las doctrinas, la corrupción de la fe, y la rebelión a la autoridad de la Iglesia».³⁸ Más enfático sobre este punto fue Antonio Sanz, para quien la apostasía no solo era renegar de la fe católica, sino, ante todo, pasarse a las filas del enemigo, que en su visión y en la de muchos eran las filas del liberalismo: «¿quién puede contar el número de bautizados afiliados en las sectas anticristianas? Y si a estos añadimos la muy numerosa partida de indiferentes, ¿no darán un resultado que, antes de dudar, nos incline

³⁷ Donoso Cortés, J. 1854. «Artículo sobre los sucesos de Roma», en *Obras de don Juan Donoso Cortés*, v. III: 247-250. Madrid: Imprenta de Tejado. Sobre el rol providencial que Donoso Cortés percibía en el movimiento histórico de su tiempo, véase el estudio de Magaz Fernández, J. M. 2004. *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.

³⁸ Gaume, J. J. 1851. *¿A dónde vamos a parar? Ojeada sobre las tendencias de la época actual*: 153-154. México D. F.: Imprenta de la Voz de la Religión. En España el libro fue publicado en Madrid, en 1845, por la Imprenta de José Félix Palacios.

a creer que efectivamente nos hallamos en la época lastimosa predicha por el Apóstol?». Pero no era la apostasía a nivel individual lo más alarmante, sino lo que para Sanz eran apostasías nacionales, hecho que sin duda era una «señal infalible de la proximidad del fin del siglo». Eso era lo que pasaba, de acuerdo a su diagnóstico, con casi todas las naciones europeas y aún hispanoamericanas. Así, el Juicio Final era inminente.³⁹

La apostasía tenía su correlato a nivel particular con la decadencia moral de las costumbres, de acuerdo a los estándares religiosos del catolicismo.⁴⁰ Tal como consignaba el opúsculo de un anónimo catalán en 1870: «Todo en decadencia; religión y moral, hasta haber llegado al actual extremo, en que ya parece haberse completamente desarrollado el virus anticristiano y el más horroroso desenfreno». Tales eran las características del mundo moderno, siendo el siglo XIX la época «de mayor perversión y corrupción, que se haya presenciado desde que el Imperio Romano se hizo cristiano», panorama que hacía legítimo preguntarse abiertamente: «¿No es ya bien fundado el temor de venírsele encima al mundo actual su final catástrofe que será la que pondrá fin al curso de los siglos?».⁴¹ Por la misma fecha, Buenaventura Álvarez remarcaba la decepción de los católicos al presenciar «la iniquidad tan extendida por todas partes, la caridad tan resfriada y la fe casi perdida; proviniendo de aquí esa desmoralización tan espantosa, esa relajación de costumbres tan general, ese impudor, esos escándalos, esa corrupción que estamos por desgracia contemplando, y ese desprecio y guerra que se está haciendo a lo mas santo, legítimo y sagrado». Este sombrío escenario prefiguraba así el estado moral que la sociedad tendría cuando «Satanás saldrá de su prisión y seducirá a las naciones».⁴²

La apostasía tenía su sustento doctrinal en una serie de ideologías. En 1857, *La Revista Católica*, una publicación eclesiástica chilena, nombró una serie de corrientes que encontraban su unidad en su profundo anticristianismo: «El deísmo, el ateísmo, el escepticismo, el racionalismo, el panteísmo, el comunismo y el socialismo, he aquí las siete cabezas de la gran bestia engendrada

³⁹ Sanz, A. 1862. *Daniel, o sea la proximidad del fin del siglo y principio del reino universal de Jesucristo hasta que es entregado a su Padre*: 33, 60. Madrid: Imprenta y Librería de D. Eusebio Aguado.

⁴⁰ Sobre el decadentismo como lugar común de la literatura escatológica del siglo XIX, véase Multon, H. 2008. «Un vecteur de la culture politique contre-révolutionnaire. La décadence dans la littérature apocalyptique», en J-Y. Frégné y F. Jankowiak (comp.), *La décadence dans la culture et la pensée politique. Espagne, France et Italie (XVIII-XX^e siècle)*: 129-144. Roma: École Française de Rome.

⁴¹ H.P.C. 1870. *Consideraciones sobre la horrible crisis actual, general, social-religioso-política, en vía de resolución, y sobre el cumplimiento de ciertos signos y anuncios proféticos*: 58, 79. Llérida: Imprenta de Montes.

⁴² Álvarez, B. 1872. *El misterio satánico. Pensamientos religioso-filosófico-sociales sobre las causas, fenómenos, resultados y reprobación del espiritismo*: 55-56. Madrid: Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull.

por el protestantismo, y que amenaza devorar las sociedades y hundir al mundo en la barbarie». ⁴³ Desde una línea argumentativa similar, Antonio María Claret señaló a este respecto: «Ya se van preparando el terreno y los materiales; ya van disponiéndose las piezas que lo han de componer; ya van fundiéndose y solidándose el indiferentismo, el racionalismo y el sensualismo; ya van cortándose la insubordinación, la independencia, la rebelión, el comunismo, la injusticia, la tiranía, la crueldad, la muerte!... ya muchas de estas piezas, que deben componer la infernal máquina del Anticristo, se hallan perfectamente labradas, y obran o empiezan a funcionar por sí solas, por medio de la palabra, de la pluma y del puñal». ⁴⁴

Más allá de esta pluralidad de doctrinas consideradas como francamente demoniacas, todas estas parecían confluir en el liberalismo, ideología que un autor no dudó en llamar «la mayor de las herejías del siglo XIX». ⁴⁵ De acuerdo al apocalíptico análisis de un anónimo carlista catalán, «el liberalismo, que cual cáncer el más horrible y asqueroso, ha invadido todo el cuerpo social de pies a cabeza, y todo lo ha corroído y desfigurado, de modo que nada ha quedado libre de su contagio». El accionar del liberalismo explicaba «el diluvio de iniquidades de la época actual», que permitía allanar el camino al surgimiento del Anticristo. ⁴⁶ De hecho, el mismo liberalismo podía ser homologado al Anticristo. Esto fue lo que consignó Timoteo Zelotes, para quien esta apocalíptica figura, más que una persona, era un cuerpo moral con sustento ideológico anticristiano. Así, para algunos autores, más que un Anticristo, el mundo moderno había producido un sinnúmero de anticristos, entre los cuales un autor contaba a intelectuales como Ernest Renán, Víctor Cousin y Pierre-Joseph Proudhon, entre otros. ⁴⁷ Para Zelotes, el liberalismo condensaba todos los males posibles a los que había dado lugar el siglo XIX, configurando así un contexto ideológico propicio para el desencadenamiento del Apocalipsis, por su irreligiosidad: «El Liberalismo en nuestros días, está justificando las fuertes expresiones del Apóstol: cuando reniega del Derecho divino, o cristiano; cuando proclama la soberanía natural del hombre; cuando hace profesión solemne de ateísmo; en fin, cuando declara la guerra formalmente a Dios. Hasta ahí el paroxismo de la locura Anticristica

⁴³ *La Revista Católica*, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1857.

⁴⁴ Claret, A. M. 1857. *La época presente considerada como probablemente la última del mundo, según los datos que sobre esta nos suministran las Sagradas Escrituras, los Santos Padres, y expositores de aquellas*: 23-24. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera.

⁴⁵ Moreno, E. 1880. *Las herejías, los cismas y los errores de todos los siglos. Historia general y extravíos de la razón humana con respecto al cristianismo*, v. II: 652. Barcelona: Moreno y Roig.

⁴⁶ D.J.S.P.C.D.S. 1869. *La presente cuestión europea o sea discurso sobre el horrible estado actual general del mundo y en especial de ciertas naciones, y sobre su remedio*: 14, 28. Lérida: Imprenta de M. Carruez.

⁴⁷ Dechamps, V. 1861. *La divinité de Jésus-Christ, ou le Christ et les antechrist dans les Écritures, l'histoire et la conscience*, v. I : 16-17. París: H. Casterman Éditeur.

del hombre, y la plena justificación de la profecía del Apóstol de las gentes», afirmaba.⁴⁸

El liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por su agenda política laicista, que en algunos casos defendió la separación de la Iglesia y el Estado. La laicización de las instituciones, como resultado de la aplicación del doctrinarismo liberal, fue también consignada con insistencia como una clara señal apocalíptica. En un artículo de la publicación jesuita *Civiltà Cattolica*, reproducido por la revista cubana *La Verdad Católica* referente a «la última época del mundo», se establecía el panorama que el liberalismo había ocasionado en el mundo moderno. La «base cristiana de las instituciones» se había cambiado por «el naturalismo político, la libertad de cultos, la igualdad civil y el libre goce por todos de unos mismos derechos, cualquiera que sea la religión que profesen. El principio cismático y anticristiano de la separación del Estado y de la Iglesia ha llegado ya a prevalecer en casi todas partes». La Iglesia, sentenciaba sombríamente, «ha dejado de ser reina y señora de las naciones». Y agregaba: «La sociedad como tal puede decirse de hoy más separada de Cristo, y que en cuanto a sí ha renegado de la encarnación del Verbo, quitando todo carácter sagrado a cada acto de la vida civil, reduciéndolo al puro estado de naturaleza». Por todas estas señales, concluía que «la manifestación del Anticristo debe creerse tanto más próxima, cuanto con más perfecta semejanza aparecen sus precursores».⁴⁹

Como señalamos, la laicización de las instituciones fue percibida como una señal indisputable de la proximidad del fin de los tiempos para los comentaristas católicos. Para M. G. Rougeyron, por ejemplo, uno de los planes del Anticristo era la laicización del matrimonio, para destruir la institución familiar.⁵⁰ En la década de 1890 el chileno Justo Abel Rosales vio en las leyes laicas promulgadas de la década anterior «los comienzos de la reacción anticristiana y precursora del reinado del Anticristo»,⁵¹ interpretación similar a la expuesta por su compatriota Carlos Walker Martínez, quien vio en la laicización de las instituciones como el matrimonio, los cementerios y el registro civil, el objetivo de «desterrar a Dios de la ley, del hogar y de todos los actos civiles».⁵² En un verdadero *best-seller* de

⁴⁸ Zelotes, T. 1870. *Antídoto bíblico-católico contra el protestantismo, galicanismo, regalismo, etc.*: 277-278. Barcelona: Imprenta de Magriñá y Subirana.

⁴⁹ «De la última época del mundo», *La Verdad Católica*, La Habana, tomo XI, 2 de agosto de 1863: 293-307.

⁵⁰ Rougeyron, M. G. 1872. *El Anticristo, su persona, su reinado, y consideraciones sobre su venida, según las señales de la época presente*: 68. Madrid: Imprenta de La Esperanza.

⁵¹ Rosales, J. A. 1893. *El Anticristo y el fin del mundo. Carta religiosa al Illmo. Revdmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Casanova*: 40. Santiago de Chile: Imprenta San Pablo.

⁵² Walker Martínez, C. 1904, 3ª ed. *Cartas de Jerusalén*: 88. Santiago de Chile: Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.

la literatura católica decimonónica, el catalán Félix Sardá y Salvany en una de sus tantas diatribas contra el liberalismo vio en la las leyes laicas como el matrimonio, registro civil y cementerios «un programa separatista completo, en cuya unidad de principios, medios y fines se ve bien clara la mano de Satanás».⁵³ Las referencias a este respecto podrían multiplicarse fácilmente, pero es importante agregar que Louis Gaston de Segur, en una popular obra de diversas ediciones en castellano, habló del «ateísmo político y legal» como «uno de los caracteres distintivos de nuestra época», fenómeno que de acuerdo a lo expuesto en la segunda epístola a los *Tesalonicenses* sería uno de los rasgos de los tiempos del Anticristo: «¿Cuál es el Estado, hoy día, sobre la tierra, que reconozca oficialmente y como una institución divina todos los derechos de la Iglesia, y que se someta antes que a toda otra ley, a la ley de Jesucristo, promulgada, explicada y aplicada soberanamente por el Papa, Jefe de la Iglesia? No existe ya uno solo de estos», concluía.⁵⁴

Había aspectos menos evidentes que la apostasía, el decadentismo moral, la incredulidad, la irreligión y la laicización de las instituciones como signos para percibir el advenimiento del Apocalipsis. Un aspecto interesante a este respecto fue la consideración de diversos autores que vieron en lo que podríamos denominar la temprana globalización impuesta por la era del capital otra de las señales de la inminencia del fin. El mundo tendía hacia la unificación, puesto que por medio de invenciones industriales como la locomotora y el telégrafo, las distancias disminuían, «y de todo el mundo va a formarse como una sola ciudad», advertía Antonio María Claret.⁵⁵ Pero esta unidad más que ser positiva, solo contribuiría a afianzar el gobierno global del Anticristo. Tal fue la lectura que propuso M. G. Rougeyron. La posibilidad del establecimiento de un orden mundial anticristiano era cada vez más plausible, si se consideraban la velocidad de las comunicaciones y del transporte, el sistema bancario internacional, la unión de pesos y medidas y otros mecanismos de centralización del poder, tales como las mejoras en los sistemas de administración y el crecimiento de la burocracia. Todos estos eran factores que permitían percibir el inminente establecimiento del gobierno global del Anticristo, pensaba quien fuera canónigo honorario de Clermont.⁵⁶ Incluso desde la tribuna parlamentaria se defendió esta interpretación. El chileno Carlos Walker Martínez sostuvo en 1887: «Trascendentales agitaciones sacuden a la sociedad actual y el mundo tiende a la unidad sobre

⁵³ Sardá y Salvany, F. 1887. 6ª ed., *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*: 130. Barcelona: Librería y Tipografía Católica. Sobre este prolífico autor, véase Vila i Vicente, S. 2001. «Félix Sardá y Salvany, paradigma de una Iglesia reaccionaria y a un tiempo innovadora», *Ayer* 44: 197-226.

⁵⁴ Segur, L. G. 1867, 3ª ed. *La revolución*: 108. Vitoria: Establecimiento Tipográfico de D. Mateo Sanz y Gómez.

⁵⁵ Claret, A. M. 1857: 5.

⁵⁶ Rougeyron, M. G. 1872: 174-177.

las bases de una legislación que se hace cosmopolita; el comercio estrecha las relaciones entre los pueblos llevando a las playas más remotas del Oriente las banderas de Occidente y del uno al otro polo; las distancias desaparecen merced a la electricidad que empieza a reemplazar las fuerzas motrices de la naturaleza; los libros, las costumbres, el vestido mismo se hace igual en todas partes: todo anuncia una dirección nueva en la marcha de los destinos humanos, y si ponemos el oído mas al interior de este movimiento universal y extraordinario, ¡quién sabe si de antiguas profecías se alcanza a percibir los adormecidos ecos para dar el grito de alerta a los espíritus que duermen! ¡Quién sabe si llegan apercibirse las palpitations del corazón de los siglos, que golpean a las puertas de un porvenir inmensamente más grande que el que nosotros mismos sospechamos!».⁵⁷

Relacionado con esto, la unificación y la construcción de un mundo más uniforme de la mano del progreso técnico y científico, tan impresionante en el siglo XIX —tanto que un historiador denominó aquella centuria como «la era de la ciencia»—⁵⁸ no fueron fenómenos indiferentes a la especulación escatológica. «La *bestia* en nuestro siglo hace la guerra a Jesús en nombre de la civilización, del progreso, de la ciencia, de la industria, de las artes», señalaba, por ejemplo, el sacerdote José Gras y Granollers.⁵⁹ No pasó inadvertido la sentencia del libro de *Daniel*, según la cual una de las señales del fin de los tiempos sería el incremento de la ciencia. En base a ese texto el chileno Carlos Walker Martínez interpretaba este progreso científico bajo la clave apocalíptica: «Es tan febril el movimiento progresista de siglo en que vivimos que parece que la humanidad quiere inventarlo todo antes de terminarlo [...] ¡el vapor va siendo cosa vieja!», exclamaba.⁶⁰

Otro factor importante de interpretación escatológica fue el protagonismo que tuvo en el último tercio del siglo XIX el problema judío. La atención en Palestina a fines del siglo XIX era un elemento clave de interpretación,⁶¹ no solo porque desde ahí se levantaría el Anticristo según consignaron algunos autores,⁶² sino porque la vuelta de los judíos a la Tierra Santa era el preludio claro de la

⁵⁷ Walker Martínez, C. 1887. *El liberalismo frente a los principios religiosos en Chile*: 101-102. Santiago de Chile: Imprenta de El Independiente.

⁵⁸ Knigh, D. 1988. *La era de la ciencia*. Madrid: Pirámide.

⁵⁹ Gras y Granollers, J. 1865. *El paladín de Cristo, armado para las grandes batallas de la Iglesia militante*: 215-216. Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1865.

⁶⁰ Walker Martínez, C. 1904: 82.

⁶¹ Cabría puntualizar que la atención escatológica hacia el oriente en este período no estuvo circunscrita exclusivamente al tema judío. En una exégesis singular, en 1878 el valenciano Juan Bautista Perales interpretó la guerra ruso-turca de 1877-1878 como la plasmación de las profecías de Ezequiel concernientes a los pueblos de Gog y Magog, afirmando que el imperio ruso era el reino del Anticristo. Perales, J. B., 1878. *El Anticristo se acerca. Tiene su cuna en la actual guerra de Oriente*. Valencia: Librería de Pascual Aguilar.

⁶² Rougeyron, M. G. 1872: 12; Sanz, A. 1862: 98.

inminente segunda venida de Cristo. No es extraño que este proceso, iniciado a mediados del siglo XIX y que tendría uno de sus momentos clave a fines de la centuria bajo el liderazgo del sionismo propugnado por Theodor Herzl, haya sido coincidente con el mayor interés escatológico puesto en el problema judío en el pensamiento escatológico iberoamericano. A inicios de la década de 1870, por ejemplo, el misionero capuchino Francisco Tiburcio Arribas, sostenía como uno de los puntos centrales de su reflexión apocalíptica la inminente conversión de los judíos a la fe cristiana, quienes contribuirían así a paliar la apostasía e infidelidad de los católicos del siglo XIX.⁶³ Una lectura similar fue presentada a fines de siglo por el jesuita chileno Lorenzo Beytia, en un breve trabajo publicado en 1895.⁶⁴

Un último aspecto presente de forma común en la formulación del pensamiento escatológico iberoamericano y su lectura de la inminencia del Juicio Final resultaba ser, precisamente, la proliferación de las publicaciones de este tipo, puesto que como afirmaba Rougeyron, el espíritu profético «se apodera principalmente a la proximidad de los más grandes acontecimientos, de las catástrofes de los pueblos o de las reconstituciones sociales. Los grandes talentos las prevén, como consecuencia de los sucesos presentes; los espíritus iluminados, de lo alto reciben el anuncio de ellos, y el vulgo mismo los presiente, aunque de una manera vaga».⁶⁵ En una línea similar, uno de los adalides del pensamiento conservador de la era de las revoluciones, Joseph de Maistre, observó precisamente que en ese contexto era más pertinente que nunca la reflexión escatológica:⁶⁶ «Ahora, más que nunca, debemos ocuparnos de estas elevadas especulaciones, porque es necesario encontrarnos dispuestos para un acontecimiento inmenso en el orden divino, hacia el que marchamos con una velocidad que debe espantar a todos los observadores [...] Terribles oráculos anuncian además que *han llegado ya los tiempos*».⁶⁷

La multiplicación de las publicaciones de tipo proféticas fue una de las tónicas de la segunda mitad del siglo XIX. Esto era esperable puesto que, como sentenciaba el popular obispo de Orleans Félix Dupanloup, en tiempos «cuando han

⁶³ Arribas, F. T. 1871. *Viva el Cordero, caiga la Bestia: el misterio de iniquidad o conjuración satánico-humana contra Jesucristo*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Aguado.

⁶⁴ Beytia, L. 1895. *El pueblo judío y su esperanza o Mesías*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Roma.

⁶⁵ Rougeyron, M. G. 1872: 166.

⁶⁶ Sobre la dimensión escatológica en el pensamiento de De Maistre, véase Armenteros, C. 2011. «The Historical Thought of Joseph de Maistre (1753-1821)», *Journal of Political Science and Sociology* 14: 17-32.

⁶⁷ Maistre, J. 1864. *Las veladas de San Petersburgo, o coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia*, v. II: 93-94. Madrid: Imprenta de la Esperanza. Cursivas en el original. El libro fue publicado en castellano por primera vez en 1832, en Valencia, en la Imprenta de J. Gimeno. Fue editado además en 1853 y 1855.

perturbado los espíritus grandes conmociones políticas y sociales», era natural que «las imaginaciones conmovidas entren en actividad, procurando penetrar en la oscuridad de los acontecimientos, entrever los misterios desconocidos que el porvenir guarda». Sin embargo, la profusión del género profético, en que la se reflejaba contenido muchas veces heterodoxo, podía desembocar en abusos propios de una «religiosidad mal entendida», por lo que llamaba a los feligreses a ceñirse a lo que determinaran las jerarquías eclesiásticas sobre estos asuntos.⁶⁸

Lo cierto es que, a pesar de este tipo de reconveniones y reparos de algunos sectores eclesiásticos, la publicación de profecías y la fijación de fechas concretas para el fin de los tiempos persistió. Ya a mediados de siglo se publicaba en castellano en la ciudad chilena de La Serena la *Interpretación del Apocalipsis*, de Bartolomé Holzhauser, para quien el Anticristo debía nacer en 1855. Por cierto, dada la fecha, la traducción era más que pertinente para sus editores.⁶⁹ Varios otros libros, apelando a rebuscados y arbitrarios ejercicios matemáticos, propusieron otras fechas para el fin del mundo. El mexicano José María Rozas profetizó la aparición del Anticristo en 1847,⁷⁰ mientras que una popular carta del clérigo francés Hyacinthe Marie Rémusat, de ediciones tanto en España como en México, sostuvo que sin duda el Anticristo aparecería antes de 1860.⁷¹ Por su parte, Pedro Álvarez Navarro, en su *Paz general de la Iglesia y del mundo*, señaló que el fin de los tiempos se produciría en 1888.⁷² Para Timoteo Zelotes, el fin del reinado del Anticristo —en tanto cuerpo moral— acontecería hacia 1873;⁷³ aunque el teólogo astorgano Antonio Martínez Sacristán pospuso la aparición del «hombre de pecado» para 1969.⁷⁴ Finalmente, el jesuita chileno

⁶⁸ Dupanloup, F. 1874. «Las profecías modernas», *Revista Europea*, Madrid, 8, 19 de abril de 1874: 244-249; y N° 9, 26 de abril de 1874: 274-279. Sobre estos aspectos, véase, además, Kselman, T. A. 1983. *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Brunswick: Rutgers University Press.

⁶⁹ Holzhauser, B. 1860. *Interpretación del Apocalipsis, conteniendo la historia de las siete edades de la Iglesia Católica*: 427. La Serena: Convento de San Agustín.

⁷⁰ Rozas, J. M. 1835: 51.

⁷¹ La carta, originalmente publicada en francés en 1797, se tradujo y publicó en español con el título *Carta de un canónigo a un amigo, sobre la proximidad del fin del mundo*. La primera edición que he consultado es de 1813, en La Coruña impresa por Antonio Rodríguez. También se publicó en la Ciudad de México en 1841, por la Imprenta de I. Cumplido, y en 1852 por la Imprenta de I. David, con el título de *El fin del mundo, para el año de 1860, o sea carta de un canónigo a un amigo suyo*. El argumento de esta carta fue criticado tempranamente por Manuel Ataíde y Portugal, en 1806, con su opúsculo *Disertación crítico-teológica en forma de carta*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio; y posteriormente por Cil, J. 1853. «Traducción de una carta sobre el Juicio Final, con dos palabras necesarias y notas», en *El Mosaico. Escritos varios sobre cuestiones del día*, v. I:109-132. Barcelona: Imprenta de los herederos de la Viuda Pla.

⁷² Álvarez Navarro, P. 1840. *Paz general de la Iglesia y del mundo, cuándo y por cuánto tiempo*. Madrid: Imprenta de J. Palacios.

⁷³ Zelotes, T. 1870: 277.

⁷⁴ Martínez Sacristán, A. 1890. *El Antecristo y el fin del mundo según revelaciones divinas, y muy especialmente del Apocalipsis*. Astorga: Est. Tip. L. López.

Lorenzo Beytía, fundando su interpretación en la profecía de San Malaquías relativa al papado, afirmó el fin del mundo se cumpliría el año 2000.⁷⁵

En realidad, la publicación de colección de profecías antiguas y modernas fue bastante común en la segunda mitad del siglo XIX, como lo reflejan algunas publicaciones de este tipo,⁷⁶ siendo algunas de estas particularmente exitosas editorialmente hablando. Es el caso, por ejemplo, de la obra Jean-Marie Curique, *Voix prophétique*, que alcanzó cinco ediciones en español hacia 1875.⁷⁷ De acuerdo a Curique, la publicación de una colección de profecías respondía a la necesidad que tenían todos los católicos de conocer bien las señales de los últimos tiempos, y que en el siglo XIX poseían una característica fundamental: «Después de dieciocho siglos de cristianismo, el enemigo de todo bien, el padre e ideólogo de la Revolución, ha logrado engañar con ayuda de las vastas doctrinas del progreso indefinido, de las ideas modernas y del liberalismo católico; además, no se trata de una o dos víctimas, sino de casi toda la generación contemporánea; y sin exagerar en nada el triunfo producido por Satán, en la práctica vemos al mundo repartido en dos campos bien demarcados, como en tiempos del Apóstol; el campo de los fieles de Cristo, *Christi fideles*, y el de los infieles, bautizados o no, hombres animalizados, infieles del Maestro divino, y precursores del sectarismo de la Bestia».⁷⁸

La publicación de nuevas profecías, exégesis apocalípticas o la reedición de clásicos medievales, terminaban retroalimentando lo que a fines de siglo

⁷⁵ Beytía, L. 1892. *La gran semana de la Humanidad y el Gran Día del Señor*: 44. Santiago de Chile: Imprenta Victoria.

⁷⁶ Dujardin, E. 1840. *El oráculo de 1840 y los años siguientes, o sea colección de profecías antiguas y modernas, que conciernen a lo pasado, lo presente y lo venidero, y anuncian particularmente los destinos de Francia, de Europa y del Oriente, con las pruebas de su autenticidad y explicaciones sacadas de la historia*. Madrid: Imprenta de Salvador Albert; [Anónimo]. 1849. *Profecías célebres. colección de todas las profecías de más nombradía que han predicho todas las revoluciones pasadas, presentes y venideras, y en las que se ha incluido las de más prestigio que han vaticinado las notabilidades más célebres*. Madrid: Imprenta de M. R. y Fonseca; D'Orient, M. A. 1856. *Cumplimiento de las profecías*. Madrid: Imprenta de La Estrella; Lascoé, D. J. 1869. *Historia del porvenir sobre el imperio del gran monarca y triunfos de la iglesia católica hasta el fin del mundo según las profecías más célebres, antiguas y modernas*. Lérida: Imprenta de M. Carruez; y [Anónimo] 1871. *Las profecías en relación al estado actual y al destino futuro del mundo, sobre el fin de la revolución, Imperio del Gran Monarca y triunfos de la iglesia católica*. Lérida: Imprenta M. Carruez.

⁷⁷ La traducción al español corrió por cuenta de Pedro González de Villamenbrosia, con el título de *Voces proféticas o signos, apariciones y predicciones modernas concernientes a los grandes acontecimientos de la cristiandad en el siglo XIX y hacia la aproximación del fin de los tiempos* alcanzando, editada en Barcelona.

⁷⁸ Curique, J. M. 1872, 4ª ed. *Voix prophétiques, ou signes, apparitions et prédictions modernes touchante les grands événements de la chrétienté au XIX^e siècle, et vers l'approche de la fin des temps*, v. I: XV. París: Victor Palmé Éditeur. Sobre este autor, véase Multon. H. 2005. «"Faire la politique du miracle". L'abbé Jean-Marie Curique (diocèse de Metz, 1827-1892), restaurateur de sites religieux et compilateur de prophéties», *Chrétiens et Sociétés*, 12: 59-70.

se había convertido en una obsesión escatológica, «un interés verdaderamente febril, por averiguar todo lo que toca al misterio de iniquidad y al hombre de pecado», según consignó Antolín López al reseñar uno de estos textos.⁷⁹ Solo en la última década del siglo XIX, por ejemplo, además de las obras de Carlos Walker Martínez, Justo Abel Rosales y Lorenzo Beytia que hemos citado, deben agregarse los textos del gallego Ricardo Rodríguez Blanco,⁸⁰ del clérigo peruano Buenaventura Seluy,⁸¹ del presbítero chileno Vicente Martín y Manero,⁸² y sobre todo, del sacerdote Antonio Martínez Sacristán, que hasta fines del siglo estuvo realmente obsesionado con el fin de los tiempos y la lectura del Apocalipsis, lo que se refleja en sus últimas obras.⁸³

Para quien fuera profesor del Seminario de Astorga, este interés teológico se plasmó en uno de los trabajos que resumen con mayor claridad las diversas aristas que abarcó el pensamiento escatológico hispanoamericano a lo largo del siglo. Con *El Antecristo y el fin del mundo* el Doctor en Teología se proponía probar que los tiempos actuales coincidían con el inicio de la «gran tribulación» descrita en el Apocalipsis. Para confirmar su propuesta, Martínez Sacristán no escatimó en medios de prueba, que transitaron desde las tradicionales inectivas contra la apostasía, la laicización de las instituciones, la decadencia de las costumbres, la hegemonía de ideologías como el liberalismo y la creciente popularidad de la masonería y el esoterismo, a otros aspectos tan diversos como la profusión de guerras, terremotos, fenómenos astronómicos hasta cambios climatológicos que él percibía como señales del inminente comienzo del reinado del Anticristo.⁸⁴ El texto recibió fuertes críticas del agustiniano Conrado Muiños, para quien Martínez Sacristán hacía un balance del siglo XIX extremadamente sombrío, en tanto mostraba «al catolicismo arrinconado y moribundo», una lectura excesivamente forzada, ya que el canónigo astorgano interpretaba cualquier signo, por excéntrico que fuese, a la luz de un lente extremadamente flexible que permitía desentrañar los hechos históricos y «acomodarlos sin gran esfuerzo de la imaginación» a un marco heurístico prefijado de antemano. Todos quienes habían predicho a lo largo de la historia el fin de los tiempos había caído en la misma situación, y Martínez

⁷⁹ López, A. «El Antecristo y el fin del mundo», *El Lucense*, Lugo, 14 de mayo de 1890.

⁸⁰ Rodríguez Blanco, R. 1901. *El gran misterio de la misericordia de Dios con la humanidad y el Anticristo*. Santiago de Compostela: Tipografía Galaica.

⁸¹ Seluy, B. 1897. *El Antecristo: qué es, cuándo vendrá*. Lima: El Bien Social.

⁸² Martín y Manero, V. 1903. *Los tiempos presentes y el Apocalipsis de San Juan*. Bilbao: Establecimiento Tipográfico de José de Ugalde. Aunque fue publicado a inicios del siglo XX, el trabajo del prebendado de la Iglesia Metropolitana de Santiago de Chile fue redactado a fines del período aquí examinado.

⁸³ Martínez Sacristán, A. 1894. *Introductio in studium Sacrae Apocalypsis et in ipsam commentarium*. Astorga: Imprenta de la viuda e hijo de López; Martínez Sacristán, A. 1898. *Reinado social de Cristo sobre el universo mundo, término de la crisis actual*. Astorga: Imprenta de la viuda e hijo de López.

⁸⁴ Martínez Sacristán, A. 1890.

Sacristán era un caso paradigmático de esta postura.⁸⁵ El Lectoral de la Catedral de Astorga, por cierto, no dejó pasar estas críticas y respondió a los cuestionamientos, refrendando su postura según la cual «el Anticristo debe estar llamando ya a las puertas, toda vez que Satanás vaga suelto» por el mundo.⁸⁶

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este texto se ha propuesto una aproximación a la literatura escatológica producida por un conjunto diverso de escritores católicos hispanoamericanos del siglo XIX, en su particular interpretación del proceso de secularización y del reordenamiento de la religión en el espacio público que esta supuso en la dinámica política de la centuria. En términos generales, para la visión apocalíptica de lo que involucraba la modernidad y sus ideologías modeladoras, la religión estaba siendo relegada al espacio privado por el liberalismo secularizante en un proceso que no obedecía solamente a los avatares de la lucha política, sino que también formaba parte de un proceso trascendente y más allá de la historia: formaba parte de un *telos* dirigido por la Providencia.

La celeridad de los cambios políticos, sociales y culturales que produjo en el mundo hispánico la era de las revoluciones descolocó a muchos observadores católicos, quienes encontraron una fuente de explicación de estos fenómenos en un lente apocalíptico que permitía reconstruir la lógica y dinámica de estos procesos, puesto que, como sabemos, la escatología se caracteriza particularmente por su riqueza en la generación de significado.⁸⁷ En efecto, el pensamiento escatológico cristiano y su batería de textos bíblicos fundamentales (*Daniel* y *Apocalipsis*, y algunas porciones clave de los evangelios, como *San Mateo* capítulo XXIV, entre otros), proveían de un marco de interpretación histórica fijado de antemano,⁸⁸ que proporcionaba pistas para leer los signos del presente, pero también para anticipar el futuro, dotando así de coherencia a fenómenos que de por sí eran desconcertantes y muchas veces inéditos para la cultura política hispanoamericana del siglo XIX.

⁸⁵ Muiños, C. «Réplica a un folleto sobre la proximidad del fin del mundo», *La Ciudad de Dios*, Madrid, vol. XXIV, 1891: 357-367; y 426-449.

⁸⁶ Martínez Sacristán, A. 1891. *Vindicias del opúsculo «El Antecristo y el fin del mundo», de las objeciones propuestas por el M. R. P. Conrado Muiños Sáenz (Agustiniano)*: 24. Astorga: Imprenta y Librería de la viuda e hijos de Rodríguez.

⁸⁷ Bull, M. 1998. «Introducción: para que los extremos se toquen», en M. Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*: 19. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

⁸⁸ Robinson, D. 1999. «Literature and Apocalyptic», en S.J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 3. *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*: 360-388. Nueva York: The Continuum Publishing Company.

El carácter de estos cambios en la cultura política no poseía un carácter neutro para los escritores católicos aquí analizados. Era evidente, para todos ellos, que estos cambios eran negativos por su carácter irreligioso y, para muchos, francamente demoniacos. La reestructuración en la posición de la Iglesia respecto al espacio público fue un cambio dramático: desde su posición de legitimadora trascendente del poder político, tras la era de las revoluciones y la adopción del principio de la soberanía popular, pasó a un lugar que si bien en la primera mitad del siglo XIX distó de poder ser calificado de marginal (en tanto la gran mayoría de la población continuaba adhiriendo fervientemente a esa fe) tras la segunda mitad políticamente el catolicismo comenzó a estar políticamente a la defensiva frente a los embates del liberalismo laicizador, pudiendo afirmarse —aunque con matices regionales— que en el último tercio de la centuria llegó a constituirse en una «subcultura beligerante», de acuerdo al concepto de Francisco Colom González.⁸⁹

Desde esta óptica de análisis, la lectura escatológica de los procesos de secularización y laicización poseía un valor fundamental para el mundo católico. Si, en efecto, el presente era sombrío y el futuro inmediato parecía tener al Anticristo como líder global de su imperio pagano, inmoral e irreligioso, la perspectiva escatológica cristiana permitía dotar a este presente adverso de un futuro glorioso, puesto que todos los textos coincidían que, a pesar que el signo de los tiempos era anticristiano, el final de la historia providencial era la parusía y la victoria final de la religión verdadera, que obviamente para ellos, era solo la católica. Pero esa era la luz al final de un túnel que resultaba ser demasiado sombrío y dramático para el catolicismo hispanoamericano, puesto que todos los avatares políticos y culturales del siglo XIX indicaban, de forma indubitable, que «la aproximación de los últimos tiempos está encima de nuestras cabezas».⁹⁰

BIBLIOGRAFÍA

[Anónimo] 1808. *La Bestia de siete cabezas y diez cuernos, o Napoleón emperador de los franceses. Exposición literal del capítulo XIII del Apocalipsis*. Málaga: Imprenta de Martínez.

[Anónimo] 1849. *Profecías célebres. Colección de todas las profecías de más nombradía que han predicho todas las revoluciones pasadas, presentes y venideras, y en las que se ha incluido las de más prestigio que han vaticinado las notabilidades más célebres*. Madrid: Imprenta de M. R. y Fonseca.

⁸⁹ Colom González, F. 2006. «El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española», en F. Colom González y A. Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*: 47. Barcelona: Anthropos.

⁹⁰ Walker Martínez, C. 1904: 95.

[Anónimo] 1871. *Las profecías en relación al estado actual y al destino futuro del mundo, sobre el fin de la revolución, Imperio del Gran Monarca y triunfos de la iglesia católica*. Lérida: Imprenta M. Carruez.

Álvarez Navarro, P. 1840. *Paz general de la Iglesia y del mundo, cuándo y por cuánto tiempo*. Madrid: Imprenta de J. Palacios.

Álvarez, B. 1872. *El misterio satánico. Pensamientos religioso-filosófico-sociales sobre las causas, fenómenos, resultados y reprobación del espiritismo*. Madrid: Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull.

Armenteros, C. 2011. «The Historical Thought of Joseph de Maistre (1753-1821)», *Journal of Political Science and Sociology* 14: 17-32.

Arribas, F. T. 1871. *Viva el Cordero, caiga la Bestia: el misterio de iniquidad o conjuración satánico-humana contra Jesucristo*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Aguado.

Astorgano Abajo, A. 2010. *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)*. Toledo: Almod Ediciones.

Ataide y Portugal, M. 1806. *Disertación crítico-teológica en forma de carta, en que se impugna la errónea opinión que contiene un papel intitulado: Carta de un canónigo a un amigo suyo sobre la proximidad del fin del mundo*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio.

Berger, P. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York: Vintage Books.

Beytía, L. 1892. *La gran semana de la Humanidad y el Gran Día del Señor*. Santiago de Chile: Imprenta Victoria.

— 1895. *El pueblo judío y su esperanza o Mesías*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Roma.

Blancarte, R. 2008. «Laicidad y laicismo en América Latina», *Estudios Sociológicos* XXVI (76): 139-164.

Bull, M. 1998. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Burdon, C. 1997. *The Apocalypse in England. Revelation Unravelling, 1700-1834*. Nueva York: St. Martin's Press.

Caffiero, M. 1988. «Prophétie, millénium et révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la Révolution française», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 66, 2: 187-199.

— 1989. «La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria», *Cristianesimo nella storia*, X, 2: 389-442.

Cárdenas, E. 2008. «La construcción de un orden laico en América hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX», en R. Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*: 85-106. México D. F.: El Colegio de México.

Carrasco y Enciso, L. 1810. *Sermón moral del fuego vengador de la caridad y de la dureza de las palabras con que se han de redargüir las impiedades de Napoleón y sus sectarios*. México D. F. Imprenta de Arizpe.

Cil, J. 1853. «Traducción de una carta sobre el Juicio Final, con dos palabras necesarias y notas», en *El Mosaico. Escritos varios sobre cuestiones del día*, v. I. Barcelona: Imprenta de los herederos de la Viuda Pla.

Claret, A. M. 1857. *La época presente considerada como probablemente la última del mundo, según los datos que sobre esta nos suministran las Sagradas Escrituras, los Santos Padres, y expositores de aquellas*. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera.

Colom González, F. 2006. «El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española», en F. Colom González y A. Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*. Barcelona: Anthropos.

Curique, J. M. 1872, 4ª ed. *Voix prophétiques, ou signes, apparitions et prédictions modernes touchante les grands événements de la chrétienté au XIX^e siècle, et vers l'approche de la fin des temps*. París: Victor Palmé Éditeur.

D.J.S.P.C.D.S. 1869. *La presente cuestión europea o sea discurso sobre el horrible estado actual general del mundo y en especial de ciertas naciones, y sobre su remedio*. Lérida: Imprenta de M. Carruez.

D'Orient, M. A. 1856. *Cumplimiento de las profecías*. Madrid: Imprenta de La Estrella.

Dechamps, V. 1861. *La divinité de Jésus-Christ, ou le Christ et les antechrist dans les Écritures, l'histoire et la conscience*. París: H. Casterman Éditeur.

Di Stefano, R. 2010. «Religion, Politics and Law in 19th Century Latin America», *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 16: 117-120.

Doblado, J. 1808. *Exposición del capítulo IX del Apocalipsi de San Juan, aplicándolo, según su sentido literal, al extraordinario acontecimiento de la pérdida irrupción de España por los franceses en el año de 1808*. s.i: Imprenta de Ruiz.

Donoso Cortés, J. 1854. «Artículo sobre los sucesos de Roma», en *Obras de don Juan Donoso Cortés*, v. III: 247-250. Madrid: Imprenta de Tejado.

Dujardin, E. 1840. *El oráculo de 1840 y los años siguientes, o sea colección de profecías antiguas y modernas, que conciernen a lo pasado, lo presente y lo venidero, y anuncian particularmente los destinos de Francia, de Europa y del Oriente, con las pruebas de su autenticidad y esplicaciones sacadas de la historia*. Madrid: Imprenta de Salvador Albert.

Dupanloup, F. 1874. «Las profecías modernas», *Revista Europea*, Madrid, N° 8, 19 de abril de 1874: 244-249; y N° 9, 26 de abril de 1874: 274-279.

Fernández Sebastián, J. 2011. «“Riding the Devil’s Steed”. Politics and Historical Acceleration in an Age of Revolutions», en J. Fernández Sebastián (ed.), *Political Concepts and Time: New Approaches to Conceptual History*: 369-411. Santander: Cantabria University Press/McGraw-Hill.

Fuentes, Y. 2006. *Mártires y anticristos. Análisis bibliográfico sobre la Revolución francesa en España*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Garret, C. 1975. *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde*. París: Gallimard.

Gaume, J. J. 1851. *¿A dónde vamos a parar? Ojeada sobre las tendencias de la época actual*. México D. F.: Imprenta de la Voz de la Religión.

— 1873. *¿En dónde estamos? Estudio sobre los acontecimientos actuales*. México D. F.: Imprenta de la Voz de México.

Giménez López E. 2010. «Los jesuitas y la teoría de la conspiración», en E. Giménez López (ed.), *Aspectos de la política religiosa en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a Isidoro Pinedo Iparraguirre S.J.*: 251-280. Alicante: Universidad de Alicante.

Góngora, M. 1980. «La obra de Lacunza en la lucha contra el “espíritu del siglo” en Europa», *Historia* 15: 7-65.

Gras y Granollers, J. 1865. *El paladín de Cristo, armado para las grandes batallas de la Iglesia militante*. Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1865.

Gutiérrez, A. 1814. *El amigo de los sabios, o ilustración literaria. Quaderno N° 6*. Granada: Imprenta de Manuel Moreno.

H. P. C. 1870. *Consideraciones sobre la horrible crisis actual, general, social-religioso-política, en vía de resolución, y sobre el cumplimiento de ciertos signos y anuncios proféticos*. Lérida: Imprenta de Montes.

Harrison, J. F. C. 1979. *The Second Coming. Popular Millenarianism 1780-1850*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Hervás, L. 1807. *Causas de la revolución de Francia en el año de 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado*. Madrid: s/e.

Holzhauser, B. 1860. *Interpretación del Apocalipsis, conteniendo la historia de las siete edades de la Iglesia Católica*. La Serena: Convento de San Agustín.

Juster, S. 2003. *Doomsayers: Anglo-American Prophecy in the Age of Revolution*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Knigth, D. 1988. *La era de la ciencia*. Madrid: Pirámide.

Krebs, R. 2002. *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Kselman, T. A. 1983. *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Laboa, J. M. 1994. *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Lacunza, M. 1812. *La venida del Mesías en gloria y majestad*. Cádiz: Imprenta de Felipe Tolosa.

Lascoé, D. J. 1869. *Historia del porvenir sobre el imperio del gran monarca y triunfos de la iglesia católica hasta el fin del mundo según las profecías más célebres, antiguas y modernas*. Lérida: Imprenta de M. Carruez.

Lasso de la Vega, R. 1809. *Proclama a los devotos del señor San Joseph*. Santafé de Bogotá: Imprenta Real.

Leturia, P. 1948. *La encíclica de Pío VII (30 de enero de 1816) sobre la revolución hispanoamericana*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

López, S. 1809. *Despertador christiano-político*. Murcia: Viuda de Muñiz e hijo.

Magaz Fernández, J. M. 2004. *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.

Maistre, J. 1864. *Las veladas de San Petersburgo, o coloquios sobre el gobierno temporal de la Providencia*. Madrid: Imprenta de la Esperanza.

Martín y Manero, V. 1903. *Los tiempos presentes y el Apocalipsis de San Juan*. Bilbao: Establecimiento Tipográfico de José de Ugalde.

Martínez Sacristán, A. 1890. *El Antecristo y el fin del mundo según revelaciones divinas, y muy especialmente del Apocalipsis*. Astorga: Est. Tip. L. López.

— 1891. *Vindicias del opúsculo «El Antecristo y el fin del mundo», de las objeciones propuestas por el M. R. P. Conrado Muñios Sáenz (Agustiniano)*. Astorga: Imprenta y Librería de la viuda e hijos de Rodríguez.

— 1894. *Introductio in studium Sacrae Apocalypsis et in ipsam commentarium*. Astorga: Imprenta de la viuda e hijo de López.

— 1898. *Reinado social de Cristo sobre el universo mundo, término de la crisis actual*. Astorga: Imprenta de la viuda e hijo de López.

Martínez, M. T. 2011. «Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas», *Sociedad y Religión* 36 (XXI): 66-88.

McGuinn, B. 1997. *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona, Paidós.

— 2002. «The End is Not Yet. Reflections on the State of Apocalyptic Studies», en A. Vauchez (dir.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au xx^e siècle*: 135-141. Turnhout: Brepols.

McMahon, D. M. 2001. *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Nueva York: Oxford University Press.

Moreno, E. 1880. *Las heregías, los cismas y los errores de todos los siglos. Historia general y extravíos de la razón humana con respecto al cristianismo*. Barcelona: Moreno y Roig.

Multon, H. 2008. «Culture catholique intransigeante et écriture antimoderne au XIX^e siècle», en F. Chaubet (dir.), *Catholicisme et monde moderne aux XIX^e et XX^e siècles. Autour du «modernisme»*: 67-77. Dijon: Editions Universitaires de Dijon.

— 2008. «Un vecteur de la culture politique contre-révolutionnaire. La décadence dans la littérature apocalyptique», en J-Y. Frétygné y F. Jankowiak (comp.), *La décadence dans la culture et la pensée politique. Espagne, France et Italie (xviii^e-xx^e siècle)*: 129-144. Roma : École Française de Rome.

— 2005. «“Faire la politique du miracle”. L’abbé Jean-Marie Curicque (diocèse de Metz, 1827-1892), restaurateur de sites religieux et compilateur de prophéties», *Chrétiens et Sociétés*, 12: 59-70.

Perales, J. B., 1878. *El Antecristo se acerca. Tiene su cuna en la actual guerra de Oriente*. Valencia: Librería de Pascual Aguilar.

Pesenson, M. A. 2006. «Napoleon Bonaparte and Apocalyptic Discourse in Early Nineteenth-Century Russia», *The Russian Review*, 65: 373-392.

Rémusat, H. M. 1813. *Carta de un canónigo a un amigo, sobre la proximidad del fin del mundo*. La Coruña: Imprenta de Antonio Rodríguez.

— 1852. *El fin del mundo, para el año de 1860, o sea carta de un canónigo a un amigo suyo*. México D. F.: Imprenta de I. David.

Robinson, D. 1999. «Literature and Apocalyptic», en S.J. Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 3. *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*: 360-388. Nueva York: The Continuum Publishing Company.

Rodríguez Blanco, R. 1901. *El gran misterio de la misericordia de Dios con la humanidad y el Anticristo*. Santiago de Compostela: Tipografía Galaica.

Rosales, J. A. 1893. *El Anticristo y el fin del mundo. Carta religiosa al Ilmo. Revdmo. Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Casanova*. Santiago de Chile: Imprenta San Pablo.

Rougeyron, M. G. 1872. *El Anticristo, su persona, su reinado, y consideraciones sobre su venida, según las señales de la época presente*. Madrid: Imprenta de La Esperanza.

Rozas, J. M. 1835. *Consulta a los sabios, sobre la aprocsimación de la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo*. Toluca: Imprenta del Estado de México.

Sanz, A. 1862. *Daniel, o sea la proximidad del fin del siglo y principio del reino universal de Jesucristo hasta que es entregado a su Padre*. Madrid: Imprenta y Librería de D. Eusebio Aguado.

Sardá y Salvany, F. 1887. 6^a ed., *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*. Barcelona: Librería y Tipografía Católica.

Segur, L. G. 1867, 3^a ed. *La revolución*. Vitoria: Establecimiento Tipográfico de D. Mateo Sanz y Gómez.

Seluy, B. 1897. *El Antecristo: qué es, cuándo vendrá*. Lima: El Bien Social.

Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Thurston, B. 2004. «The Little Horn: Apocalyptic Literature of the Consulate and Empire», *French Studies* 58 (2): 163-176.

Vila i Vicente, S. 2001. «Félix Sardá y Salvany, paradigma de una Iglesia reaccionaria y a un tiempo innovadora», *Ayer* 44: 197-226.

Viqueira, S. F. 1865. *Defensa de la Encíclica de N. SS. P. Pio IX y del Syllabus adjunto por el examen de los errores que allí se condenan*. Santiago de Compostela: Imprenta de Jacobo Souto e Hijo.

Walker Martínez, C. 1887. *El liberalismo frente a los principios religiosos en Chile. Discurso pronunciado por el diputado de Maipo don Carlos Walker Martínez en las sesiones del 21 i 24 de mayo de 1887*. Santiago de Chile: Imprenta de El Independiente.

— 1904, 3ª ed. *Cartas de Jerusalén*. Santiago de Chile: Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona.

Walls, J. L. 2010. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, A. H. 2008. *Apocalypse Then. Prophecy and the Making of The Modern World*. Nestport: Praeger.

Zelotes, T. 1870. *Antídoto bíblico-católico contra el protestantismo, galicanismo, regalismo, etc.* Barcelona: Imprenta de Magriñá y Subirana.