



MONA OZOUF

La fiesta revolucionaria

1789-1799

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

LA FIESTA REVOLUCIONARIA,
1789-1799

Mona Ozouf

Traducción de Scheherezade Pinilla Cañadas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Mona Ozouf
- © Éditions Gallimard 1976
- © De la traducción, Scheherezade Pinilla Cañadas
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza (Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2020

Prohibida la venta en los países de América Latina.

Edición original: Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*

Colección Ciencias Sociales, n.º 144

Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Ciencias Sociales de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-016-7

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 498-2020

INTRODUCCIÓN

Vamos a lamentar no tener más fiestas. El siglo XVIII lo hizo. La queja que hace oír en materia de fiestas es tan continua y está tan claramente orquestada que disuade de intentar una tipología de las fiestas. Hay tantas fiestas sin embargo. Fiestas dinásticas, corporativas, religiosas, populares: toda una amalgama que debería hacer dudar a la hora de hablar, en singular, de «fiesta tradicional». Y si, no obstante, puede hacerse es porque están signadas con la reprobación general. La fiesta tradicional deja ver una imagen repulsiva; fruto, quizá, de la incomprensión de unos espíritus ilustrados —tales los nuestros— que están convencidos de que se ha perdido el auténtico júbilo festivo.

Ahora bien, si se considera que ya no se sabe lo que es celebrar es porque hay demasiadas fiestas. La abundancia (y no la penuria, como hoy) domina este discurso plañidero. Treinta y dos fiestas en París, según Nicolas de La Mare; a las que aún habrían de añadirse los cincuenta y dos domingos del año. Ante semejante proliferación, los intentos de supresión parecen más bien tímidos. La orden de «depurar» atraviesa el siglo hasta inscribirse en los cuadernos de quejas. Una reivindicación que obedece al productivismo económico. Este es el que, principalmente, condena todas estas fiestas en sempiterna cascada; todas esas fiestas de palacio, esas fiestas de colegios, esas procesiones de rectores, esos desfiles de artes y oficios que surgen de una misma raíz, «la propensión que tenemos a la

pereza».¹ También es este productivismo el que inspira el cálculo —con frecuencia, muy preciso— de la pérdida nacional en el que se entretiene Montesquieu. Al menos, la religión protestante hace ganar cincuenta días de trabajo al año. ¿Quién puede extrañarse, aún, de la victoria de la «mercancía protestante» sobre la «mercancía católica»?² De esta constatación surge toda esa marea de proyectos de trasladar los días festivos al domingo más próximo, e, incluso, de trabajar ese mismo día tras la misa y las instrucciones de la mañana.³ Esto significaría otorgar al trabajo y al negocio lo que les es debido, honrar a Dios con el mazo dando. Y ello pese a que puedan molestarse algunos santos: se tiene conciencia de este riesgo mucho antes de los furros jacobinos, mucho antes de que Charles Villette⁴ ose afirmar que los intereses de los santos son contrarios a los intereses de los pueblos.

Por otro lado, la ocupación constante es «madre de la inocencia», aforismo del Abad de Saint-Pierre (repetido *ad nauseam* a lo largo de todo el siglo) que sustenta el proyecto de arrebatarse el tiempo dominical a la taberna, al juego, a las mujeres y a los duelos estúpidos. El odio al despilfarro confluye aquí con el miedo a todo lo que de incontrolado poseen las fiestas. La racionalidad económica opera en el sentido mismo de la prédica moral y religiosa, puesto que «los santos días consagrados a la piedad» se han convertido, en la práctica, en ocasiones para la ebriedad y el libertinaje, para auténticas trifulcas, e incluso para el asesinato. En estas fiestas no se ve por ningún lado a esos pueblos «reflexivos» que reclama la opinión ilustrada hasta la Revolución, que cree verlos surgir finalmente. En las fiestas no hay sino confusión, indecencia, mezcla de roles y sexos, reinado del vino y de la noche. En suma, todo lo que encierra la caja de Pandora de la palabra «abuso». El empleo obsesivo de esta palabra cómoda y púdica com-

1 Faiguet de Villeneuve, *L'Ami des Pauvres, ou l'Économiste politique*, París, Moreau, 1766.

2 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Ginebra, Barrillot et Fils, 1748.

3 Abad de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, Róterdam, 1734: «Si los obispos hubieran visto abiertas las tabernas y las casas de juego cuando se perfeñaron los primeros cánones sobre el cese en el trabajo, y hubieran previsto todos los desórdenes que habían de provocar la ociosidad y el abandono de las ocupaciones cotidianas, se hubieran limitado a escuchar misa y a asistir a las instrucciones de la mañana».

4 Marqués de Villette, *Lettres choisies sur les principaux événements de la Révolution*, París, Clousier, 1792.

porta el reconocimiento de una connivencia: los enciclopedistas recuperan sin empacho los argumentos de las autoridades episcopales, ganadas también para las «depuraciones»; y de las autoridades civiles, siempre dispuestas a sospechar de esas asambleas que reúne la fiesta con sus aglomeraciones ilícitas, perfectas para acoger a la canalla⁵ y a punto de estallar en riñas, y que, de algún modo, afrentan siempre a la religión, al Estado y a las costumbres.

Las fiestas son, no obstante, la gloria y el deleite de una vida sencilla, y sorprende que el esplendor que procuran no tenga más fuerza para legitimarlas. La centuria, que se rematará con el advenimiento de lo maravilloso, comienza por experimentar su rechazo. Para prendarse de la fiesta-espectáculo, habría que abandonarse mínimamente, poner en ello el corazón. Ahora bien, para quien se niega a este consentir la ilusión, la tramoya no deja de ser llamativa, aparatosa, absurda, burlesca. ¿Qué es lo que ve Mably, en realidad, cuando Venus surca los cielos en la Ópera? «Un carro bastante pesado, una Venus que tiembla y unos amorcillos en actitud tan forzada que no puedo por más que reírme a la espera de cualquier trágica catástrofe».⁶ Del mismo modo, el formidable vestuario de la fiesta-espectáculo no puede complacer ya a unos hombres que, ante los disfraces y las máscaras, sienten la doble distancia del miedo social y de la repugnancia estética, y a quienes lo maravilloso deja indiferente. El siglo XVIII no sabe ya ver en los fuegos de artificio más que el artificio de los fuegos, una riqueza que se esfuma tontamente.

Se ha perdido, por tanto, un cierto gusto pueril por la ilusión. Cuando las actas de las fiestas revolucionarias evoquen las «insignificantes» ceremonias del Antiguo Régimen como contrapunto, habrá que entender este epíteto en su literalidad. Las fiestas tradicionales se convierten en un enigma para toda una sensibilidad «ilustrada». Ya sea el Diderot que aún se maravilla ante la celebración del Corpus Christi, el Marmontel que se contiene para no reírse en exceso al paso de la procesión en Aix, el Boulainvilliers que queda paralizado ante los gigantes de Douai o el Voltaire que se

5 Sobre esta cuestión, véase J. Y. Ribault, «Divertissement populaire et turbulence sociale: les fêtes baladoires dans la région de Thaumiers au XVIII^e siècle», *Cahiers Archéologiques et Historiques du Berry* (1967).

6 Mably, *Lettre à madame la marquise de P... sur l'Opéra*, París, Didot, 1761.

burla de la Navidad de Flandes.⁷ Pareciera que, por entonces, no se dispusiera más que de dos lenguajes a la hora de evocar la fiesta popular: el de la extrañeza (tampoco el de la curiosidad; pues la vaticinada desaparición de las costumbres no suscita ni emoción ni nostalgia, ni tan siquiera el apunte erudito) o el de la barbarie: la fiesta popular es el estruendo ininteligible de palas y calderos; la muchedumbre que obstruye calles y plazas públicas; los entretenimientos salvajes, como el tiro al pájaro o el despedazamiento de ocas; la difusa amenaza de las máscaras; la sucia pugna del pueblo en torno a los panes y salchichas que se le lanzan. En suma, una efervescencia que desconcierta a la razón; o, peor, que la «ofusca».

Pero la fiesta tradicional es, sobre todo, el mundo de la diferencia. Esto es cierto por lo que hace a la fiesta dinástica,⁸ que establece con módica rigidez la prelación de rangos y cuerpos; a la fiesta religiosa, en la que el culto, «convertido en arrogante y despótico, casi una ópera»,⁹ es de una ostentación que escandaliza; a la fiesta teatral, en fin, que concentra los defectos de todas esas fiestas que han trocado en espectáculo: hace décadas que los tratados de arquitectura denuncian la epifanía de la jerarquía social y la ebriedad de la separación en el espacio teatral. El teatro es ese «pequeño y oscuro lugar» que Diderot juzga incapaz de «fijar la atención de toda una nación».¹⁰ Miseria que, según Mercier, transforma los espectáculos en «barracones»¹¹ y da a la fiesta, que debería mostrar la pura maravilla de la

7 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, Garnier, 1954: «En algunas ciudades celebraban la Navidad de la siguiente forma: primero, aparecía un joven medio desnudo, con alas a la espalda, y se ponía a recitar el ave María a una joven que le contestaba *fiat* y el ángel le besaba en la boca; a continuación, un niño oculto en un enorme gallo de cartón gritaba imitando el canto del gallo: *Puer natus est nobis*».

8 Véase el testimonio de *madame* Roland en sus *Mémoires*: «Cuando me veía testigo de esa suerte de espectáculo que, con frecuencia, presentaba la capital con las entradas de la reina o de los príncipes o con las ceremonias de acción de gracias tras un alumbriamiento, comparaba con dolor este lujo asiático, esta pompa insolente, con la miseria y la abyección de ese pueblo embrutecido que se precipitaba al paso de sus ídolos».

9 Tema que abordará en toda su extensión J. M. Coupé (de l'Oise) en su tratado *Des fêtes en politique et en morale* (París, Imprimerie de Baudoin, s. d.): «Guardaos de mencionar en vuestras humildes iglesias toda esta opulencia de los templos y todo este aparato que los ha deshonrado; preservaos de este lujo de ornamentos y dorados...».

10 Diderot, *Paradoxe sur le Comédien, précédé des Entretiens sur le fils naturel*, París, Garnier-Flammarion, 1967.

11 L. S. Mercier, *Du théâtre*, Ámsterdam, E. Van Harrevelt, 1773.

existencia toda, ese carácter fragmentario, que no puede compartirse, del divertimento privado.

En el imaginario colectivo, el episodio que mejor resume todos los vicios de esa fiesta tradicional, otorgada, artificial, jerárquica, coercitiva y, finalmente, asesina es la catástrofe de los esponsales de Luis XVI (gran símbolo premonitorio). No se acaba de describir «el incendio de los estrados destinados a los fuegos artificiales, la falta de previsión de los magistrados, la codicia de los malhechores, el paso cruel de los coches»; ni de decir «cómo la joven Delfina, que llegaba de Versalles por el Cours la Reine, feliz, brillantemente engalanada, para gozar de la alegría de todo un pueblo, huye abrumada, con los ojos arrasados en lágrimas; perseguida por esta espantosa imagen y siempre creyendo escuchar los gritos de los agonizantes». La escena, muy aderezada,¹² no deja de simbolizar el divorcio entre la opinión ilustrada y la fiesta.

¿Acaso las fiestas no son ya necesarias? Eso sería precipitarse. Incluso los partidarios de la racionalidad económica, que se frotan las manos con cada «depuración» —algo se gana, como dice el marqués de Mirabeau—, saben de las ventajas de las fiestas. Son estas las que articulan el tiempo y dan a la vida cotidiana su armazón. Son también las fiestas las que, paradójicamente, garantizan las buenas costumbres; porque el exceso que permiten es el mal menor que impide que el desenfreno se adueñe de la vida cotidiana y de todo el cuerpo social; las que, de manera enérgica, dan cimiento a la comunidad con la puesta en escena de la reconciliación, con esa cálida comensalidad en la que todo tiene un valor: las castañas de Navidad, el haba del roscón de Reyes, los huevos de Pascua o los primeros frutos de Pentecostés. Sin las fiestas, en definitiva, sin su guirnalda embellecedora, la vida aparecería como lo que es en efecto: «un tronco informe y siniestro». Por tanto, las fiestas hacen falta a quien se quiera (pero, entonces, todos se quieren tales) Amigo de los Hombres.¹³

12 *Madame Campan, Mémoires sur la vie privée de Marie-Antoinette*, París, Baudouin Frères, 1822.

13 Marqués de Mirabeau, *L'Ami des Hommes*, Aviñón, 1756-1760.

No obstante, una vez hubo otra fiesta. En el principio de los tiempos, la fiesta había sido algo parecido a ese contrato sin convenciones ni tratados del *Essai sur l'origine des langues*, «una edad feliz en la que nada señalaba las horas». ¹⁴ Hubo un tiempo sin tiempos, una fiesta sin divisiones y casi sin espectáculo. La asamblea festiva se celebra desde la noche de los orígenes y sus participantes se sentían colmados por el mero hecho de reunirse. Fiesta primitiva, fiesta primordial a la que, después de todo, no habría más que volver. Pero cuyo modelo parece perdido.

Afortunadamente, no por completo. Atenas y Roma acaban de ser «descubiertas» ¹⁵ por la intermediación de sus prácticas y si, como repite Court de Gébelin, las costumbres de los pueblos antiguos no son más que la versión atemperada de una mitología más primitiva y, en esa medida, aún más auténtica, su proximidad con el origen las convierte, cuando menos, en modelos. El imaginario colectivo compensa la mediocridad de las fiestas del presente viajando hasta esa Grecia cuyas ceremonias nacionales el abate Mably ofrece como ejemplo a los franceses de 1788; hasta esa Roma en la que, según Bernardin de Saint-Pierre, la corona cívica era el núcleo mismo de los homenajes. El deseo de nuevas fiestas no solo se proyecta hacia el futuro del pueblo francés, sino también hacia el pasado. El tiempo se dilata en los dos sentidos, prospectivo y retrospectivo. Gracias a estas imágenes de carros, atletas, concursos gimnásticos, palmas y coronas, el hombre ilustrado sube la cuesta de la Revolución.

Por lo demás, cuando falla el exotismo del tiempo, este siglo viajero sabe pedir al espacio alimento para la ensoñación. Están los daneses del abate Mallet, que, en medio de los bosques, y durante fiestas que son estrictamente religiosas, adoran a un dios que ya es un «Ser Supremo»; ¹⁶ los chinos de Mirabeau, inventores de fiestas representativas en las que el emperador llega a doblegar su poder «ante el arado nutricio» ¹⁷ y de los que se

14 J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Ginebra, 1781.

15 La publicación póstuma del célebre libro de N. A. Boulanger data de 1766. *Cfr.* N. A. Boulanger, *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses des différents peuples de la terre*, Amsterdam, M. M. Rey, 1766.

16 M. H. Mallet, *Introduction à l'Histoire du Danemarck*, Ginebra, 1763.

17 Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné, publié par Cabanis*, París, Imprimerie Nationale, 1791.

acordarán (igual que de los peruanos a los que se atribuye idéntico rito) los organizadores revolucionarios de la fiesta de la Agricultura; y, en fin, las naciones civilizadas del Nuevo Mundo, que han vuelto a los principios de la Naturaleza, como afirma Mably, que son capaces de renovar el mundo por segunda vez a ojos de Raynal y que, como Grégoire recordará, tienen ya sus fiestas cívicas y sus árboles de la libertad,¹⁸ lugares de encuentro para una comunidad en eferescencia.

Aún más cerca, más próximos, están los «sencillos habitantes de la dichosa Helvecia», con sus fiestas del vino y esas fiestas militares de las que J. L. Mollet hace a Rousseau una crónica entusiasta el 10 de junio de 1761. Y no solo por la revista general (se acaba de introducir en Ginebra la instrucción prusiana) de 500 hombres ante 12 000 espectadores, sino por la comunión que sigue: «La expansión de la felicidad pública se dejaba ver por todos los rincones; todos los asuntos quedaban en suspenso; no había más propósito que amarse; todos se mostraban sonrientes, graciosos, afables; si la palabra *contagio* pudiera interpretarse benéficamente, os diría: el contagio de la amistad había ganado a todas las personas de la sociedad». Rousseau acoge bien este relato, con el deseo de que «revivan entre nosotros estos gustos, estos juegos, estas fiestas patrióticas que convienen a las costumbres y a la virtud, que se disfrutaran con embeleso, que se recuerdan con delicia».¹⁹

Pero ¿hace falta siquiera emprender esos viajes? ¿Acaso no disponen los pueblos franceses, esos lugares tan poco exóticos, de fiestas capaces de proporcionar unos modelos para quien sepa ver y sin el gasto del desplazamiento? Decir que el mundo pastoril, donde muchas sensibilidades resurgen entonces, tiene fiestas es decir poco: todo él es una fiesta. La *Galatée* de Florian contiene la panoplia de figuras de que se servirá la fiesta revolucio-

18 Desde 1765, en América se utilizan los árboles de mayo en favor de las protestas antiinglesas, como espacio en el que se colocan eslóganes y caricaturas. Se han convertido ya en árboles de la libertad, como demuestra un poema de Tom Paine publicado en 1775 y ampliamente difundido: «The fame of its fruit drew / The nations around / To seek out this peaceable shore / Unmindful of names and distinctions / They came, / For freemen like brothers agree / With one spirit endued / They one friendship pursued / And their temple was Liberty tree».

19 *Correspondance complète de J. J. Rousseau*, t. IX, Ginebra, Institute et Musée Voltaire, 1969.

naria: comunidad activa como la que se despliega en el Campo de Marte; ejercicios para cuerpos jóvenes y felices que anuncian las fiestas gimnásticas del Directorio; mesas colocadas en medio de una espesura frondosa igual que lo estarán las de los banquetes cívicos. Los propios funerales de Hoche y de Joubert remedarán los juegos funerarios de los pastores de Florian, con sus coronas de ciprés y sus varas enlutadas por un sinfín de cintas negras. Este mundo pastoril, tan irreal, tan soberbiamente alejado de las prácticas populares, en el que nosotros advertimos el deseo de huir de la sociedad, es el que muchos observadores de entonces creen ver desplegarse ante sus mismos ojos. Karamzine presta la viveza del reportaje al relato²⁰ que hace de la fiesta de la rosa de Suresnes, que no es sino alegoría de la igualdad, por fin, encarnada. ¿No ha constatado acaso que los campesinos endomingados, que alardean del vino y de las costumbres del país, se atreven a bailar con las damas de París, «siempre sorprendidas de ver la inocencia tan cerca de la capital»? En 1785, *madame* Jullien²¹ describe profusamente a su joven hijo de diez años (que será Marc-Antoine Jullien, «Jullien, hijo») una fiesta campestre en la que no faltaban ni el trabajo en común (con un turno en la vendimia para llenar un «cesto»), ni el puro exotismo (un *branle** en el prado). ¡Y que el niño no estuviera allí para recibir esta enseñanza por medio de la alegría! En la imaginación de La Révellière-Lépeaux, la escena primitiva es como la boda en el campo de una prima suya y posee todo lo que puede pedirse a una fiesta: belleza sin fasto, abundancia sin derroche y todos a la vista de todos; en fin, «el constante respeto a la decencia en medio de la alegría más intensa y de los placeres más divertidos».²² Estos recuerdos marcan las sensibilidades a tal extremo que las fiestas revolucionarias no parecerán más que una reminiscencia. E intentarán hacer revivir sus personajes (el buen amigo, el buen hijo, la buena madre, el señor caritativo y el cura generoso) y sus decorados (unos cuantos toneles al fondo de un granero, cestas de flores y, siempre, bosques de ramos de un verdor paradisíaco).

20 Karamzine, «Voyage en France, 1789-1790», *Revue de la Révolution* (1884).

21 E. Lockroy, *Journal d'une bourgeoise pendant la Révolution*, París, C. Lévy, 1881.

* Tipo de baile y forma musical cuyo origen se remonta a principios del siglo XVI y que se bailaba por parejas o por grupos, dibujando líneas o círculos [N. de la T.].

22 La Révellière-Lépeaux, *Mémoires*, París, J. Hetzel, 1873.

Con todo, no son más que impresiones aisladas y fragmentarias de la fiesta, igual que cuando se está de viaje. No hay tiempo, ni país, que ofrezca ese conjunto sistemático que buscan los hombres del siglo; ese entramado de fiestas capaz de contener y dar sustento a la existencia toda. Y, para no tratarse del país de utopía, está verdaderamente concurrido. ¿Qué es lo que lleva a festejar a los habitantes de esas tierras ideales de la vida sosegada, del trabajo sosegado, de los placeres sosegados? Aquí no hay, en efecto, necesidad de paréntesis: los días se parecen y deberían ser (en este mundo libre de conflictos e inmóvil) todos ellos días de fiesta. Y si, no obstante, hay fiestas en Utopía (en abundancia, además) es porque hay que celebrar, ante todo, el hecho fundante, la ruptura creadora, el feliz naufragio. Fecha importante (fecha única, incluso, de la historia utópica, que se ha ganado su conmemoración) a la que, por otra parte, se asocian los actos heroicos y las invenciones útiles: Utopía, agradecida, dedica nuevas fiestas a los grandes hombres; y tenemos también la sucesión de las estaciones, de las que hay que señalar los días grandes, como los del comienzo y el fin de los más importantes trabajos colectivos; finalmente, en este mundo transparente de los filadelfos, todos los acontecimientos de la vida privada (sean funérbres o nupciales) se convierten en celebraciones para el conjunto de la sociedad. Ocasiones mil para festejar, en definitiva.

Se percibe claramente aquello que, en estas fiestas utópicas, seduce y atrapa a la sensibilidad prerrevolucionaria; así, además de la fábula del embarcar (equivalente imaginario de la ruptura revolucionaria con el pasado), está la pasión demiúrgica que encuentra satisfacción en el orden que introduce la regular distribución de las fiestas, todo un antídoto frente a los azares del calendario; la execración del escándalo, en una fiesta plenamente integrada en la vida cotidiana, a la que viene a sumarse como un añadido y sin el menor atisbo de rechazo o de duda; el miedo al secreto, en una fiesta pública en la que todo se declara, incluso el amor y la amistad (Saint-Just se acordará de todo ello cuando pretenda, para cada mes de ventoso, la renovación anual en el templo de la declaración pública de los afectos individuales); y la pasión por la totalidad en esa Constitución de la Luna²³ que afirma que la fusión de los distintos tipos de fiestas beneficia siempre a la «patria».

23 L. A. Beffroy de Reigny, *La Constitution de la Lune*, París, Froussé, 1793.

Por último, la fiesta utópica (y, en la medida que es tal, se convierte en referente constante) coloca a todos los hombres en pie de igualdad. Así, cuando asigna roles distintos a ancianos y niños, se contenta con una distribución según la naturaleza y no consagra privilegio alguno; alcanza —o, cuando menos, lo parece— a resolver la cuadratura del círculo social: la variedad sin diferencias. Y si las fiestas realmente existentes, como la de Suresnes, no ofrecen más que una imagen alegórica y efímera de la igualdad, la fiesta utópica es la reina de un mundo en el que la mezcolanza humana queda hipotéticamente anulada y en el que la intelectualización de roles y actividades es total. Las mismas costumbres para todos los participantes de los *Études de la Nature*,²⁴ las mismas cabezas coronadas de flores («espectáculo más soberbio que esos lacayos que portan los escudos de armas de sus señores acompañados por grandes cirios») y los mismos gestos codificados; también se pronuncian las mismas palabras y se intercambian los mismos roles en perfecta correspondencia.

Tal es el modelo, tal el sueño. No sorprende mucho la unanimidad con la que es invocado y vivido. Antes de organizar la única fiesta que, según piensan, puede reconciliarlos, los hombres ilustrados se han reconciliado ya en sus creaciones imaginarias.

El tema de este libro es, justamente, el encuentro de este sueño con la Revolución. Y es que la Revolución proporciona a estos soñadores una oportunidad inesperada. Tenemos aquí la *tabula rasa*, ese lugar austero, verdaderamente convertido en lugar común para el siglo, aparentemente reencontrado. Ya no habrá más fiestas monárquicas ni más fiestas religiosas (en todo caso, ese mínimo vital que les concede Rousseau en sus proyectos para Córcega),²⁵ y las mismas fiestas populares muy pronto serán combatidas. Ni habrá más lujos (mucho menos por la voluntad de los hombres que por la fuerza de las cosas). Ni más «prácticas» coactivas. Todo es posi-

²⁴ Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, París, P. F. Didot le Jeune, 1784.

²⁵ J. J. Rousseau, *Lettres sur le gouvernement de la Corse*, *Œuvres*, t. III, París, A. Belin, 1817.

ble: la Revolución, que, como tan acertadamente viera Jean Starobinski, parece permitir la creación de un campo abierto por todas sus partes a las Luces y al derecho, se percibe como una oportunidad inesperada para anclar la utopía. Ahí se detiene ese marchar a la deriva de las Islas Afortunadas. Tenemos, pues, unas islas que, sin haber pertenecido jamás a tiempo o país alguno (y esa era su desgracia y su fortuna), quedan amarradas en el aquí y en el ahora.

En este universo de sencillez, en el que el hecho revolucionario hace las veces de regalo para los soñadores de utopía, la supresión de las jerarquías y la homogeneización de la condición humana dejan al hombre solo. Individuos teóricamente idénticos, iguales pero solitarios; y será al legislador a quien corresponda, en adelante, unir a unos con otros: algo que hacen, con exquisita minuciosidad, todas las utopías del siglo. Los propios hombres de la Revolución aparecen, así, entregados a la tarea de encontrar una forma eficaz de asociación para seres que imaginan reintegrados en el aislamiento de la naturaleza: la fiesta se convierte, entonces, en indispensable complemento del sistema de legislación. Porque el legislador hace leyes para el pueblo, pero es la fiesta la que hace al pueblo para las leyes. Michel Foucault afirma que las dos grandes experiencias míticas del siglo XVIII son el ciego de nacimiento que es llevado a la luz y el espectador extranjero arrojado a un mundo desconocido. Podríamos añadir el individuo convertido en ciudadano merced a la fiesta.

Aquí está el origen del extraordinario interés (sobre todo, si pensamos en todas las demás cosas que exigían de sus energías) que los hombres de la Revolución demuestran por la fiesta. Esta debe hacer de un vínculo social radicalmente nuevo algo manifiesto, eterno e intangible. Y nada en ella puede resultar indiferente: ni los objetos que presenta para su contemplación y admiración, y que deben aparecer claramente como un bien para todos; ni el dispositivo de imágenes de la historia revolucionaria, que debe celebrar el hecho fundador sin el menor equívoco; ni la repetición de los coros, salmodia de invocaciones mediante la que debe expresarse la voluntad común; ni el espectáculo que crean los cortejos, que transforman la inmensa y solitaria multitud en comunidad organizada; ni la publicidad dada al compromiso privado, ni la solemnidad dada al compromiso público; ni la búsqueda de la trascendencia. La preparación de la fiesta: un lugar en el que se unen deseo y saber; en el que la educación de las masas se

rinde al disfrute; en el que se da el maridaje de política y psicología, estética y moral, propaganda y religión.

Desde esta perspectiva, se comprende mucho mejor por qué la fiesta revolucionaria, menospreciada durante tanto tiempo, atrae hoy el interés de los historiadores.²⁶ Ello se debe, seguramente, a que sus intercambios con estudiosos del folclore y etnógrafos los ha convencido de que la fiesta no se reduce a algo insignificante. Pero también se debe a que, como para los propios hombres de la Revolución, la fiesta se ha convertido en una realidad multiforme para nosotros: no hay que pensar más que en todos esos lenguajes que utilizamos (ensayo político, comentario literario o crítica teatral) y que están atravesados por la fiesta. Y si nosotros mismos soñamos con la fiesta, lo hacemos muchas veces con una intención restauradora que denota nostalgia: porque la sociedad que discurre sobre las fiestas ya no tiene más que fiestas restringidas al disfrute privado, o degradadas a un neofolclore encargado de perpetuar una falsa memoria colectiva. Muchas veces, también con intención profética: después de mayo de 1968 (que tan gustosamente los analistas describieran como una revancha sobre nuestra penuria ceremonial), aguardamos la fiesta; que se nos promete a un mismo tiempo reflexión política y reflexión teológica. Esta sería la encargada de rehabilitar, contra los valores resignados y arduos del trabajo, la

26 Un interés que se ha manifestado, en primer lugar, en la historiografía norteamericana, fascinada por las relaciones entre política y propaganda, tal y como atestiguan una serie de estudios. Véanse, por ejemplo, Stanley J. Idzerda: «Iconoclasm during the French Revolution», *American Historical Review*, vol. LX (octubre 1954); David L. Dowd, «Jacobinism and the fine arts», *Public Opinion Quarterly*, (otoño 1951); *id.*, «Art as a national propaganda in the French Revolution», *Public Opinion Quarterly*, (otoño 1951); *id.*, «Jacobinism and the fine arts», *Art Quarterly*, vol. XVI, n.º 3 (1953); *id.*, *Pageant-master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution*, Lincoln, University of Nebraska, 1948; James A. Leith, *The idea of art as propaganda in France, 1750-1790*, University Press of Toronto, 1965; Jack Lindsay, «Art and Revolution», *Art and Artists* (agosto 1969), etcétera.

En Francia, el Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques de la Université de Clermont organizó un coloquio sobre la fiesta revolucionaria del 24 al 27 de junio de 1974; la introducción y la síntesis de este coloquio han sido ya publicados en un número especial de *Annales Historiques de la Révolution Française*, año 47.º, n.º 221 (julio-septiembre 1975); la Bibliothèque d'Histoire Révolutionnaire prepara la publicación de una versión íntegra de las actas del coloquio. También cabe señalar las obras de Y. M. Bercé, *Fête et révolte*, París, Hachette, 1976, y de Michel Vovelle, sobre la fiesta en la Provenza (en prensa).

gratuidad festiva;²⁷ mientras aquella esperaba que la Revolución liberara una felicidad no a largo plazo, sino inmediata, que se confundiera con el eterno presente en el que se consuma la fiesta.²⁸ Esta se nos aparece, en definitiva (y aquí nuestro tiempo enlaza con el tiempo de las fiestas de la Revolución francesa), como recurso terapéutico; restablecimiento, como en la utopía del siglo XVIII, de un vínculo social que ha quedado roto.

No obstante, resulta difícil pensar que, de la utopía a la revolución, el final sea feliz; y la navegación, tranquila. En realidad, la utopía del siglo XVIII no ha traído mucho dinamismo colectivo, ni mucha esperanza revolucionaria. El utópico, tras haber dado un pequeño paseo por las nubes de la Cucaña, regresa a su casa provisto de un modelo, no de un programa. La distancia que ha puesto entre la sociedad y él agudiza su juicio y su mirada, pero no es portadora de esperanza; ni de confianza siquiera. Así que no se va de Utopía a la revolución, sino que, al contrario, se dan pasos hacia atrás, de la revolución a Utopía: estamos ante el nacimiento de un optimismo histórico que, retrospectivamente, dota a la utopía de un dinamismo del que había carecido por completo. Porque, en efecto, es la revolución la que ve una opción en las formas de utopía y es en estas donde atisba el proyecto de otro mundo. Es la revolución la que presta a Utopía la idea que le resulta más antitética, a saber, la de que, en el curso de la historia humana, existe un tiempo fasto y un tiempo nefasto; y que los acontecimientos «positivos» deben madurar como los buenos frutos.

Se crea, de este modo, un malentendido inicial entre revolución y Utopía. La revolución se imagina, se quiere, hija de Utopía. Una hija dócil, además: el paso (sin la ruina de la revuelta) de la ficción a la realidad, de lo optativo a lo preceptivo; la encarnación, tan pronto como el viejo orden quede abolido, de un nuevo orden. La revolución desconoce su oscura ca-

27 Sobre este tema, véanse Harvey Cox, *La Fête des Fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantasie*, París, Le Seuil, 1971; y Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung-Versuche an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, Múnich, Kaiser, 1971.

28 Sobre este tema, véanse los desarrollos que el lirismo de mayo de 1968 ha inspirado a algunos analistas. Así, Jean-Marie Domenach, «Idéologie du mouvement», *Esprit*, n.º 8-9 (agosto-septiembre 1968); B. Charbonneau, «L'émeute et le plan», *La Table Ronde*, n.º 251-252 (diciembre 1968-enero 1969); René Pascal, «La fête de mai», *France-Forum* (octubre-noviembre 1968).

pacidad para desencadenar una sucesión ilógica de hechos. Vive en la alta estima intelectual de sí misma. No sueña más que con perpetuarse. Pensemos en este retrato de Saint-Just que hiciera uno de sus compañeros anónimos: «Suspiraba con que, una vez finalizada la Revolución, pudiera dedicarse a sus habituales meditaciones, a contemplar la naturaleza y disfrutar de la tranquilidad de la vida privada en un refugio campestre con la joven que el cielo parecía haberle destinado por compañera». ¿Hacía falta una revolución para hacer realidad este bucólico ensueño?

La fiesta es la prueba más evidente de la falsa conciencia de sí misma que la revolución hereda de su fascinación por la utopía. Toda la historia de las fiestas revolucionarias podría presentarse como ejemplificación de este autoengaño: la fiesta revolucionaria, que se quería espontánea, no hace sino acumular precauciones y coerciones; genera excluidos y parias interminablemente, cuando soñaba con reunir a toda la comunidad; torna en parodia y acaba en soledad. La fiestamanía revolucionaria es la historia de una inmensa decepción.

¿Quién tiene la culpa de todo esto? La respuesta más habitual es la que incrimina a la realidad misma de la historia revolucionaria; una realidad en la que, sin duda, el proyecto utópico no puede inscribirse sin desfigurarse. Este es luminoso y aquella sombría; este es de una reconfortante solidez y aquella no termina de desplegar sus imprevisibles consecuencias. Este es geométrico; aquella, de una exuberancia monstruosa. En suma, la Revolución —y esto lo resume todo— no ha alcanzado a romper con la violencia inicial que la ha trocado posible; lo que también hace imposible su clausura. En estas condiciones, las fiestas no celebran sino en falso la paz y la unanimidad de las almas y se convierten en un disfraz: cobertura dorada de una realidad lúgubre que tienen la misión de disimular. Se trata, ironía de las cosas, de la definición que de la fiesta tradicional elabora el siglo.

Pese a todo, la ideología dispone de recursos contra la tozudez de los hechos a tal extremo que estas contradicciones aún podrían no resultar fatídicas. Y si la fiesta revolucionaria tiene tantas dificultades para ofrecer el rostro con el que sueña, no es tanto porque contradiga a la utopía cuanto porque, justamente, pone en evidencia lo que se oculta en la propia coherencia del proyecto utópico. La utopía es menos divertida de lo que se cree. Todas las cucañas del siglo son como Esparta. La utopía (aun cuando

se trate de esa forma indolente que es la pastoral)²⁹ no deja ningún espacio a la libertad cuando decreta que «todo debe exponerse a los ojos de todos, que las costumbres más beneficiosas no son las que los hombres practican en silencio, cada cual por su lado, y de manera aislada; que, en adelante, no hay más que una existencia pública, nacional, común e indivisible». Sus fiestas poseen ese aire de orden y de regla que, como en los proyectos de Rousseau para Córcega o para el gobierno de Polonia, apaga la fantasía y, más tarde, la castiga. No ofrecen el menor espacio a los desviados; hacen del aislamiento un crimen; excluyen, como desea Mercier, al ateo y sus prosélitos, pero también al niño rebelde (algo que, con satisfacción, constata Marmontel entre los incas). La unanimidad parece a tal punto condición expresa de la fiesta, que pronto se pasa a poner los medios para crearla. La separación previa de malos y buenos, la persecución inicial de saboteadores y traidores son la mejor garantía para que la fiesta pueda arraigar en un mundo que abole las diferencias. Y si no se consigue, la fiesta misma se encargará de la selección: todo aquel que no sienta satisfacción ante esta asamblea ejemplar será señalado, *ipso facto*, para vindicta pública.³⁰

Pero, mucho más aún que los códigos de participación en la fiesta, la guillotina opera como aquello que distingue entre el vicio y la virtud. La violencia revolucionaria aparece entonces no como aquello que pervierte la fiesta utópica, sino como aquello que viene a completarla: pradiel del año II es, a un mismo tiempo, ese mes radiante en el que la fiesta del Ser Supremo aspira a perpetuarse en el alba inocente de los seres regenerados y ese mes de aflicción en que se acelera la mecánica del Terror.

Es necesario, por tanto, invertir la perspectiva, pues no es la utopía la que proporciona a la Revolución un espejo en el que contemplarse, sino que es la Revolución la que devuelve a la utopía sus auténticos rasgos; que no son los de la felicidad, sino los del orden inflexible que la preparara; que no son los de la imaginación, sino los de una minuciosidad mortífera que, tal y como intuye Bernardin de Saint-Pierre, favorecerá el

29 A. M. Lemierre, *Les Fastes ou les Usages de l'année*, París, P. F. Gueffier, 1779.

30 Jault, miembro de la Comuna de París, *Discours sur l'Instruction publique*, París, Imprimerie de la Société Typographique des Trois-Amis, s. d.

Terror; los de una violencia con la que debe satisfacerse la abolición de las diferencias. Pensemos en Edgard Quinet: «Lo malo es que casi todas nuestras utopías han nacido de la servidumbre y han conservado su espíritu. De ahí que estén dispuestas a ver un aliado en todo despotismo naciente. Nuestros creadores de sistemas dedican sus sueños al poder absoluto. Y como muchas veces sus ideas contradicen la naturaleza humana, se confía el esfuerzo de establecerlos al despotismo. El curso de las cosas no les obedece, así que habrá que forzarlo mediante una autoridad arbitraria. De ahí ese gusto decidido por el más fuerte. Que nunca lo es suficientemente a su juicio...».

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| CAPÍTULO I | |
| HISTORIA DE LA FIESTA REVOLUCIONARIA | 25 |
| La revolución como fiesta..... | 28 |
| Historia de las fiestas, historia de las sectas | 39 |
| Aburrimiento y repulsión..... | 46 |
| CAPÍTULO II | |
| LA FIESTA DE LA FEDERACIÓN: | |
| MODELO Y REALIDADES | 53 |
| Motín y fiesta: las federaciones salvajes | 59 |
| Las fiestas federativas | 62 |
| La Federación parisina | 66 |
| ¿Una fiesta nueva? | 74 |
| ¿La fiesta de todos los franceses?..... | 81 |
| CAPÍTULO III | |
| 1792: UNA FIESTA POR ENCIMA DE LOS PARTIDOS | 91 |
| La norma y la excepción..... | 92 |
| ¿Dos fiestas antitéticas? | 98 |
| Unidad de la tragedia..... | 112 |

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO IV | |
| 1793-1794: ESCARNIO Y REVOLUCIÓN | 119 |
| La otra fiesta | 122 |
| ¿Dónde, cuándo, con quién? | 130 |
| Razonable razón..... | 137 |
| Violencia y fiesta..... | 146 |
| CAPÍTULO V | |
| 1794-1799: REGRESO A LAS LUCES | 151 |
| «La nación dichosa» | 157 |
| El sistema de brumario del año IV..... | 168 |
| CAPÍTULO VI | |
| LA FIESTA Y EL ESPACIO..... | 181 |
| Un espacio sin cualidades..... | 182 |
| El emplazamiento simbólico | 191 |
| La renovación de un espacio ceremonial: | |
| el ejemplo de Caen..... | 198 |
| Las resistencias de París..... | 211 |
| El espacio-tiempo de la revolución | 220 |
| CAPÍTULO VII | |
| LA FIESTA Y EL TIEMPO | 227 |
| Comenzar | 229 |
| Distribuir..... | 233 |
| Conmemorar | 240 |
| Las razones de la conmemoración | 240 |
| La decisión de conmemorar | 248 |
| La conmemoración imposible..... | 253 |
| La conmemoración sin fin..... | 258 |
| Terminar..... | 270 |
| CAPÍTULO VIII | |
| LA FIESTA Y SUS CONTINUACIONES: | |
| LA FIESTA COMO PEDAGOGÍA..... | 285 |
| «Las escuelas del hombre hecho» | 286 |
| El poder de las imágenes | 292 |
| Del buen uso de las imágenes..... | 296 |
| Nada es evidente | 306 |

CAPÍTULO IX

| | |
|--|-----|
| VIDA POPULAR Y FIESTA REVOLUCIONARIA | 315 |
| Una etnología oprobiosa..... | 316 |
| Historia de un fracaso | 326 |
| Simbolismo revolucionario y tradición campesina..... | 338 |
| El mayo salvaje..... | 340 |
| Un árbol pedagogo | 355 |
| Del «mayo» al árbol | 365 |
| Una ruptura | 375 |

CAPÍTULO X

LA FIESTA REVOLUCIONARIA:

| | |
|--|-----|
| UNA TRANSFERENCIA DE SACRALIDAD | 383 |
| Horror al vacío..... | 389 |
| El significado de algunos préstamos..... | 395 |
| Del sentido de la depuración | 406 |

POCAS OBRAS DICEN TANTO CON SU TÍTULO COMO la que aquí se presenta. Porque en *La fiesta revolucionaria* de Mona Ozouf, quedan contenidas todas esas políticas de la Revolución francesa de que hablara B. Baczko. Desde las primeras páginas del libro, el lector descubre que es la propia fiesta la que se abre al plural; que no hay fiesta, sino *fiestas*; que la fiesta es imaginario de la política (el espectáculo de una comunidad como invención de sí misma), combate revolucionario (cada una de las gloriosas jornadas) e institución (y aquí debe considerarse toda la problemática de la fundación). Pero, al hilo del relato, ese mismo lector colige que la fiesta revolucionaria también es *Una*, que es forma de la que participan el moderantismo de los constituyentes, el ardor de los jacobinos del año II o la reacción de los termidorianos.



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



Calidad en
Eficiencia
Académica
Academic
Publishing
Quality

MONA OZOUF (1931) ha sido directora de investigación en el CNRS. Desde su primer trabajo, *L'École, l'Église et la République* (1962), apuntan los grandes temas que se repiten en sus obras de reflexión histórica: *La fête révolutionnaire* (1976), *La République des instituteurs* (con Jacques Ozouf, 1992), *Dictionnaire critique de la Révolution française* (con François Furet, 1998), *Jules Ferry. La liberté et la tradition* (2014). En su última etapa como investigadora, ha añadido la faceta literaria, con títulos como *La muse démocratique* (1998) y *Les aveux du roman* (2001). También ha sido galardonada con numerosas distinciones, entre las que cabría señalar el *Prix de la langue française* (2015). Su obra más personal, *Composición francesa. Regreso a una infancia bretona*, fue publicada por esta misma editorial en el año 2015.