

Mona Ozouf, *La fiesta revolucionaria, 1789–1799*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, 426 págs.

DOI: <https://doi.org/10.24197/ihemc.41.2021.1373-1379>

Este hermoso libro, cuya primera edición en francés data de 1976, es obra de una de las historiadoras francesas más distinguidas en un país en el que la aportación femenina al campo de la historiografía ha sido y es muy relevante, también por lo que se refiere al hispanismo.

El estudio, al que se puede considerar como un clásico de la historia cultural, aborda de forma exhaustiva y repleta de sugerencias un tema que interesó muchísimo a los propios revolucionarios y que había estado muy presente en el siglo XVIII en la naciente opinión pública debido a las críticas formuladas desde la racionalidad ilustrada –pero incluso, desde ciertos sectores del clero– a la proliferación festiva propia del Antiguo Régimen en las sociedades católicas, así como al carácter a menudo incontrolable, desinhibido, bárbaro, de los eventos festivos tradicionales. Lo que no quiere decir que no hubiera modelos de fiesta que no les suscitaban un gran interés como los de la Antigüedad grecorromana, los de algunos países exóticos, etc., que permitieron bosquejar, imaginar una festividad utópica muy del gusto de la sensibilidad prerrevolucionaria. Y es justamente del encuentro entre esa ensoñación y la Revolución de lo que la autora quiere tratar en su libro ya que la última proporcionó a estos soñadores una *tabula rasa*, una oportunidad excelente para anclar la utopía, convirtiendo a la fiesta en un complemento indispensable de la legislación y la política revolucionarias. Hasta el punto de que Ozouf llega a decir que el individuo se trocaría en ciudadano merced a la fiesta.

Un encuentro, de todos modos, problemático, en gran parte debido al carácter sombrío, violento de la propia revolución o a la imposibilidad de clausurarla, pero también debido a que la utopía no es tan divertida como podría en principio creerse: no deja espacio alguno a la libertad, hace del aislamiento un crimen, exige por encima de todo unanimidad, impone un orden inflexible y una minuciosidad mortífera, rasgos todos ellos que se trasladan a la organización de la fiesta revolucionaria que por ello, dictamina la autora, “es la historia de una inmensa decepción”. Late, por tanto, en el libro, un cierto desencanto sobre esos dos elementos de la ecuación, fruto quizás, de la experiencia por su parte de los acontecimientos de mayo 1968, pero también por el influjo de interpretaciones revisionistas de la Revolución

francesa con uno de cuyos exponentes, François Furet, la autora colaboró de forma estrecha.

Llama la atención, entrando ya en el tema del libro, sobre la paradoja existente entre la gran cantidad y variedad de fiestas que se organizaron por toda Francia entre el 89 y el 99, que no se limitaron a las celebraciones parisinas de la Federación o del Ser Supremo, y el poco espacio, la pobreza o la reticencia con que son tratadas las fiestas en la historiografía sobre la Revolución, con la excepción muy notable de Jules Michelet, quizás por su carencia de prejuicios a la hora de entender lo que es una fiesta, lo que le permite captar mucho mejor los elementos y el sentido de las que se organizaron con la revolución (el ponerse en marcha, de forma serena, movidos los participantes por una esperanza; la victoria sobre la soledad; la presencia de la mujer y del niño; la voluntad de unir, de lograr la unanimidad que sería una condición imprescindible para que podamos hablar de fiesta en la revolución). En cambio, para la mayoría de los historiadores, portadores de una interpretación esencialmente política de las fiestas revolucionarias, tratar de ellas es hacerlo de la división entre facciones, entre partidos. Alphonse Aulard sería un buen ejemplo, pero incluso su oponente, Albert Mathiez, a pesar de lo sugestivo e innovador de su tesis sobre los cultos revolucionarios, no se sustrae en el fondo a esa interpretación que la autora no suscribe. Para ella la fiesta sería más bien la respuesta a una necesidad colectiva, antes que un vehículo para expresar diferencias políticas.

Este repaso de la historiografía pone en resalte otras coincidencias a la hora de abordar la fiesta revolucionaria, tales como la de su fracaso (que compartirían tanto los partidarios como los detractores de aquellos acontecimientos), o su carácter grotesco, repulsivo, bien por la rigidez y aburrimiento que ciertos autores encuentran en ellas, o, por lo contrario, por su asociación con la violencia y el desenfreno. Un recorrido por la historiografía que lleva a la autora a inquirir sobre tres planos distintos: el de la relación que, dentro de la fiesta se da entre unanimidad y exclusión, es decir, si la fiesta revolucionaria es o no la expresión de la comunión de todo un pueblo; en segundo lugar, la verificación de la capacidad de la historia política de la Revolución para dar cuenta de las fiestas; y, por último, el espacio que la fiesta abre a la violencia.

Tal diferenciación entre planos distintos exige el análisis detenido de determinadas fiestas revolucionarias, no solo en París, sino en los departamentos, en las comunas (hay en la obra un recurso abundante a archivos locales o departamentales), pero sin perder nunca de vista su

sucesión en el tiempo (entre 1790, en que se celebró la Fiesta de la Federación, y 1799), la cronología revolucionaria ni la consustancialidad, ya apuntada por Michelet, entre fiesta y revolución.

La fiesta de la Federación, el 14 de julio de 1790, en el Campo de Marte de París –elevados ambos a la condición de lugares sagrados– se vivió, más que como una celebración, como un comienzo en el que se hizo tabla rasa del pasado pero que sirvió al propio tiempo para recuperar el hilo de unos orígenes remotos, de unos derechos que se reconquistaban. Se trató de una brillante puesta en escena de la unanimidad nacional y ha sido valorada por la historiografía como la jornada más hermosa de la revolución. La autora subraya la invención ceremonial que aportó (la procesión, la misa, el juramento, los batallones de ancianos y de niños...) convirtiéndose de hecho en el modelo de la festividad revolucionaria. Aunque se trató de una invención relativa, ya que en lo que se refiere a los símbolos, a la escenografía, lo que hubo en realidad fue un sincretismo, una amalgama de elementos muy dispares, procedentes de la Antigüedad clásica, pero también del cristianismo –concordias, gorros frigios que cuelgan de coronas reales, ángeles que blanden enseñas tricolores, cadenas rotas que cubren altares...– que sería de hecho la auténtica novedad de estas fiestas de la Federación. Porque no hubo una sino muchas.

Y es que, además de la parisina, se pusieron en marcha miles de fiestas federativas, a lo largo y ancho de Francia (que se venían celebrando, en realidad, desde el otoño de 1789), que cobijaron una gran diversidad ceremonial. Fiestas que estuvieron a menudo cercanas al motín, acompañando a los levantamientos campesinos del otoño e invierno de 1789-1790. Y que, a pesar de su carácter salvaje y elemental no dejaron de ser fiestas federativas, (*federaciones salvajes*) cuyo cuerpo vino dado por la afirmación del deseo de reunirse, en gran medida estimulado por el miedo y por el entusiasmo y que improvisaron, a través de sus disposiciones ceremoniales todo un ritual de la unidad.

Se ocupa luego la autora, avanzando en el tiempo y con vistas a examinar la interpretación política de las fiestas revolucionarias, de dos fiestas circunstanciales, claramente antitéticas, hasta en su escenografía, que fueron el instrumento de una política claramente definida: la de Chateaufieux, *sans-culotte*, organizada por David y a la que cabe considerar como una glorificación del motín y la de Simonneau (alcalde de Étampes), *feuillante*, ideada por Quatrèmere de Quincy, que celebraría lo contrario, el respecto a la ley, aún a costa de la muerte del propio Simonneau, que trató de hacerla cumplir. Pero en realidad, según Ozouf ambas fiestas estuvieron

muy cercanas y formalmente se inspiraron en una simbología neoclásica puesta al servicio del mito de la unanimidad.

En todo caso en este año de 1792 –cuando se celebraron ambas fiestas– quedó fijado un rasgo de la festividad revolucionaria que no sería puesto en lo sucesivo en cuestión: la emancipación de lo religioso, que debería quedar oculto, como perteneciente a la vida privada, reservándose lo público para la escenificación del civismo (aunque ello no implica una emancipación del modelo de la festividad religiosa de la que se copia su forma procesional). También se asentó en ese año, frente a la interpretación en clave política, no dos (o varias) sino una única idea de la fiesta lo que, mirando hacia adelante, iría en contra del supuesto antagonismo entre la fiesta de la Razón y la del Ser Supremo.

Todo ello tendría lugar en un contexto –años 1791, 1792– en el que se registraron intentos de reglamentar las fiestas, como el proyecto de Mirabeau, obsesionado por prevenir cualquier espontaneidad, cualquier desbordamiento. Pese a lo cual, no puede decirse que llegara a existir un sistema de fiestas.

Llegada a este punto, la autora indaga sobre la existencia de otra fiesta, no la organizada, formal, decente, ajena a la violencia (que si acaso, solo tendría cabida en el plano simbólico), modelo al que respondería, incluso, la del 10 de agosto de 1793 en la que se prendió fuego, en piras funerarias, a los símbolos del Antiguo Régimen, sino a la espontánea, impremeditada, escandalosa, asociada a la revuelta, pero cuya principal diferencia respecto del modelo ideal es el lugar que se concede al escarnio (recurriendo a metáforas de animales, a la escatología, a figuras de Carnaval o revistiéndose los participantes de dalmáticas, sotanas o capas robadas de la iglesia). Un tipo de fiestas que se localiza en el tiempo entre vendimiario y ventoso del año II, lo que se ha relacionado con el comienzo de la gran campaña de descristianización pero que, poniendo al margen esta tesis no expresarían una intencionalidad política definida ya que no solo los revolucionarios, sino también los contrarrevolucionarios, se sirvieron de la violencia y el escarnio si bien subrayando la ruptura con el pasado, encarnado en unos casos por Luis XVI, pero en otros por Robespierre...

Es el momento de entrar en la fiesta –o las fiestas– de la Razón, de la que ha quedado una imagen muy negativa (sería la “menos honrosa”) compartida incluso por los defensores de la Revolución y que no habría que precipitarse a tomar como la fiesta del triunfo del librepensamiento, como haría la Francia de 1905. De hecho, la de la Razón se confunde con la del Ser Supremo, al que se invoca, del mismo modo que las de este último se

celebran en el templo de la Razón... Por otro lado, la presunta originalidad – connotada negativamente– de esta festividad no sería tanta: así, su teatralidad, su dramaturgia no la aleja tanto de otras fiestas revolucionarias. Si acaso, su rasgo más novedoso radica en la irrupción de las mujeres en el primer plano de las ceremonias, una especie de triunfo de lo femenino que ayuda a entender por qué la de la Razón resultara insoportable a una opinión –y una historiografía– predominantemente masculinas.

Tratando ya de la última fase de la Revolución, de los años que van de 1794 a 1799, la autora constata que sería entonces cuando se impuso la voluntad (combatida en la fase anterior) de hacer de las fiestas un conjunto sistemático, tanto de poner orden como de llenar de ceremonias lapsos temporales aún vacíos. Su análisis da comienzo con la del Ser Supremo, la “más brillante” de la Revolución, a juicio de Mathiez, pero también la menos improvisada y que acostumbra a ser vista como la última de las fiestas revolucionarias que merece un interés serio, un planteamiento que la autora examinará críticamente.

Pero antes de pasar a ello, expone las distintas interpretaciones que se han hecho de la fiesta del Ser Supremo, no solamente por lo que atañe a su carácter religioso, rechazando tanto el ateísmo como el fanatismo, o al lugar prominente que ocupó en el proyecto de su creador, Robespierre, de clausurar gracias a ella la Revolución (¿se trató de una astucia política? O ¿fue más bien la expresión de unas creencias religiosas sinceras?). Y llama la atención sobre algunas de sus características, como la “grave decencia” de las ceremonias, su apacibilidad (inútil buscar en ella trazas de escarnio), la escenificación de la abolición de las diferencias (alejándose de los cortejos del 14 de julio de 1790) para escenificar la igualdad conquistada, aunque la brecha social subsista en realidad, pero se ignora en este caso. Se trata asimismo de una fiesta de la abundancia, de la fecundidad (se reparten panes coronados de espigas, se hace desfilar a mujeres embarazadas...). Y, más aún, se trata de un evento que busca celebrar el reencuentro de la Revolución con el principio del que se reclama, con la idea de unidad, de unanimidad.

Robespierre pudo intentar de simbolizar el cierre de la Revolución con la celebración del Ser Supremo, pero las fiestas continuaron tras la caída de Robespierre y la Convención termidoriana y, luego, durante el Directorio. Quizás lo más característico de esta última fase es la voluntad de sistematizar las fiestas, mediante la ley de brumario del Año IV, yendo en este sentido más lejos de lo que había proyectado Robespierre. Un propósito

que encontraría en François de Neufchâteau, que se propuso componer un manual de fiestas nacionales su defensor más consecuente.

Pero no hubo una ruptura real con el entramado festivo anterior a la reacción termidoriana. De hecho, las fiestas termidorianas o del Directorio prescindieron tan solo de elementos que ya estaban cuestionados bajo Robespierre. De ahí que lo que más llame la atención es la continuidad básica, a lo largo de toda la década, de la fiesta revolucionaria que siempre persiguió el sueño de la unanimidad con la vista puesta en que cualquier ciudadano y en cualquier parte de Francia pudiera reconocer por medio de la fiesta un mismo plan, un mismo objeto o idénticos ritos y cantos.

El libro tiene una segunda parte en que la fiesta revolucionaria es abordada desde perspectivas distintas tales como la relación con el espacio y el tiempo, su carácter o voluntad pedagógica, el vínculo entre vida popular y fiesta revolucionaria, aspectos sobre los que, pese a su grande, enorme interés (así, el referido a la vida popular) por desgracia no podemos detenernos aquí, reservando un comentario, sin embargo, al último capítulo en que la fiesta es enfocada como una transferencia de sacralidad, una cuestión que emparenta su libro con otra –la de los cultos revolucionarios– ya abordada por historiadores clásicos de la Revolución, como Mathiez y que sitúa su libro en la órbita de asuntos, como el de la religión civil que con posterioridad iban a captar poderosamente la atención de la historiografía (así, por poner un ejemplo, el libro de Emilio Gentile, *Il culto del littorio*).

Una de las claves que maneja Ozouf para dilucidar la cuestión es la del horror al vacío que debieron sentir los revolucionarios al desposeer al catolicismo del lugar que ocupaba en la sociedad francesa (derribo parcial, discutible, no obstante, como evidencia la perduración tanto de fiestas como de ritos tomados de la vieja religión) y la necesidad de reemplazarlo para lo que se echó mano sobre todo de la Antigüedad entendida como una edad de oro y un tiempo en que reinaba la igualdad, la sencillez, la frugalidad, la justicia. Esa inspiración, junto también con el acervo cultural masónico dotó de contenidos y sirvió de guía para la operación de depuración, de purga (de la superstición, de lo recargado, lo barroco) que se sitúa en la lógica misma de la fiesta revolucionaria y que halló su culmen en la teofílatropía... Y de reemplazo, de sustitución, en lo que hubo mucho de imitación pero que sirvió para afirmar una nueva identidad que según la autora remite a una sacralización, operada por medio de la fiesta. Y a este respecto es esencial el rol atribuido en ella al legislador –tomando como modelo a Solón, a Licurgo, pero también a Jesús– por su capacidad de instituir, siendo precisamente la sociedad por ellos fundada la que se sintió compelida a

sacralizar el hecho mismo de su institución ya que “no cabe imaginar el comienzo de una nueva vida sin fe”.

Hubo, pues, transferencia de sacralidad, pero a unos principios políticos y sociales que definieron una nueva legitimidad, unos nuevos valores que informaron el comienzo de un tiempo distinto del pasado (aun cuando se imaginara como un retorno a una edad áurea encarnada en la Antigüedad clásica). Es apelando a esa perspectiva y a la función que tuvo la fiesta en ese proceso cómo Mona Ozouf concluye, revisando su planteamiento de partida, que la fiesta revolucionaria no resultó en realidad un fracaso.

RAFAEL SERRANO GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0002-5238-5606>

Instituto Universitario de Historia Simancas

rafael.serrano@uva.es