

CONJUGANDO LOS TIEMPOS PRESENTES. FIGURAS TEMPORALES DE LA CONTRARREVOLUCIÓN ESPAÑOLA (1789-1814)

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS
(Universidad de Zaragoza/Universidad de Paris 8)
azoran@hotmail.com

(Recepción: 12/10/2011; Revisión: 27/01/2012; Aceptación: 11/04/2012; Publicación: 28/12/2012)

1. EL TIEMPO DE LOS PROFETAS.—2. COMPARAR LO INCOMPARABLE.—3. LA REVOLUCIÓN FRANCESA, PREFIGURACIÓN Y CONSUMACIÓN.—4. LAS IMÁGENES DE LA PERMANENCIA.—5. CONCLUSIÓN.—6. BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

La Revolución francesa tuvo un impacto brutal en la conciencia de los coetáneos. Los acontecimientos se sucedían a tal velocidad que generaban una sensación de que el tiempo se aceleraba. Para algunos autores, esto produciría a su vez una nueva manera de entender las relaciones del sujeto histórico con el pasado, el presente y el futuro; un nuevo régimen de historicidad. Sin embargo, a partir de la interpretación contrarrevolucionaria de los tiempos presentes veremos cómo más bien tendríamos que hablar de la coexistencia y adaptación de diversos regímenes de historicidad. Las guerras revolucionarias generaron un clima en el que se cruzaban la esperanza, el miedo y la incertidumbre favoreciendo que los discursos religiosos adquirieran una tonalidad mesiánico-apocalíptica. La necesidad de seguridad y protección reactivó un poderoso imaginario simbólico que permanecía latente dentro de la propia cultura cristiana. En este contexto, los contrarrevolucionarios intentaron comprender los tiempos presentes a través de unos marcos culturales tradicionales, recurriendo a la historia *magistra vitae* y la interpretación figural como mecanismos explicativos.

Palabras clave: Revolución francesa; contrarrevolución; milenarismo; acontecimiento; figuras temporales; régimen de historicidad.

CONJUGATING PRESENT TIMES. TEMPORAL FIGURES OF THE SPANISH COUNTER-REVOLUTION (1789-1814)

ABSTRACT

The French Revolution had a profound impact on the consciousness of contemporaries. Events followed each other so fast that generated a sense that time was accelerating. For some authors, this would cause a new understanding of the historical subject relations with past, present and future; a new regime of historicity. However, from the counter-interpretation of the present times we will see how we should rather speak of coexistence and adaptation of different regimes of historicity. The revolutionary wars created an atmosphere in which the mix of hope, fear and uncertainty favored a messianic-apocalyptic tone in religious discourses. The need for security and protection reactivated a powerful symbolic imaginary that remained latent within Christian culture itself. In this context, the counterrevolutionaries tried to understand the present times through traditional cultural frameworks, having recourse to history as *magistra vitae* and figural interpretation as explanatory mechanisms.

Key words: French Revolution; counter-revolution; millennialism; event; tradition; temporal figures; regime of historicity.

* * *

«Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres» (1).

Alexis de Tocqueville,
De la democracia en América.

Tras ser expulsado a los márgenes de la historia, desde la década de 1970, el acontecimiento ha sido objeto de un renovado interés por parte de la comunidad de historiadores, conformando junto con la estructura y la coyuntura su particular tríada capitolina (2). Como subrayara Marshall Sahlins, el acontecimiento solo llega a serlo cuando es interpretado a través de un esquema cultural, convirtiéndose en una relación entre un suceso y una estructura. Asimismo, como también señalara este antropólogo estadounidense, las cate-

(1) «Habiendo dejado el pasado de iluminar el presente, el espíritu marcha entre las tinieblas». TOCQUEVILLE (1990): 279. Agradezco especialmente el apoyo de mis directores de tesis Pedro Rújula y Mercedes Yusta así como los comentarios, sugerencias y críticas de Vladimir López Alcañiz, Miguel Ángel Sanz Loroño, Irene Murillo Aced y el Seminario de becarios del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza.

(2) Ver NORA (1972), RICŒUR (1992) o más recientemente DOSSE (2010). En el mejor de los casos, el acontecimiento era visto como una discontinuidad reveladora de cambios en un modelo o, más recientemente, de realidades que de otra manera eran inaccesibles. POMIAN (1984): 30-36.

gorías culturales, al operar en la realidad, adquieren nuevos valores funcionales y se transforman (3).

Por ello, el acontecimiento, si bien surge en un contexto que le da forma, no puede ser reducido a esta lógica que lo hace pensable ya que genera dinámicas propias, nuevas prácticas y discursos, en definitiva, cambios perdurables en la estructura. Percibidos como notables por sus contemporáneos, los acontecimientos generan un alto grado de intensidad emocional, una efervescencia colectiva (4). De entrada, el acontecimiento sorprende y genera incompreensión por su imprevisibilidad, su singularidad pura (5).

Este desconcierto está relacionado con el hecho de que, aunque los acontecimientos están inscritos en su propio tiempo, suponen una apertura de posibilidades en el futuro, en lo que todavía está por realizarse, al mismo tiempo y, paradójicamente, en el pasado que es interpretado bajo esta nueva luz (6). Además, su naturaleza traumática hace que su espectro resurja mucho tiempo después de ocurrido, reabriendo las heridas que había producido (7). En este sentido, el acontecimiento por excelencia sería la Revolución francesa, que produjo una apertura tal en las posibilidades del futuro que, para algunos historiadores, ha sido muy difícil sino imposible de clausurar (8). En 1794, Joseph de Maistre ya anticipaba la importancia que iba a tener en el futuro cuando señalaba que:

durante mucho tiempo no hemos comprendido la revolución de la que hemos sido testigos; durante mucho tiempo la hemos tomado por un *acontecimiento*. Estábamos en un error: es una *época*; y ¡desgracia a las generaciones que asisten a las épocas del mundo! (9).

1789 inauguraba una época, la era de la Revolución. «El siglo XIX estudió, copió, se comparó a sí mismo con la Revolución francesa, o intentó evitar, re-

(3) SAHLINS (1997): 14 y 129-144. Este requisito de ser interpretado según un esquema cultural remitiría a la distinción entre acontecimiento (*event*) y hecho (*fact*) como históricamente establecido. WHITE (2008): 13.

(4) SEWELL (1996): 841-881 y JAY (2011): 557-571.

(5) DERRIDA (2004): 139 y DERRIDA (2006) [2001]: 81-107.

(6) JAY (2011): 565.

(7) Para el componente traumático ver WHITE (2008): 26-27. Este carácter traumático, así como su carácter único, que veremos más tarde, alcanzarían su máxima expresión en el siglo XX con el «acontecimiento modernista», WHITE (2003). Recientemente, se ha puesto el énfasis en la relación entre el trauma y lo sublime como dos formas de reaccionar ante acontecimientos de tal magnitud que generan una sensación de pérdida profunda e irreparable, desorientación y angustia. La nueva identidad se constituiría sobre el trauma de la antigua identidad, el «dolor de Prometeo». ANKERSMIT (2001). Para la presencia espectral del acontecimiento ver LÓPEZ ALCAÑIZ (2010).

(8) 1794, 1799, 1814, 1830, 1848 ó 1870 serían tan solo algunos de los intentos de clausurarla. FURET (2009): 15-20

(9) Citado en COMPAGNON (2004): 77.

petir o ir más allá de ella» (10). Incluso llega a constituirse en el hito que marca el fin de la época moderna y la obertura triunfal de la contemporánea.

Tal como lo habían señalado sus actores, la ruptura revolucionaria erige la historia de Francia en un nuevo comienzo, y el propio acontecimiento en una especie de punto focal en el que se acaba de abolir el pasado, constituirse el presente y dibujarse el porvenir. No solamente lo que ha ocurrido es inevitable sino que el propio futuro también lo es (11).

Tanto es así que para algunos historiadores constituye uno de los puntos nodales del cambio que se produce entre 1750 y 1850 al régimen de historicidad moderno, una nueva manera de entender las relaciones del sujeto histórico con el pasado, el presente y el futuro (12). Según esta tesis, este cambio quedaría reflejado en el progresivo abandono del viejo principio latino de la *Historia magistra vitae*, por el que la historia sería un catálogo moral de experiencias cuya aplicación mimética en el presente nos permitiría librarnos de los errores del pasado. Si bien este modelo ya había mostrado ciertos síntomas de agotamiento, fundamentalmente en el ambiente intelectual alemán, fue el carácter único de la Revolución francesa el que estableció una brecha con el pasado, dificultando que a su luz se pudieran comprender los sucesos presentes (13).

Además, los sucesos históricos producen aún más acontecimientos (14), lo que unido a la intensidad con la que este periodo es vivido generaría una sensación de aceleración del tiempo. Como señalaba un ya anciano Hegel en 1830, «una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo» (15). La aceleración del tiempo contribuye a agrandar la distancia existente entre el «espacio de experiencia», conjunto de experiencias conscientes e inconscientes, propias o transmitidas, y el «horizonte de expectativas», que construye a partir de la experiencia lo esperado por previsto así como lo temido por desconocido (16).

El desconcierto provocado por dichos cambios quedaría perfectamente descrito por Joseph de Maistre, quien señalaría que, durante la Revolución francesa, la expresión «*no comprendo nada*» se convirtió en «la gran palabra del

(10) HOBBSAWM (2009): 11.

(11) FURET (2009): 40.

(12) Para la idea de régimen de historicidad ver HARTOG (2003): 19-20. Podríamos definir la historicidad como la condición de ser histórico, ver RICEUR (2000): 480-498.

(13) KOSELLECK (1993): 41-66 y HARTOG (2003): 48-49 y 77-107

(14) SEWELL (1996): 841-881.

(15) Citado en CARRERAS (2003): 32.

(16) HARTOG (2003): 92. La ausencia de referencias en el «espacio de experiencia» así como la imposición de la nueva realidad bélica provocó un ambiente de inestabilidad y miedo ante lo que pudiera ocurrir más adelante. Ver KOSELLECK (1993) y sobre la idoneidad del uso de «espacio de experiencia», RICEUR (1996): 941. Un desarrollo de esta teoría en KOSELLECK (2003) y en ESCUDIER (2009). Otros autores también hablaron de esta sensación de aceleración de los tiempos a comienzos del siglo XIX. STEINER (1991).

día» (17). Además, la violencia desmesurada y sorprendente que acompañó a muchos de estos acontecimientos acentuó todavía más esta sensación de desconcierto, de «ruptura del tiempo» (18).

El brutal impacto de la Revolución francesa en los contemporáneos, la creatividad y el miedo que despertó, deben ponerse en diálogo con las estructuras culturales que la imaginaron, la pensaron y le dieron forma. Como señala Keith Michael Baker,

el espacio conceptual en el que la Revolución francesa fue inventada, el edificio de significados en relación con el que las acciones tan dispares de 1789 revistieron una coherencia simbólica y adquirieron una fuerza política, son una creación del Antiguo Régimen (19).

En este sentido, la Revolución también fue inventada por sus enemigos, que pugnaron por definir y aprehender este acontecimiento, adaptando los marcos culturales de los que disponían para combatirla y desterrarla como algo espurio. En este diálogo con los acontecimientos y la retórica revolucionaria, una buena parte del discurso antiilustrado se radicalizó, tornándose contrarrevolucionario.

Así, partiendo de estas consideraciones previas, este artículo tiene como principal objetivo localizar las figuras de las que se sirvieron los contrarrevolucionarios españoles para comprender su tiempo. Esto implica que no podremos profundizar en las divergencias existentes en el seno de la contrarrevolución ni en el análisis de los diversos contextos en los que estos discursos fueron producidos. En su lugar, nos centraremos en las diversas reacciones a los acontecimientos producidos en este periodo crítico que comienza en 1789 y finaliza con la derrota de Napoleón y la Restauración de 1814.

En primer lugar, este enfoque nos permitirá observar una reactivación de la interpretación providencial y los lenguajes escatológicos marcados por una sensación de aceleración que les acercaba al final de los tiempos. La profecía expresa a la perfección esta ansiosa búsqueda de consuelo en el futuro provocada por el desconcierto de los acontecimientos presentes. En segundo lugar, estos discursos contrarrevolucionarios nos permitirán analizar cómo, a pesar de los cambios producidos, algunas estructuras temporales del anterior régimen de historicidad continuaron siendo operativas, adaptándose a la nueva situación para absorber el impacto de los acontecimientos. Asimismo, a través de estos ejemplos observaremos cómo el carácter único de la experiencia revolucionaria fue desbordando aquellos marcos culturales con los que se intentaban comprender.

Para adentrarnos en esta cuestión nos serviremos de los estudios que, desde Jacques Godechot, han puesto énfasis en la retórica y la teoría contrarrevolucio-

(17) MAISTRE (2006) [1796]: 17.

(18) MARTIN (2006): 82-84.

(19) BAKER (1990): 13.

narias destacando toda su riqueza y complejidad (20). Especialmente innovadora fue la aproximación de Albert O. Hirschmann, que localizaba tres constantes retóricas en el discurso contrarrevolucionario de los dos últimos siglos, según las cuales las tesis revolucionarias o bien eran inútiles, o eran peligrosas o bien producían constantemente el efecto contrario al deseado (21). Fundamental para nuestro propósito ha sido el trabajo de Antoine Compagnon que subrayaba cómo los contrarrevolucionarios son modernos o, al menos, modernos pese a lo que ellos hubieran querido. Desde Joseph de Maistre hasta Roland Barthes, este teórico de la literatura muestra un elenco de pensadores que rompen el manido cliché de la pobreza estilística e intelectual del pensador antimoderno, mostrándonos personalidades mucho más complejas y ricas, que nos seducen y que se presentan como profetas del pasado y de la muerte (22). Finalmente, nos basaremos en el trabajo de McMahon que destaca, al igual que Compagnon, el carácter moderno del discurso contrarrevolucionario, poniéndolo en diálogo con el discurso revolucionario y subrayando la importancia del catolicismo en su articulación (23). Así, a través de estas reflexiones, veremos cómo esta «vuelta al pasado» que reivindicaban los contrarrevolucionarios «tuvo que hacerse sobre una trama moderna» (24).

En realidad, hablaríamos más bien de un tránsito entre dos formas de comprender el tiempo, entre el *adagio* y el *alegro* del *tempo* que marca el paso desde el Antiguo Régimen a la Revolución. Como diría uno de sus interpretes, René de Chateaubriand:

Me he encontrado entre dos siglos como en la confluencia de dos ríos, me sumergí en sus aguas turbias, me alejé con añoranza de la vieja ribera donde nací, nadando con esperanza hacia una orilla desconocida (25).

En definitiva, nos aproximaremos a las figuras temporales, es decir, las representaciones de las que hizo uso la contrarrevolución para conjugar aquel presente tan turbulento, su relación con sus experiencias pasadas y con aquel futuro incierto que se abría ante sus ojos.

(20) GODECHOT (1961). En España, esta vía de estudio de los autores contrarrevolucionarios fue abierta por Javier Herrero, cuyo trabajo tenía además la virtud de señalar las influencias extranjeras de la contrarrevolución española situando su aparición en el contexto de enfrentamiento europeo entre la Revolución y la Contrarrevolución. Asimismo, tuvo la virtud de señalar el importante peso de la retórica antiilustrada en estos autores. HERRERO (1973).

(21) HIRSCHMANN (1989): 67-86.

(22) COMPAGNON (2005): 7-14.

(23) MCMAHON (2001): 196-200. Para la interrelación entre ilustración radical y contrailustración en el siglo XVIII ver también ISRAEL (2006): 37-40. Para la aplicación de muchas de estas tesis al caso español ver la reflexiones de CANAL (2008): 19-23. Recientemente, el enfrentamiento entre revolucionarios y contrarrevolucionarios ha sido conceptualizado en clave de guerra civil. CANAL (2004): 37-60.

(24) BENICHO (2004): 146.

(25) Citado en HARTOG (2003): 78.

1. EL TIEMPO DE LOS PROFETAS (26)

La irrupción de la Revolución francesa afectó especialmente a una parte del catolicismo. Su sueño de construir un «hombre nuevo» desafiaba no solo al acontecimiento fundacional bajo el cual la Iglesia articulaba toda su cosmovisión, la venida de Cristo a la tierra, sino también al monopolio que tal acontecimiento ejercía sobre el poder político (27). De esta manera, la radical ruptura que estableció el lenguaje revolucionario con el pasado contribuyó a que fuera percibido como una agresión por una parte de la población que no compartía su entusiasmo (28).

Para los católicos, las esferas de poder del catolicismo y de la monarquía estaban tan entrelazadas que la alteración de una de ellas modificaría necesariamente la otra. En este sentido, el Padre Vélez advertía a los monarcas europeos para no «poner las cosas de la Iglesia en un desorden tal, que de ella se comunique también al sistema temporal, y sea funesto a vuestra misma autoridad» (29). Así, para estos autores «la religión es el más fuerte vínculo de la sociedad: las leyes que de esta emanan por aquellas reciben su principal sanción. El trono se sostiene por su virtud» (30) y por ello, 1789 tenía que ser necesariamente la obra de una «triple conspiración contra el altar, el trono y la sociedad» (31). La tradición, al igual que la religión, permitió a los contrarrevolucionarios establecer una continuidad entre pasado y presente, conjurando la incertidumbre de las experiencias cotidianas (32). Por ello, la resistencia a la Revolución tuvo un carácter religioso y sus autores fueron extraídos mayoritariamente del clero (33).

Además, estos tiempos de guerra y revoluciones generaron un clima en el que se cruzaban la esperanza, el miedo y la incertidumbre favoreciendo que los

(26) Expresión tomada del clásico ensayo sobre el romanticismo francés de BENICHO (2004).

(27) Para el hombre nuevo ver OZOUF (1989): 116-157.

(28) Para el lenguaje revolucionario ver HUNT (1984): 15-51. Para la dialéctica entre la Revolución y la Contrarrevolución, y su radicalización recíproca ver McMAHON (2001).

(29) HERVÁS (1807): 126. Para la centralidad del elemento religioso en el discurso contrarrevolucionario ver McMAHON (2001): 196-197.

(30) VÉLEZ (1812): 6.

(31) BARRUEL (1814): XXI.

(32) BALANDIER (1993).

(33) No obstante, esto no quiere decir lo contrario, que toda la Iglesia tuviera un carácter contrarrevolucionario. Se puede afirmar que la Revolución tuvo un origen religioso como se observa en la unión de algunos eclesiásticos a la causa del Tercer Estado en los Estados Generales de 1789, la influencia de corrientes religiosas como el jansenismo o el papel tan destacado de algunos de sus miembros como el Abate Grégoire o el Abate Sièyes. La Constitución Civil del Clero de 1791 provocaría la división de la Iglesia francesa en dos mitades, aquellos que la juraron o juramentados, y los que se negaron o refractarios. Así, como señalaba Dale Van Kley, «si bien es cierto que la religión ha sacralizado a menudo el orden social, también lo ha socavado a veces y lo ha transformado». KLEY (2002): 28.

discursos religiosos adquirieran tonalidades mesiánico-apocalípticas. Las guerras revolucionarias no hicieron sino alimentar una sensibilidad inclinada hacia los milagros y las profecías. La necesidad de seguridad y protección reactivó un poderoso imaginario simbólico que permanecía latente dentro de la propia cultura cristiana (34). Así, la Biblia se convirtió en un instrumento extremadamente útil para tratar de comprender una realidad difícil de aprehender (35). A este respecto, la divina providencia contribuía a esta sensación de seguridad al dotar a todas las acciones de una lógica, dando forma no solo al pasado sino también al futuro, y creando una serie de expectativas que les permitían soportar los acontecimientos presentes (36).

La Revolución francesa y las guerras napoleónicas provocaron en Europa «una ola —o varias— de interpretación apocalíptica, un “despertar profético” estalló en sociedades, movimientos y sectas diversas» (37). Al igual que ocurrió durante la crisis del siglo XVII, la gente estaba dispuesta en toda Europa «a esperar efectos mágicos, hechos extranaturales que les traigan alguna esperanza o la confirmen» (38). Aunque nuestro ámbito de estudio se reduzca a la contrarrevolución, este clima de incertidumbre e inestabilidad política generó una gran variedad de apelaciones a lo sobrenatural que no se puede reducir a esta opción política ni a la religión católica (39).

Así, por ejemplo, la invasión de Italia liderada por un joven general Napoleón generó una auténtica ola de milagros marianos entre 1796 y 1797 interpretados en un primer momento como signos positivos de protección y más tarde como una llamada al combate contrarrevolucionario (40). Asimismo, cultos como el del Sagrado Corazón en la Vendée pronto se convirtieron en vehículos simbólicos que reagrupaban a aquellos que se oponían a la Revolución (41). En el comienzo de esta insurrección, Cathelineau, uno de sus principales líderes, se

(34) CAFFIERO (1988): 187-199.

(35) En la crisis del Antiguo Régimen, habría que subrayar la gran profusión de referencias bíblicas. Una constante que podemos observar desde la consolidación del absolutismo político con textos tan decisivos como *La Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet. Esta utilización no resulta en absoluto excepcional ya que constituye la base cultural común de una elite que compartía una formación clásica con otra religiosa. Ver GUERRA (2002): 155-198.

(36) McMAHON (2001): 57-58.

(37) SEGUY (1984): 57.

(38) MARAVALL (2008): 462.

(39) Para el uso de lenguaje profético por protestantes y revolucionarios ver SEGUY (1984): 58. Asimismo, también sería reseñable la aparición de un misticismo cristiano revolucionario y la utilización de la imagen del Jesús patriota por parte de los revolucionarios antes de la crisis de la Constitución Civil del Clero de 1791. Ver, por ejemplo, MATHIEZ (1901): 481-518; GARRET (1975) o MENNOZZI (1983):125-144.

(40) CATTANEO (1995): 28-29. Para la efervescencia de milagros y peregrinajes en la Francia revolucionaria y postrevolucionaria ver KSELMAN (1983): 12-36. Por último, habría que destacar que en la invasión francesa de la región renana también se producen hechos milagrosos interpretables según estos mismos parámetros, BLANNING (1983): 235-239.

(41) JONÁS (2004): 97.

encargó de difundir la noticia de la aparición de una Virgen en la romería de Nuestra Señora de la Caridad en 1791 y, asimismo, organizó un peregrinaje a ese mismo lugar. Dos años más tarde, este comerciante lideró un levantamiento absolutista que atrajo a unas doscientas personas en marzo de 1793, un ejército que se distinguía por llevar cosido en la solapa un Sagrado Corazón y llevar colgado un rosario (42). En España, por ejemplo, la incertidumbre provocada por la caída de Godoy y la invasión francesa de 1808 generó un estado de agitación religiosa que provocó la percepción de milagros como la concentración de rocío en el brazo de Santa Teresa o la aparición de dos nubes con forma de palma en la Basílica del Pilar de Zaragoza con un cartel que decía: «Dios se declara por Fernando» (43).

Además de crear una coyuntura favorable a los fenómenos sobrenaturales, la crisis revolucionaria reactivó, tanto en el plano de la acción como de la doctrina, viejos «materiales simbólicos y mitos milenaristas», reforzando «la escatología así como una antigua tradición de lectura de la historia que no se basaba en argumentos histórico-políticos sino que recurría a una perspectiva mítico-simbólica» (44). El surgimiento de las profecías vendría determinado por un contexto social particular, marcado por situaciones de miedo, hiperemotividad e histeria colectiva; y eran alimentados por la esperanza de que el propio Dios pusiera fin a su sufrimiento y a aquello que era percibido como injusto. En la base de esta efervescencia profética estaría un conocimiento bastante sólido y extendido del Apocalipsis que haría que los acontecimientos fueran descifrados según esta «clave de interpretación escatológica del tiempo» (45).

Antes de continuar, convendría que ahondáramos en esta dimensión profética a través de un caso particularmente interesante como el español. De hecho, como ya señalara Jacques Lafaye en una de las primeras aportaciones al estudio del profetismo y milenarismo español, «el Mesías ha sido el centro permanente de aspiraciones místicas o populares, y la nación que se encuentra en todos los aspectos principales del pasado hispánico» (46). La historiografía española se ha centrado fundamentalmente en el análisis de este fenómeno durante la época moderna, siendo casi nulas las aportaciones realizadas al periodo contemporáneo (47). Este escaso interés por la profecía no se corresponde con la vitalidad

(42) JONÁS (2004): 104.

(43) Para la concentración de rocío y su interpretación providencial ver SANZ HERMIDA (2009): 12-13. El milagro de Zaragoza tuvo una réplica días después en Valladolid donde se creyó ver una rama de palmera sobre la Plaza Mayor. TONE (1995): 54-55; FRASER (2006): 156; y ALONSO (2008): 94-95.

(44) CAFFIERO (1988): 191.

(45) BAECHER (1998): 36-37.

(46) LAFAYE (1971): 178.

(47) Esta hegemonía de los estudios modernos puede observarse en los balances historiográficos de EGIDO (2004): 461-474 y MILHOU (2000): 13-29. De este último autor habría que destacar su estudio sobre el contexto mesiánico que rodeó el descubrimiento de América. MILHOU (2007).

de un fenómeno que tendría manifestaciones tan interesantes como las falsas predicciones de la Madre Rafols o las Visiones de Ezquioga, ambas durante la Segunda República (48).

El periodo revolucionario (1789-1814) se revela como uno de los más interesantes para el estudio de la profecía y el recurso a lo sobrenatural. A pesar de los intentos de Floridablanca por evitar el contagio revolucionario, las noticias sobre el país vecino pronto llegaron a España (49). Tan solo un mes antes de que estallara la Guerra de la Convención, un padre escolapio, Fray Tomás de San José, aprovechó para clamar contra los nuevos tiempos:

Las tristes circunstancias del Siglo en que vivimos, que pudiera llamarse el Siglo de los Titanes por los sacrílegos esfuerzos, que por todas partes hacen los impíos libertinos por sacudir de sus cervices y de las ajenas el suave yugo de la ley de Dios y la debida sujeción a las legítimas potestades (50).

Aunque todavía no se conociera la ejecución del rey, este texto constituye una buena muestra del paso de una retórica antiilustrada a una contrarrevolucionaria (51). El sermón del padre escolapio iba adquiriendo tintes apocalípticos cuando pedía a su parroquia: «cerremos los oídos a los venenosos silbos del Dragón infernal, que después de haber arrojado del Cielo de la Iglesia con su maldita cola la tercera parte de las estrellas, todavía se embravece contra las restantes» (52). Ante esta situación, solo quedaba pues limitar los cinco sentidos para evitar el contagio revolucionario,

retiremos con horror, apartemos con indignación la vista de las impiedades, de los escándalos, de los horrores, de las abominaciones, de las... Pero no Madre amorosísima, no permitiréis Vos que se comunique a esta vuestra amada Grey el vecino contagio (53).

La ejecución de Luis XVI no hizo sino afianzar este tipo de discursos apocalípticos (54). De hecho, la declaración de Guerra a Francia del 25 de marzo de 1793 mencionaba entre las razones «el cruel e inaudito asesinato de su Soberano» ante el que «todos los Españoles se hallaban oprimidos, horrorizados, e indignados» (55). Tras la primera y exitosa campaña del Rosellón, los ejércitos revolucionarios contraatacaron invadiendo España por Navarra y Cataluña.

(48) Precisamente este último fenómeno de Ezquioga sería objeto de una de las más notables y brillantes excepciones. CHRISTIAN (1996).

(49) DOMERGUE (1989): 118-167.

(50) SAN JOSÉ (1793): 9-10.

(51) Para el tránsito de la antiilustración a la contrarrevolución ver McMAHON (2005).

(52) SAN JOSÉ (1793): 32.

(53) SAN JOSÉ (1793): 32-33.

(54) OZOUF (1989): 183-210.

(55) *Real Cédula de SM y Señores del Consejo en que conforme al Real Decreto inserto se declara la guerra contra la Francia, sus posesiones y habitantes y se manda cortar y que cese toda comunicación, trato o comercio entre ellos y los vasallos naturales y moradores de estos reinos*, Zaragoza, Imprenta Real, 1793.

En esos momentos, acuciantes es cuando se observa una mayor movilización de la población para hacer frente a la invasión. El 14 de agosto de 1794, el arzobispo zaragozano Agustín López y Palomeque invitaba a los aragoneses a combatir contra los franceses con las armas o bien colaborando económicamente con la causa. El llamamiento «en defensa de la Religión, del Rey y de la Patria» contribuyó a alimentar este discurso escatológico, así como a consolidar la galofobia imperante en aquellos años cuando venía a comparar a los franceses con los musulmanes:

Si los árabes profanaron nuestros Templos, destruyeron nuestros Altares, ultrajaron nuestras imágenes, robaron los Monasterios, e impusieron el yugo de la servidumbre a nuestros mayores; los pérfidos y sacrílegos Franceses, como nadie ignora han renovado con mayor furor estas Escenas en los Lugares que han tenido la desgracia de ser ocupados por sus armas.

En este sentido, convendría señalar además la importancia que tiene la sensación de persecución, real o ficticia, en la difusión de contenidos proféticos y milenaristas. De esta manera, el infernal peligro que describía el prelado Palomeque llevaba necesariamente a la idea de una guerra santa contra el mal:

Armaos y desplegad vuestro natural valor, preveníos para rechazar en caso necesario la nación orgullosa, que se conspira a perdersnos, y a aniquilar nuestras Santa Ceremonias, y hasta el nombre de nuestra Sagrada Religión, en que pido a Dios incesantemente, poniendo por mediadora a Nuestra Madre Virgen Santísima del Pilar, vivamos constantes hasta conseguir la felicidad eterna (56).

En un texto bastante más confuso se expresaba el obispo de Santander Rafael Tomás Menéndez de Luarca cuando subrayaba que «es un monstruo la libertad francesa», un Dragón «muy cercano pariente del llamado en el Apocalipsis, *Draco magnus*». Ante este terrible mal, «queriendo Dios, que desaparezca de la tierra el Dragón Francés (...) encendió la guerra, en que estamos empeñados» (57).

Si bien tras la paz de Basilea el clero había caído en una cierta apatía y la intensidad de la galofobia había disminuido (58), este tipo de discursos había calado en la población tras dos años de conflicto y el uso de imágenes tan poderosas como las que utilizaba Lorenzo de Hervás y Panduro para referirse a Francia como el anticristo:

El partido de los nuevos filósofos (...), desde el dicho año 1789 manda en Francia, y públicamente promueve el ateísmo como religión nacional de los franceses, los cuales han desterrado de sus estados el catolicismo, negando a Jesucristo, y negándole la divinidad, han verificado parte de las profecías, que San Juan inspirado de divina revelación dejó registradas en sus Epístolas y en el Apocalipsis. En

(56) LEZO y PALOMEQUE (1794).

(57) MENÉNDEZ DE LUARCA (1794): CLXXXII-CLXXXII.

(58) AYMES (2005): 197-217 y 263-309.

aquella nos dice que *el Antecristo estaba ya en el mundo; y que Antecristo era el que negaba la divinidad a Jesucristo* (59).

De esta manera, el tema religioso fue fundamental tanto en la guerra de 1793 como en la de 1808. En ambos conflictos se presentó al enemigo francés como ateo o apóstata. En la Guerra de la Independencia, la figura que concentraría todos los odios sería la de Napoleón, al que llegaron a referirse como el «Anticristo» (60). Así, para el futuro arzobispo de Valencia, Simón López, el emperador francés:

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 (61).

Por encima de otros textos de este tipo, destacó *La bestia de siete cabezas y diez cuernos o Napoleón emperador de los franceses. Exposición literal del capítulo XIII del Apocalipsis* (1808). Su autor, un anónimo cura malagueño, se reclamaba heredero de la tradición profética que ha intentado interpretar el libro del Apocalipsis de San Juan y, en concreto, de la tradición inaugurada por la obra de Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication* (1690). En esta línea de análisis, se referían las persecuciones que afligieron a la Iglesia como figuras de la llegada del Anticristo y así, por ejemplo, Agustín Calmet interpretó a Lutero como una de las últimas señales de su venida. Así, para este párroco anónimo, sería «Napoleón más próximo que otros tiranos, a lo menos en mil años, al Anticristo, le representa con más viveza y propiedad que ninguno de los antiguos» (62).

Para demostrarlo, comentaba el capítulo XIII del Apocalipsis subrayando las coincidencias entre Napoleón y la Bestia (p. ej. ambas salieron del mar, Córcega, y tenían «siete cabezas y diez astas, y sobre las astas diez coronas» en referencia a los territorios que poseía el Emperador en Europa) (63). Así, minuciosamente, iba haciendo coincidir, frase a frase, las profecías de San Juan con la vida de Napoleón:

Y la bestia que vi era semejante a un leopardo, en cuya variedad de manchas y colores estaba significada la facilidad con que la astuta bestia se acomodaba a la

(59) HERVÁS (1794): 141.

(60) Para la imagen de Napoleón como el Anticristo ver TULARD (1965): 12-13 y más recientemente PETITEAU (2004): 25-51. Para el uso de estas figuras durante la guerra de la Independencia ver ALONSO (2008): 91-93; FRASER (2006): 310; y ETIENVRE (1988): 32. No obstante, también fue objeto de adjetivos («atroz», «impío», «rabioso», etc.) y denominaciones más o menos ultrajantes («el dragón de la Francia» o «el gran ladrón de Europa»). ETIENVRE (1988): 38.

(61) LÓPEZ (1809): 3-4.

(62) *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, 1808, p. VIII.

(63) *Ibidem*, p. 3.

observancia de las diversas sectas y religiones que siguen los hombres, según era conveniente para conseguir sus depravados intentos. Unas veces parecía musulmán entre los mahometanos: otras un celoso rabino en las sinagogas: ante el primer Vicario de Jesucristo aparentaba ser un perfecto y el más obediente hijo de la Iglesia Apostólica Romana: entre los luteranos, calvinistas y otros sectarios se mofaba de muchos artículos que cree y enseña la Santa Iglesia católica y de los principales puntos de su venerable disciplina: y entre los abominables deístas y materialistas hablaba con impío desprecio de la inmortalidad del alma, de la resurrección y castigo eterno de los malos (64).

Además, el Anticristo surgiría de un periodo de caos (la Revolución francesa), restaurando aparentemente el orden y siendo adorado por todos. Talleyrand sería la segunda Bestia que aseguraría el poderío de la primera y el Código Napoleónico la imagen de su dominio. Por si no parecieran suficientes estas pruebas, el clérigo malagueño comenzó a hacer cálculos en torno al número de la Bestia 666, haciendo variaciones sobre el nombre de Napoleón (como duplicar la «p», añadir el diptongo «ei» y añadir una «O» como artículo) hasta que, siguiendo la virtud numeral de las letras griegas, diera dicha cifra (65). En este desarrollo profético también había lugar para la esperanza ya que la tiranía de la Bestia duraría 42 meses, tiempo que desde su entronización como emperador se cumpliría en junio de 1808, momento en el que según el presbítero cesaron sus victorias y sería castigado por lo que les hizo a Fernando VII y a Pío VII. Acontecimientos tan difíciles de comprender como la Revolución francesa o la invasión de España eran integrados como señales de la cercanía del Apocalipsis.

2. COMPARAR LO INCOMPARABLE (66)

«Con la autoridad de las revoluciones pasadas en mano, nos introduciremos osadamente en la noche de las revoluciones futuras: examinaremos al hombre de los pasados tiempos, a pesar de su disfraz y obligaremos a este Prometeo a que nos descubra el hombre venidero» (67).

René de Chateaubriand

Entre 1797 y 1798, aparecía uno de los grandes éxitos de la contrarrevolución: *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* de Agustín Barruel (68). En ellas, los jacobinos no aparecían simplemente como una nueva herejía sino

(64) *Ibidem*, p. 4.

(65) *Ibidem*, pp. 16-20.

(66) El título de este epígrafe está inspirado en el alegato por el entendimiento de las ciencias sociales y la superación de los marcos nacionales realizado por DETIENNE (2001).

(67) CHATEAUBRIAND (1847): 15.

(68) Para la extraordinaria difusión de las tesis de Barruel ver HERRERO (1973): 191-200.

como la culminación de un largo proceso conspirativo. Nada quedaba para el azar, «en esta Revolución francesa todo ha sido previsto, hasta los más espantosos crímenes, todo ha sido meditado, combinado, resuelto y decretado» (69). El mecanismo explicativo era sencillo, 1789 era el producto de una triple conspiración de filósofos, masones y jacobinos para acabar con la religión y la monarquía. Esta tesis tuvo una gran aceptación entre otras cosas porque simplificaba los acontecimientos y exoneraba de cualquier responsabilidad a la sociedad del Antiguo Régimen, que había sido engañada de una manera directa por unos enemigos deformados hasta lo grotesco (70).

Para el abate francés, la Revolución francesa había llegado a ser «el azote de la Europa, y el terror de las potencias» con sus ejércitos «más devastadores que la inundación de los Vándalos» (71). De esta manera, se recurría a una imagen familiar, la de los bárbaros, para expresar la violencia y el caos, y que por tanto era equiparable a otros momentos históricos. Debido a estos «vándalos modernos» (72) se veían «reproducidos los espantosos tiempos de los tiranos de Roma, y a un pueblo cristianísimo transformado por la ferocidad y barbarie (...), en un pueblo de Caribes y Antropófagos» (73). Es aquí donde entra la noción de *Historia magistra vitae*, ya que como señala Barruel, «las generaciones presentes se instruyen con las desgracias pasadas: es preciso que nuestros descendientes hallen en las nuestras las lecciones necesarias para ser más felices» (74).

Así, para intentar comprender lo acontecido, los autores contrarrevolucionarios recurrieron a la historia, elaborando innumerables listas de personajes o pueblos que permitieran imaginar la crueldad y perversidad de sus enemigos. Así, por ejemplo, al hablar del carácter antimonárquico de los ilustrados, Rafael de Vélez decía que «igual empresa habían tomado antes los Erasmos y Lucianos, y una multitud casi infinita de sus discípulos» (75). En un sentido muy similar, la instrucción pastoral de los obispos refugiados en Mallorca hablaba en 1813 de los franceses como «modernos Nerones y Decios» (76). Al pluralizar el nombre propio, este pierde toda su singularidad para convertirse en un modelo histórico que sirve para comprender la nueva realidad.

Así, a través de estas imágenes explicaron acontecimientos tan traumáticos para los católicos como la muerte de Pío VI en Valence-sur-Rhône, como pri-

(69) BARRUEL (1814): XIV.

(70) MCMAHON (2001): 81-82.

(71) BARRUEL (1814): XI.

(72) BARRUEL (1814): IX.

(73) BARRUEL (1800): III-IV.

(74) BARRUEL (1814): XIII.

(75) VÉLEZ (1812): 31.

(76) *Instrucción pastoral de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona al clero y pueblo de sus diócesis*, Mallorca, Imprenta de Brusi, 1813, p. 2.

sionero de estado del Directorio francés en 1799, o la detención de Pío VII. En este sentido, destacaría la anónima *Historia civil, política y religiosa de Pío VI* (1814) en la que se analizaba la muerte de este pontífice en clave de persecución y martirio aun cuando no hubiera sido torturado (77). En términos muy similares se expresaba Rafael de Vélez cuando señalaba que el Papa murió «como uno de los pontífices de los primitivos siglos. Si viviera Lutero y los herejes del siglo XVI tributarían a la Francia loores infinitos por sus victorias y triunfos». Algo similar ocurrió con Pío VII, a quien engañaron para que

autorizase la coronación de un nuevo Federico, de un moderno Atila. Se le obligó a coronarlo por la hipocresía más vil, o por una amenaza la más criminal. El candor, la sencillez, las virtudes del vicario de Jesucristo no podían conocer tantas ficciones: su valor estaba pronto a padecer la suerte de su antecesor y aún a sufrir el martirio. [...] Nada se le ha cumplido de cuanto se le prometió por Napoleón. La religión se deprime, y el padre común de los fieles suspira afligido entre las cadenas de una prisión (78).

Para legitimar la lucha contra Francia en 1793, el célebre capuchino Diego José de Cádiz proponía toda una serie de ejemplos de guerras que a lo largo de la historia se habían llevado a cabo para defender a la Iglesia católica, como son los casos de «San Carlo Magno, de un San Enrique Primero, Emperador de Alemania, y de un Otón primero, llamado el Grande, y de otros lo leemos en la historia» (79). De hecho, en la segunda parte profundizaba en esta idea mezclando referentes bíblicos como el caso de los Macabeos con casos históricos para señalar cómo la guerra contra Francia era igual de justa que «la que los Pelayos, los Alfonsos y los Fernandos mantuvieron constantes para arrojar a los Moros» o «la que obligó a los grandes Santos Raimundo de Serra, Domingo de Guzmán y Pedro de Verona a que instituyesen Órdenes Militares, y Hermandades de gentiles hombres, las cuales con las armas persiguiesen a los Sarracenos, a los herejes Albigenses, y a los perversos Maniqueos» (80).

Como reconocía más adelante el propio Diego José de Cádiz, «para esto nos refieren las historias los hechos memorables de los varones insignes para que imitándolos nosotros, nos hagamos como ellos dignos de la imitación de otros» (81). En un sentido muy similar, en la historia del papado de Pío VI se señalaba cómo «la historia es el fanal de los siglos, la lección de los pueblos, y el monumento duradero de la inestabilidad de los hombres, y del poder de Dios» (82). La *Historia magistra vitae* se convertía de esta manera en maestra de la contrarrevolución, de

(77) *Historia civil, política y religiosa de Pío VI, Tomo I*, Madrid, Imprenta de Leonardo Núñez, 1814.

(78) VÉLEZ (1812): 51-52.

(79) CÁDIZ (1813a): 9.

(80) CÁDIZ (1813b): 8-9.

(81) CÁDIZ (1813b): 65.

(82) *Historia civil, política y religiosa de Pío VI, Tomo I*, Madrid, Imprenta de Leonardo Núñez, 1814, p. 9.

la eterna lucha entre bien y mal, que incorporaba la Revolución a un relato maniqueo construido sobre una percepción del tiempo cíclica.

Otros autores recurrieron a explicaciones teleológicas, en las que la Revolución francesa no era sino la culminación de una serie de ataques contra la Iglesia. Así, por ejemplo, Rafael de Vélez en su *Preservativo contra la irreligión* (1812) señalaba cómo «desde el principio de la Iglesia, la falsa y soberbia filosofía se opuso a la verdadera religión del Crucificado» (83). Por esta macabra danza pasaban «Simón Mago, Carpócrates, Manes, Celso, Porfirio, Juliano, y su mentor Laviano; los arrianos llamados aristotélicos; los gentiles y judíos, los académicos y luciferinos; estos fueron los que tomaron a su cargo sostener en su auge el imperio de la filosofía» (84). Tras los tiempos de persecuciones romanas, vendrían los «Husitas, Wiclefistas y Socinianos, Pomponacio, Espinosa, Beza, Lutero, Calvino, Muncero...». Finalmente, la lista de enemigos se completaría con los

Bayle, Montesquieu, Puffendorf, Diderot y Helvecio, [que] insistiendo en los proyectos de los herejes del siglo XVI, emprendieron la obra de regenerar a la Europa, destruir la religión y las monarquías, *adoptando los antiguos planes de la filosofía contra la iglesia y contra el estado*. Federico de Prusia, D'Alembert, Voltaire, Rousseau, y los discípulos de estos concurren a la empresa (85).

Sin embargo, como hemos visto, el carácter único de la Revolución francesa comienza a abrir una brecha que imposibilita que el pasado ilumine el presente, la comparación se hace cada vez más difícil. En este sentido, el jesuita Lorenzo Hervás y Panduro señalaba cómo «en toda la historia profana y eclesiástica no hallará usted revolución más grande y funesta en sí y en sus consecuencias» (86). Para autores como Joseph de Maistre, era su maldad sustancial el factor más conspicuo:

aquello que distingue a la Revolución francesa, y aquello que hace de ella un *acontecimiento* único en la historia, es el hecho de que sea radicalmente *mala*; ningún elemento alivia la mirada del observador; es el más alto grado de corrupción conocido; es la pura impiedad (87).

La Revolución francesa rebasaba los límites de la propia comparación ya que producía «efectos de monstruosidad nunca antes vista, oída ni leída» (88). Y es que para autores contrarrevolucionarios como Diego José de Cádiz, 1789

(83) VÉLEZ (1812): 15.

(84) VÉLEZ (1812): 17.

(85) VÉLEZ (1812): 22 y 25.

(86) HERVÁS (1807): 82. El carácter único de la Revolución francesa también fue puesto de relieve desde muy pronto por los autores contrarrevolucionarios italianos. De hecho, recurrieron a imágenes muy similares, «un espectáculo nunca visto», «la historia no suministra un ejemplo similar de un gobierno sin gobierno»,... Por otro lado, en Italia, también encontramos escritores que sostuvieron la tesis contraria, señalando que la historia era un eterno retorno. GUERCI (2008:10-40).

(87) MAISTRE (2006) [1796]: 64.

(88) HERVÁS (1807): 4.

desbordaba los sentidos, lo que se aprecia en expresiones como «jamás ha visto el mundo un desafuero semejante: no refieren las historias un suceso que le iguale», «no se han oído jamás cosas tan horribles como estas» o estamos ante una «irreligiosidad inaudita» (89). Mediante estos recursos, lo acontecido en Francia se traducía de una manera superlativa y en ocasiones hiperbólica a través de su carácter incomparable. De esta manera, situaban a sus lectores ante un horror inefable y violento:

¡Ni en los primitivos siglos se cometieron por la filosofía tantos crímenes contra la religión de Jesucristo! Los herejes repitieron estas escenas en varias épocas, pero mucho menos horribles (...) ¡Cuántos delitos, cuánta sangre, cuántos mártires ha costado a Francia su pretendida reforma, su infernal filosofía! (90).

En la cita que utilizábamos para encabezar este epígrafe, Chateaubriand explicaba su propósito de utilizar las revoluciones pasadas para explicar lo que iba a ocurrir en el presente. Sin embargo, en aquel mismo libro, este romántico francés también incidía en lo complicado que resultaba establecer analogías entre el pasado y el presente. Para ello, añadía un nuevo argumento a los que ya hemos visto en torno al carácter único de la Revolución, la rapidez de los cambios en el presente que invalidaba las comparaciones ya establecidas con el pasado. Chateaubriand confesaba cómo «casi todas las noches tenía que borrar los cuadros que trazaba de día porque los acontecimientos corrían con más velocidad que mi pluma y sobrevenía una revolución que desmentía mis comparaciones» (91).

En todo caso, este tipo de manifestaciones en las que se señalaba cómo los acontecimientos revolucionarios desbordaban los marcos de aplicación de la *Historia magistra vitae* también pudieron ser recursos retóricos que contribuyeran a movilizar a la población, magnificando el desafío al que hacían frente. En este sentido, el carácter «inaudito» de la Revolución francesa contribuiría a consolidar la sensación entre los coetáneos de la cercanía del definitivo y último combate entre el bien y el mal, del final de los tiempos y de la redención de la humanidad.

3. LA REVOLUCIÓN FRANCESA, PREFIGURACIÓN Y CONSUMACIÓN

La ruptura revolucionaria no implicó que fueran desechados todo los recursos anteriores para representar la relación del hombre con su tiempo. La idea de *Historia magistra vitae*, aunque vio cuestionada su capacidad para comprender los acontecimientos presentes, nunca fue del todo abandonada. Así, por ejemplo, esta interpretación subsistió en la idea cristiana de persecución religiosa, en la que los acontecimientos presentes, ya fueran la Revolución francesa o la

(89) CÁDIZ (1813b): 6-10.

(90) VÉLEZ (1812): 36.

(91) CHATEAUBRIAND (1847): XXVI.

Segunda República Española, eran interpretados a la luz de la persecución del Imperio romano, de los mahometanos o los protestantes.

Además, en esta idea de persecución encontramos también otra forma de representar el tiempo que también fue utilizada para absorber el impacto de los acontecimientos, la figuración. Para esta forma de ver el mundo, la Revolución francesa, como parte de la persecución religiosa, sería una prefiguración del Apocalipsis. El acontecimiento sería a la vez el cumplimiento de la promesa de un evento anterior y la prefiguración de otro acontecimiento posterior. De esta manera, el evento pasado es utilizado para iluminar un acontecimiento presente que, a su vez, consume al anterior (92). La relación que se establece no es causal sino más bien genealógica, lo que se produce es la «apropiación retrospectiva de un evento anterior» y «el tratamiento de este como una “figura” de uno posterior» (93).

Un buen ejemplo de este tipo de interpretaciones figurales sería la obra del bibliotecario vaticano Lorenzo Hervás y Panduro. En 1794, este jesuita español, exiliado en la Ciudad eterna, contemplaba a sus 59 años cómo el fuego revolucionario, lejos de extinguirse comenzaba a expandirse por toda Europa. Así, desde su torre de marfil escribía un tratado titulado *Causas de la Revolución francesa* que anticipaba la tesis de la conspiración de Barruel (94). Según este jesuita español, la Revolución francesa también tendría su origen en una triple conspiración aunque esta vez protagonizada por las sectas jansenista, filosófica y masónica.

Su culminación, la Revolución francesa, era «una de las más visibles precursoras, que hasta ahora ha habido de la gran persecución que contra la misma religión hará el Anticristo». De hecho, su persecución contra el cristianismo se podía ver «como precursora del infernal Anticristo» ya que en ella se ven «muchos caracteres claros de la que moverá el Anticristo». Dentro de la cosmovisión católica, la persecución, real o imaginaria, se alzaba como un exitoso elemento de movilización y como uno de los lugares centrales del discurso profético. Así, en esta perspectiva escatológica, tras un periodo de falsos profetas y persecución de la Iglesia, vendrían mil años de felicidad antes de la llegada del juicio final (95). A pesar de otras persecuciones importantes, la Revolución francesa se elevaba en figura del Apocalipsis:

La persecución romana del cristianismo por los tres siglos primeros de la iglesia, y la aparición y los progresos del mahometismo con inmensos desastres del

(92) AUERBACH (1998).

(93) WHITE (2005): 307.

(94) El texto de Hervás fue escrito en 1794 aunque por diversas vicisitudes su publicación hubiera de esperar a 1803. Datos biográficos extraídos de HERRERO (1973): 151-180.

(95) Ver DELUMEAU (2005) y RUCQUOI (2000): 14. Este discurso de la persecución y la aparición de los falsos profetas constituye uno de los elementos recurrentes de la cultura católica. De hecho, en escritores católicos de la época podemos encontrar referencias a este discurso, incluso entre los sectores más avanzados dentro del clero como en el caso del jansenista y afrancesado AMAT (1806): 33.

cristianismo son los dos sucesos acaecidos, que más claramente se descubren en el Apocalipsis anunciados y ya verificados: y el presente de la Revolución francesa es el más claro que hasta ahora ha acaecido para darnos a conocer el carácter de la persecución, que contra la Iglesia moverá el anticristo (96).

Incluso la ejecución de Luis XVI había comenzado mucho antes, durante las revueltas en Saboya o Niza que a su vez estuvieron en el origen del intento de regicidio organizado por Damiens. Así, Lorenzo Hervás y Panduro decía con este tono profético: «estas revoluciones fueron causa del regicidio que Damiens en el 1757 empezó a ejecutar en París» (97). Entre transfiguración y superposición, el tiempo histórico se desvanecía en una serie de figuras eternas, recurrentes e intemporales que conducían inexorablemente al final de los tiempos (98). En este sentido, también cabría señalar la búsqueda de las causas, fundamentalmente religiosas, de la Revolución francesa, en acontecimientos negativos como la expulsión de los jesuitas o en comportamientos morales (99).

Por último, la ejecución del Rey representaría la culminación de aquel pecado original que había llevado a la Revolución así como la posibilidad de la redención a través del sacrificio del Rey. Incluso habría algo de sublime en la ejecución que representaría a la vez el horror y la voluntad divina. En este sentido, cabe recordar que lo sublime desde el ensayo de Edmund Burke de 1756 estaba asociado al horror y que, en este sentido, la Revolución representaría perfectamente esta combinación de sorpresa y terror (100).

De esta manera, la interpretación figural de los acontecimientos continuó siendo operativa a pesar del impacto de la Revolución francesa. La dimensión de este acontecimiento no hizo más que acelerar la sensación de proximidad de aquel gran acontecimiento, que supondría el cumplimiento de la promesa de todos los anteriores, lo que, dentro de la cultura católica, equivaldría al final de los tiempos.

Asimismo, la continuidad de esta interpretación figural contradice en parte la idea de cambio de régimen de historicidad. De hecho, en la historiografía posterior encontramos equivalentes secularizados del modelo figura-cumplimiento en explicaciones del tipo: en la reforma protestante estaba el embrión de la Revolución francesa. No es una explicación teleológica, nadie podría haber predicho este acontecimiento y solo cuando ocurrió fue posible entender que era la Reforma la que lo había hecho posible (101).

(96) HERVÁS (1807): 28-29.

(97) HERVÁS (1807): 86. La imagen del regicidio de Luis XVI fue tratada por casi todos los contrarrevolucionarios. A través de la obra de Balanche, se aprecia muy bien cómo el propio hecho de la ejecución actúa como revelación de los planes de Dios y nudo que conecta el pasado con el futuro. OZOUF (1989): 183-210.

(98) Características de la *figura* en AUERBACH (1998): 108.

(99) CAFFIERO (1988): 192.

(100) COMPAGNON (2005): 111-119.

(101) WHITE (2008): 28.

4. LAS IMÁGENES DE LA PERMANENCIA

En un periodo marcado por la aceleración, el cambio, la crisis y la ruptura, la Iglesia aparecía, a ojos de los contrarrevolucionarios españoles, como un baluarte atemporal frente a la herejía. En el texto ya mencionado sobre el papado de Pío VI, se destacaba la inutilidad de estos ataques ya que

todos los esfuerzos del infierno no han podido prevalecer contra la Iglesia de Jesucristo: en medio de los relámpagos y de las tempestades ha quedado en pie inmortal y brillante como su autor. La Iglesia no es obra del hombre, ni caduca como él. (...) en vano el ángel de las tinieblas, ha hecho la guerra a los santos y devastado su heredad por el hierro y por el fuego.

De hecho, estos autores eligieron una serie de metáforas que subrayaran su fortaleza. Así, por ejemplo, la religión aparecía como «aquella roca inmóvil, cuya cima toca al cielo, cuyos fundamentos se pierden en el centro de la tierra, y contra la cual las oleadas del mar se estrellan como espuma» (102). En la instrucción pastoral de los obispos refugiados en Mallorca durante la Guerra de la Independencia se podía leer un símil muy parecido cuando se decía que «podrán levantar borrascas pasajeras contra la nave de San Pedro» pero

ellos se estrellarán contra la piedra, se sumergirán como todos los perseguidores en el abismo; y la Iglesia saldrá como siempre con nuevos brillos de las persecuciones más horribles de la impiedad y el filosofismo, que tanto se manifiestan en este y otros papeles semejantes a este (103).

A través de este tipo de imágenes se pretendía conjurar la incertidumbre y el miedo, subrayando la firmeza de la Iglesia frente a las amenazas que habían ido surgiendo. El uso de esta imagen de fortaleza hundía sus raíces en el combate del catolicismo contra el judaísmo o el protestantismo, con títulos como *Centinela contra judíos puesto en la torre de la Iglesia* (1691) o *Centinela contra Franc-massones* (1752). De hecho, durante las guerras de la Convención y de la Independencia encontraremos numerosos ejemplos de esta imagen de protección frente a..., con títulos como *Preservativo contra el ateísmo* (1795), *Centinela contra franceses* (1808), *Centinela de la Religión* (1811) o *Preservativo contra la irreligión* (1812) (104). Más tarde, durante las guerras culturales de finales del siglo XIX se volvería a usar esta imagen de la institución eclesíástica «como un baluarte de fe y valores padeciendo el constante asedio del enemigo» (105). Así, siempre que los acontecimientos parecían amenazar el

(102) *Historia civil, política y religiosa de Pío VI, Tomo I*, Madrid, Imprenta de Leonardo Núñez, 1814, pp. 13-14.

(103) *Instrucción pastoral de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona al clero y pueblo de sus diócesis*, Mallorca, Imprenta de Brusi, 1813, p. 180.

(104) ETIENVRE (1988): 30-31.

(105) Reflexiones a propósito del *Kulturkampf* de CUEVA (2000): 56.

poder de la Iglesia, sus partidarios potenciaban esta imagen de firmeza y solidez, una roca contra la que se estrellaban las embestidas de los nuevos tiempos.

Por último, dentro de esta misma imagen de inmovilidad y fortaleza frente al desorden se enmarcaría el intento realizado por la Restauración europea para presentarse como la reanudación de la cadena de los tiempos (106). Resulta interesante observar cómo las dos restauraciones monárquicas de Luis XVIII y Fernando VII pusieron énfasis en la clausura temporal de la crisis revolucionaria. Brutalmente, Fernando VII pretendía abolir el discurrir del tiempo y suspender la potencia revolucionaria del acontecimiento. El decreto español del 4 de mayo de 1814 declaraba nula la obra constitucional, «ahora ni en tiempo alguno como si no hubiesen pasado jamás tales actos, y se quitasen de en medio del tiempo» (107). Para los contrarrevolucionarios españoles, el regreso de Fernando VII «calmó la tempestad» y supuso el «día de nuestra redención» (108). De una manera menos abrupta, la Carta otorgada francesa decía que

buscando así reanudar la cadena de los tiempos, que funestas desviaciones habían interrumpido, nosotros hemos borrado de nuestro recuerdo, como querríamos poder hacerlo de la historia, todos los males que han afligido la patria durante nuestra ausencia (109).

Luis XVIII era consciente de que no se podía borrar de un plumazo lo ocurrido, y por ello prefería reorientar lo sucedido hacia el cauce de una monarquía con una carta otorgada que aunque muy limitada reconociera algunos de los logros revolucionarios.

Toda Restauración aparece necesariamente como una mera ficción discursiva, ya que permanece siempre el espectro del acontecimiento, el rastro de la incomprensión y la sorpresa que generó. De hecho, el impacto de la Revolución fue tal que hizo necesario el desarrollo de toda una serie de rituales que intentaran aprehender lo acontecido a través de la expiación, las exequias o el desagravio (110).

A pesar de los intentos de clausurar el tiempo revolucionario, el acontecimiento se resistía a ser absorbido. Así, por ejemplo, la visita que realizó a Zaragoza Fernando VII entre el 6 y el 10 de abril de 1814 estuvo atravesada por el recuerdo de la guerra. Durante aquellos días, se observó una constante exaltación de la devastación provocada por los Sitios. El Ayuntamiento ordenó que

(106) Para la interpretación bíblica del tiempo como cadena ver el capítulo «La cicatriz de Ulises» en AUERBACH (1983): 9-30.

(107) MARTIN (1816): 8.

(108) VÉLEZ (1818): 380-381.

(109) *Recueil des ordonnances et réglemens de Louis XVIII*, Paris, Cher Firmin Didot, 1814, p. 5.

(110) Para esta ambivalencia entre el recuerdo y el olvido durante la Restauración resultan especialmente sugerentes los últimos estudios de WOELL (2002): 17-41; BORDET (1998); y KROEN (2000): 76-107.

no se cubriesen ni ruinas ni ninguna pared con huellas de balas ya que testimoniaban la gesta colectiva de los zaragozanos, convirtiéndose en un elemento que probaba su fidelidad a la monarquía (111). No se podía volver atrás, para bien o para mal; las ruinas del primer embate contra el deleznable edificio del Antiguo Régimen estaban allí. Incluso aquellos que pretendían cauterizar las heridas, tuvieron que gestionar el recuerdo de su impacto. La Restauración no solo puso de manifiesto que «el mundo al que esperaban volver solo existía en sus mentes» sino que también mostró las divergencias internas en el seno del proyecto contrarrevolucionario (112).

5. CONCLUSIÓN

«La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir» (113).

Karl Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*

Las figuras temporales que permitieron a los contrarrevolucionarios explicar lo que había sucedido se asemejan a la forma en la que los habitantes de la imaginada ciudad de Andrea, que el Marco Polo de Italo Calvino describía a Kublai Kan, emperador de los tártaros, reflejaban los cambios en su vida:

— Tan perfecta es la correspondencia entre nuestra ciudad y el cielo —respondieron—, que cada cambio de Andrea comporta alguna novedad entre las estrellas. Los astrónomos escrutan el cielo con sus telescopios después de cada mudanza que se produce en Andrea y señalan la explosión de una nova o el paso del anaranjado al amarillo en un remoto punto del firmamento, la expansión de una nébula, la curva de una vuelta de la espiral de la Vía Láctea. Cada cambio implica otros cambios en cadena, tanto en Andrea como entre las estrellas: la ciudad y el cielo no permanecen jamás iguales (114).

Así, los autores contrarrevolucionarios adaptaron una serie de figuras temporales, aparentemente inmóviles, a la cambiante realidad de 1789-1814.

(111) MAESTROJUAN (2003): 360. Para la visita real ver ALCAIDE (1814). Además de la evidencia de los rastros del conflicto, Fernando VII otorgó en 1814 y 1817 la distinción de la cruz de defensor como «testimonio público del aprecio que le merecen unos servicios cuya memoria servirá de gloria eterna a la nación española; y de oprobio a las huestes del tirano de la Francia». Real orden de Real orden de 25 de marzo de 1817 y 30 de agosto de 1813 inserta en ALCAIDE (1998): 10 y 12.

(112) McMAHON (2001): 191-192. Asimismo, la lógica política maniquea que se crea entre 1789 y 1799 provocó que el adjetivo contrarrevolucionario llegara a usarse incluso para definir a los jacobinos, lo que dificulta todavía más su definición. En cualquier caso, en el seno de la contrarrevolución o de la derecha política durante la Revolución existieron diversas tendencias que entraron en conflicto. Ver HAMPSON (1987) y MARTIN (1998).

(113) MARX (1985): 34.

(114) CALVINO (1991): 107-108.

La articulación de estos relatos implicó la selección, interpretación, invención o fabricación de una serie de argumentos que permitieron hacer actuales acontecimientos pasados e interpretar lo nuevo con el lenguaje de la continuidad (115). Al analizar este tipo de estructuras debemos siempre tener en cuenta su existencia «en la historia y como historia» ya que solo así podremos percibir cómo, al influir en el mundo, las categorías se transforman (116). Así, a pesar de la «ilusión de permanencia» (117) que generaron sus relatos, podemos apreciar las alteraciones provocadas por el impacto de los acontecimientos.

En su forma de ver lo que ocurría, podemos apreciar una serie de síntomas que nos indican un cambio de régimen de historicidad. Así, si bien es cierto que la *Historia magistra vitae* siguió siendo operativa para la interpretación de la Revolución francesa, no es menos cierto que su carácter excepcional dificultaba sino impedía cualquier tipo de comparación con el pasado.

En cualquier caso, esta idea de un cambio de régimen de historicidad ofrece algunos problemas ya que solo se centra en el abandono de la *Historia magistra vitae*. Sin embargo, este modelo explicativo no da cuenta de otras formas de percibir el tiempo que sí resistieron al cambio, como, por ejemplo, la interpretación figural, muy presente en las narrativas de la persecución y del complot. De esta manera, los acontecimientos revolucionarios fueron interpretados como el cumplimiento de anteriores persecuciones como la del Imperio Romano y como prefiguración de la llegada del Anticristo o del reino de felicidad de los 1000 años.

Por ello, durante este periodo tendríamos que hablar más bien de la coexistencia de varios regímenes de historicidad. Así, frente al surgimiento de aquellas figuras temporales más fuertemente ligadas a la modernidad política, a la secularización o a una teleología intramundana, encontraríamos la reactualización y reestructuración de un modelo figural, profético y escatológico, que seguía recurriendo a la *Historia magistra vitae* para explicar los acontecimientos.

Por último, cabría señalar que el impacto de la Revolución francesa, al igual que el de todo acontecimiento, fue finalmente absorbido. Los acontecimientos de este periodo serían finalmente integrados en el discurso contrarrevolucionario como parte de la persecución religiosa, de la eterna lucha entre el bien y el mal. Con el paso del tiempo y la consolidación de nuevos desafíos, la Revolución francesa pasaría a ser interpretada por los católicos como prefiguración de otras persecuciones y amenazas, siendo los jacobinos a su vez precursores de liberales, socialistas o comunistas.

(115) SIMAY (2009): 273-284.

(116) SAHLINS (1997): 136.

(117) BALANDIER (1993): 35.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALCAIDE IBIECA, AGUSTÍN (1814): *Memoria de las fiestas que la inmortal ciudad de Zaragoza celebró en los días 6, 7, 8, 9 y 10 de abril de 1814*, Zaragoza, Miedes.
- (1988): *Suplemento a la historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón (ed. facsímil de la de 1831)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.
- ALONSO, GREGORIO (2008): «“Del Altar una barricada, del santuario una fortaleza”: 1808 y la nación católica», en *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, pp. 75-103.
- AMAT DE PALOU Y FONT, FÉLIX (1806): *Tratado de la Iglesia de Jesucristo, o Historia eclesiástica. Tomo III*, Madrid, Imprenta de Don Benito García.
- ANKERSMIT, F.R. (2001): «The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer», en *History and Theory*, nº 40 (3), pp. 295-323.
- AUERBACH, ERICH (1983): *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998): *Figura*, Madrid, Trotta.
- AYMES, JEAN RENÉ (2005): *Ilustración y Revolución Francesa en España*, Lérida, Milenio.
- BAECHER, CLAUDE (1998): «Phénomène prophétique et schémas eschatologiques: examen de leurs corrélations au XVI^e siècles chez Luther, Müntzer, Zwingli et certains anabaptistes», en *Cahiers V.-L.-Saulnier, nº 15. Prophètes et prophéties au XVI^e siècle*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, pp. 20-63.
- BAKER, KEITH MICHAEL (1990): *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e*, Paris, Payot.
- BALANDIER, GEORGES (1993): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.
- BARRUEL, AGUSTÍN (1814): *De los Sofistas de la impiedad contra la religión y el estado o memorias para la historia del jacobinismo. Tomo I*, Madrid, Imprenta de Collado.
- (1800): *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa*, México, Mariano Joseph de Zúñiga.
- BLANNING, T.C.W. (1983): *The French Revolution in Germany. Occupation and Resistance in the Rhineland 1792-1802*, Oxford, Clarendon Press.
- BENICHOU, PAUL (2004): *Romantisme français I. Le Sacre de l'écrivain. Le Temps de prophètes*, Paris, Gallimard.
- BORDET, GASTON (1998): *La Grande Mission de Besançon, janvier-février 1825. Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire?*, Paris, Cerf.
- CÁDIZ, DIEGO JOSÉ (1813a): *El soldado católico en guerra de Religión. Primera parte*, Cádiz, Imprenta Casa de Misericordia.
- (1813b): *El soldado católico en guerra de Religión. Segunda parte*, Cádiz, Imprenta Casa de Misericordia.
- CAFFIERO, MARINA (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*, nº 66 (2), pp. 187-199.

- CALVINO, ITALO (1991): *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial.
- CANAL, JORDI (2004): «Guerra civil y contrarrevolución en la Europa del sur en el siglo XIX: reflexiones a partir del caso español», en *Ayer*, n° 55 (3), 37-60.
- (2008): «Repensar la historia de la contrarrevolución en la Europa del siglo XIX», en *El Carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 19-23.
- CARRERAS, JUAN JOSÉ (2003): *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- CATTANEO, MASSIMO (1995): *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello stato della chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani.
- CHATEAUBRIAND, RENÉ (1847): *Ensayo sobre las revoluciones, Tomo I*, Madrid, Imprenta del diccionario geográfico.
- CHRISTIAN, WILLIAM A. (1996): *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Ángeles: University of California Press.
- COMPAGNON, ANTOINE (2005): *Les antimodernes. De Joseph de Maistre a Roland Barthes*, Paris, Gallimard.
- CUEVA MERINO, JULIO DE LA (2000): «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», en *Historia y Política*, n° 3, pp. 55-79.
- DELUMEAU, JEAN (2005): *Historia del paraíso. Tomo 2. Mil años de felicidad*, Madrid, Taurus.
- DERRIDA, JACQUES (2006) [2001]: «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en JACQUES DERRIDA, GAD SUSSANA y ALEXIS NOUSS, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Madrid, Arena Libros, pp. 81-107.
- DERRIDA, JACQUES y HABERMAS, JÜRGEN (2004): *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (Octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.
- DETIENNE, MARCEL (2001): *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península.
- DOMERGUE, LUCIENNE (1989): «Propaganda y contrapropaganda en España durante la Revolución francesa (1789-1795)», en JEAN RENÉ AYMES, *España y la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, pp. 118-167.
- DOSSE, FRANÇOIS (2010): *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ÉGIDO, TEÓFANES (2004): «Historiografía del mesianismo en España», en ALFREDO ALVAR, JAIME CONTRERAS y JOSÉ IGNACIO RUIZ (eds.), *Política y cultura en la época moderna (Cambios dinásticos. Milenarismo, mesianismo y utopías)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 461-474.
- ESCUDIER, ALEXANDRE (2009): «“Temporalisation” et modernité politique: penser avec Koselleck», en *Annales HSS*, n° 6, pp. 1269-1301.
- ETIENVRE, FRANÇOIS (1988): «Introducción» a Antonio Capmany, *Centinela contra franceses*, Madrid, Tamesis Books.
- FRASER, RONALD (2006): *La maldita guerra de España. Historia social de la Guerra de la Independencia. 1808-1814*, Barcelona, Crítica.
- FURET (2009): *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.

- GARRET, CLARKE (1975): *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and in England*, London, John Hopkins University Press.
- GODECHOT, JACQUES (1961): *La Contre-révolution. Doctrine et Action 1789-1804*, Paris, Presse Universitaires de France.
- GUERCI, LUCIANO (2008): *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Milano Utet.
- GUERRA, FRANÇOIS XAVIER (2002): «Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVI a XIX)», en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVII-XIX)*, Madrid, C.S.I.C., pp. 155-198.
- HAMPSON, NORMAN (1987): «La contre-révolution a-t-elle existé?», en FRANÇOIS LEBRUN y ROGER DUPUY (eds.), *Les résistances à la Révolution*, Paris, Imago, pp. 462-469.
- HARTOG, FRANÇOIS (2003): *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- HERRERO, JAVIER (1973): *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- HERVÁS Y PANDURO, LORENZO (1794): *Historia de la vida del hombre. Tomo III. Parte II*, Madrid, Imprenta Real.
- (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. Tomo I*, Madrid, s.n.
- HIRSCHMANN, ALBERT O. (1989): «Deux cents ans de rhétorique réactionnaire le cas de l'effet pervers», en *Annales ESC*, n° 44, pp. 67-86.
- Historia civil, política y religiosa de Pío VI, Tomo I*, Madrid, Imprenta de Leonardo Núñez, 1814.
- HOBBSBAWM, ERIC (2009): *Los ecos de la Marsellesa*, Barcelona, Crítica.
- HUNT, LYNN (1984): *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, California, California University Press.
- Instrucción pastoral de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona al clero y pueblo de sus diócesis*, Mallorca, Imprenta de Brusi, 1813.
- ISRAEL, JONATHAN I. (2006): *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press.
- JONAS, RAYMOND (2004): *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Los Ángeles, University of California Press.
- KLEY, DALE VAN (2002): *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Encuentro.
- KSELMAN, THOMAS (1983): *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey, Rutgers University Press.
- KOSELLECK, REINHART (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos.
- KROEN, SHERYL (2000): *Politics and Theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, California, University of California Press.

- 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, 1808.
- LAFAYE, JACQUES (1971): «La messie dans le monde ibérique: aperçu», *Mélanges de la Casa Velázquez*, n° 7, pp. 163-183.
- LEZO Y PALOMEQUE, AGUSTÍN (1794): *Venerables hermanos e hijos muy amados... Exhortación a los aragoneses a luchar contra las franceses*, Zaragoza, s.n.
- LÓPEZ, SIMÓN (1809): *Despertador cristiano-político*, Valencia, Salvador Faulí.
- LÓPEZ ALCAÑIZ, VLADIMIR (2010): «Espectros de la república. Sobre el pensamiento político republicano francés en el siglo XIX», *Historia y política*, n° 23, pp. 165-189.
- MCMAHON, DARRIN M. (2001): *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press.
- MAESTROJUÁN CATALÁN, FRANCISCO JAVIER (2003): *Ciudad de vasallos, Nación de héroes. Zaragoza: 1809-1814*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- MAISTRE, JOSEPH DE (2006) [1796]: *Considérations sur la France suivi de Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruselas, Complexe.
- MARAVALL, ANTONIO (2008): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel.
- MARX, KARL (1985): *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Sarpe.
- MARTIN, JEAN-CLÉMENT (2006): *Violence et Révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Seuil.
- (1998): *Contre-Révolution, Révolution et Nation en France (1789-1799)*, Paris, Seuil.
- MARTIN DE BALMASEDA, FERMÍN (1816): *Decretos del Rey Don Fernando VII. Tomo Primero*, Madrid, Imprenta Real.
- MATHIEZ, ALBERT (1901): «Catherine Théot et le mysticisme chrétien révolutionnaire», *Révolution française. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 40, pp. 481-518.
- MENENDEZ LUARCA, RAFAEL TOMÁS (1794): *El Reino de Dios y su Justicia, obradora de la paz de Cristo, príncipe de la paz. Exhortación que el obispo de Santander hacía a sus diocesanos y por ellos a todos los Españoles, sobre guerrear, Fuertes en la Fe, las Guerras del Señor contra sus enemigos los Franceses libres*, Santander, s.n.
- MENOZZI, DANIELE (1983): *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf.
- MILHOU, ALAIN (2000): «Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction», en AUGUSTIN REDONDO (dir.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV-XVII siècles)*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 13-29.
- (2007): *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III.
- NORA, PIERRE (1974): «Le retour de l'événement», en JACQUES LE GOFF y PIERRE NORA (dirs.), *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, pp. 210-228.

- OZOUF, MONA (1989): *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- PETITEAU, NATALIE (2004): *Napoléon, de la mythologie à l'histoire*, Paris, Seuil.
- POMIAN, KRZYSZTOF (1984): *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- Real Cédula de SM y Señores del Consejo en que conforme al Real Decreto inserto se declara la guerra contra la Francia, sus posesiones y habitantes y se manda cortar y que cese toda comunicación, trato o comercio entre ellos y los vasallos naturales y moradores de estos reinos*, Zaragoza, Imprenta Real, 1793.
- Recueil des ordonnances et règlements de Louis XVIII*, Paris, Cher Firmin Didot, 1814.
- RICŒUR, PAUL (1992): «Le retour de l'Événement», *Mélanges de l'École française de Rome*, nº 104 (1), pp. 29-35.
- (1996): *Tiempo y narración. Vol. 3, El tiempo narrado*, México, Siglo XXI.
- (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- RUCQUOI, ADELIN (2000): «Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media», en ÁNGEL VACA LORENZO (ed.), *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 13-41.
- SAHLINS, MARSHALL (1997): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- SAN JOSÉ, TOMÁS DE (1793): *Sermón de la Purificación de la Virgen que en el día 2 de febrero de 1793 dijo en la Santa Iglesia Metropolitana del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Miedes.
- SANZ HERMIDA, JACOBO (2009): *Monjas en guerra 1808-1814. Testimonios de mujeres desde el claustro*, Madrid, Castalia.
- SEGUY, JEAN (1984): «La Société de Marie, dite d'Espagne. Mariologie, apocalyptique et contre-révolution», *Revue de l'histoire des religions*, nº 201, pp. 37-58.
- SEWELL, WILLIAM H. (1996): «Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille», *Theory and Society*, vol. 25, nº 6, pp. 841-881.
- SIMAY, PHILIPPE (2009): «Le temps des traditions. Anthropologie et historicité», en CHRISTIAN DELACROIX, FRANÇOIS DOSSE y PATRICK GARCIA (dirs.), *Historicités*, Paris, La Découvert, pp. 273-284.
- STEINER, GEORGE (1991): *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa.
- TONE, JOHN L. (1999): *La guerrilla española y la derrota de Napoleón*, Madrid, Alianza.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1990): *De la démocratie en Amérique. Tome 2*, Paris, Vrin, 1990, p. 279.
- TULARD, JEAN (1965): *L'anti-Napoléon. La légende noire de l'Empereur*, Paris, Julliard.
- VÉLEZ, RAFAEL DE (1812): *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la religión y el estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa*, Madrid, Imprenta de Ibarra.
- (1818): *Apología del Altar y del Trono. Tomo I*, Madrid, Imprenta de Cano.
- WHITE, HAYDEN (2003): «El acontecimiento modernista», en *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, pp. 217-252.

- (2005): «La historia literaria de Auerbach: causalidad *figural* e historicismo modernista», en LUIS BELTRÁN ALMERÍA y JOSÉ ANTONIO ESCRIG (comp.), *Teorías de la historia literaria*, Madrid, Arco Libros, pp. 301-324.
- (2008): «The Historical Event», *A journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 19, n° 2, pp. 9-34.
- WOELLE, EDWARD J. (2002): «Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906», *The Catholic Historical Review*, vol. 88, pp. 17-41.