

Traducción de
ANTONIO SABORIT

Traducción del capítulo VII de
EMMA RIVAS MATA Y ABEL RAMOS SORIANO

Revisión de traducción de
SILVIA VILLEGAS

ROBERT DARNTON

EL BESO DE LAMOURETTE

Reflexiones sobre historia cultural



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 1990
Primera edición en español, 2010

Darnton, Robert
El beso de Lamourette : reflexiones sobre historia cultural . -
1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010.
376 p. ; 23x16 cm. - (Historia)

Traducido por: Antonio Saborit ; Emma Rivas Mata ; Abel
Ramos Soriano
ISBN 978-950-557-846-7

1. Historia Cultural. I. Saborit, Antonio, trad. II. Rivas
Mata, Emma, trad. III. Ramos Soriano, Abel, trad. IV. Título

CDD 809

Armado de tapa: Juan Balaguer
Imagen de tapa: detalles de *La muerte de Marat* (1793),
de Jacques-Louis David.

Título original: *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*
ISBN de la edición original: 0-393-30752-2
© 1990, W. W. Norton & Company

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carretera Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-846-7

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Introducción 11

Primera parte

LAS CORRIENTES EN LOS ACONTECIMIENTOS

I. *El beso de Lamourette* 23
II. *Dejen que Polonia sea Polonia* 39

Segunda parte

LOS MEDIOS

III. *El cine: Danton y el double entendre* 53
IV. *La televisión: una carta abierta a un productor de TV* 67
V. *El periodismo: imprimimos todas las noticias que quepan* 73
VI. *La edición: una estrategia de supervivencia
para autores académicos* 105

Tercera parte

LA PALABRA IMPRESA

VII. *¿Qué es la historia del libro?* 117
VIII. *Los intermediarios olvidados de la literatura* 147
IX. *Primeros pasos hacia una historia de la lectura* 165

Cuarta parte

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

X. *Historia intelectual e historia cultural* 203
XI. *La historia social de las ideas* 237
XII. *La historia de las mentalidades* 269

Quinta parte
BUENAS VECINAS

XIII. <i>Historia y sociología del conocimiento</i>	307
XIV. <i>Historia y literatura</i>	321
XV. <i>Historia y antropología</i>	339
<i>Índice de nombres y conceptos</i>	363

A Kate

INTRODUCCIÓN

TODOS TIENEN fantasías. Las mías son ensoñaciones diurnas de tema histórico, una forma de representar a Rip van Winkle en sentido inverso. Me arrellano en mi sillón, sosteniendo en mis manos un volumen que se hace cada vez más pesado, y me dejo dormir. Despierto entonces en París, en el clímax de la Revolución, por obra de un beso. En ocasiones es el beso de la muerte, en ocasiones es un beso de amor, de un amor breve, un amor perdido en las pasiones del pasado: *le baiser de Lamourette*.

El primer tipo de beso proviene de una pesadilla. Foullon de Doué, un funcionario del Ministerio de Guerra, ha sido atrapado por la multitud. Acaba de caer La Bastilla, y en las calles vuelan los rumores sobre las conspiraciones para matar de hambre al pueblo llano y aplacar su insurrección. Se dice que Foullon está metido en una de estas conspiraciones. Los amotinados lo derriban, lo arrastran hasta un farol cerca del Hôtel de Ville y lo izan con una cuerda en un cadalso improvisado. Por un momento se balancea en el aire, hasta que la cuerda se rompe. Va de nuevo para arriba. La cuerda vuelve a romperse. Al tercer intento, por fin, la asfixia acaba con su vida. Una mano fuerte manotea el cadáver, lo decapita, le desencaja la mandíbula y le llena la boca de paja. “Que coman heno”, se supone que ha dicho Foullon, haciendo eco de la famosa frase “Que coman pasteles” atribuida a la reina. ¿Dijo tal cosa en realidad? No importa. Su cabeza ahora proclama el mensaje al hacerla desfilan por las calles en el extremo de una pica.

Poco después, otra multitud, tan enardecida como la primera, captura al yerno de Foullon, Bertier de Sauvigny, intendente de París, cuando deambula en un carruaje abierto por las afueras de la ciudad. Lo llevan a la Place de Grève, el amplio espacio abierto delante del Hôtel de Ville marcado en la imaginación de todos como un lugar de lucha y de muerte; pues es ahí donde los trabajadores se juntan para ser empleados y para hacer huelga (“*faire la grève*”), y es ahí donde Sanson, el verdugo público, admirado y temido como un *maître des hautes œuvres*, ejerce su arte, descoyuntando extremidades, destrozando hue-

sos y rompiendo nucas sobre el cadalso oficial del Antiguo Régimen, un teatro de violencia que será abolido cuando la Revolución decreta la muerte por medio de la guillotina. Sólo que la máquina promovida por el doctor Guillotin, quien ahora está sentado en la Asamblea Nacional ponderando constituciones y otros proyectos semejantes, no empezará a funcionar sino hasta el 21 de agosto de 1792. El 23 de julio de 1789, la justicia está en las manos de la multitud.

Los amotinados arrastran a Bertier junto con su carruaje hacia la ejecución y el desmembramiento en el lugar de la muerte. Mientras avanzan bramando por la calle, se topan con el primer grupo de amotinados, que desfilan con la cabeza de Foullon. Las dos multitudes se funden en una sola ola de violencia, llevando al frente a Bertier. Éste observa aterrado a través de las picas y ve la cabeza de su suegro, cada vez más cerca, hasta que se la ponen en la cara: “¡Besa a papá! ¡Besa a papá!” canta la multitud.

Antoine Adrien Lamourette aparece en la historia un solo instante, el tiempo necesario para otro tipo de beso. El beso de Lamourette fue tan inverosímil como el nombre mismo de este sujeto, uno de esos maravillosos nombres rococó, como Papillon de La Ferté y Fabre d’Eglantine, que hacen que el siglo XVIII parezca un sueño. Más inverosímil aun es que Lamourette fuera obispo, un obispo “constitucional”, pues había jurado lealtad a la Constitución de 1791 y estuvo en la Asamblea Legislativa en 1792 como diputado por Rhône-et-Loire. En las etapas iniciales de la Revolución, trabajó como *ghost writer* para Mirabeau, produciendo discursos a favor de una nueva organización para la Iglesia (sus tierras iban a ser confiscadas; sus sacerdotes, elegidos) y de una nueva formación para el heredero al trono (se le iba a dar una educación escolar en civismo en un *lycée* nacional). Lamourette estaba lleno de ideas, muchas de ellas extraídas de la lectura ilustrada y de la elevada plática de la orden de los lazaristas, a la que se había unido antes de la Revolución. Pero era un hombre más bien de impulsos generosos que de un pensamiento profundo, más un retórico que un político en la Asamblea Legislativa.

Cuando este *abbé* vuelto *philosophe* vuelto revolucionario vuelto obispo revolotea en mis sueños, en forma de Cupido, las políticas de la Asamblea ya son una lucha de vida y muerte sobre el destino de Francia. Es el 7 de julio de 1792, un momento terrible. El frente se derrumba

ante los ejércitos invasores. Lafayette ya abandonó a sus tropas en un intento por derrocar a la Asamblea, y en poco tiempo desertará al bando enemigo. El rey y la reina conspiran en secreto en favor de una victoria austriaca; y si los austriacos toman París, emprenderán una venganza terrible contra todos los que apoyan la Revolución: el Manifiesto de Brunswick en breve dejará en claro esta situación. Pero los revolucionarios que llevaron a Francia a la guerra, el partido de los *brissotins*, nada hacen por ganarla. En lugar de organizar una campaña militar, se han metido en una disputa con sus enemigos en el club jacobino. Peor todavía, están por entrar en negociaciones secretas con el rey, con la esperanza de hacerse de algunos ministerios. De hecho, Francia no tiene gobierno. Los últimos de los moderados, los ministros de Feuillant, renunciarán el 10 de julio sin dejar a nadie a cargo de los asuntos. El precio del pan se eleva. Las secciones de París se arman. Los batallones de la Guardia Nacional que llegan a París provenientes de las provincias se preparan para invadir el Palacio de las Tullerías con el fin de derrocar a la monarquía. Todo está listo para estallar en la gran insurrección del 10 de agosto y las Masacres de Septiembre.

El 7 de julio, los diputados en la Asamblea parecen dispuestos a masacrarse entre ellos. Sus disputas se han vuelto tan amargas que no hay consenso capaz de mantenerlos unidos, y no puede existir oposición alguna sin la mancha de la traición. El experimento con la monarquía constitucional parece estar predestinado al fracaso, condenado a la autodestrucción, y el debate parlamentario sólo empeora las cosas. En este momento, en lo más imbricado del debate, Lamourette se pone de pie. Tiene una solución que proponer: el amor. El amor fraternal. El amor lo cura todo, supera cualquier división. El solo nombre de Lamourette proclama el mensaje y los diputados responden. Se abrazan, se besan, juran fraternidad. Llegan incluso a invitar al rey, quien jura como respuesta a los diputados. ¡Se salvó la Revolución! *Vive la nation! Vive le roi!*

¿Qué fue el beso de Lamourette? ¿Una reposición del beso del amor medieval, propuesto como un ritual para acabar con la guerra civil? ¿O un estallido del sentimiento prerromántico derivado de las obras de teatro de Sedaine y de las pinturas de Greuze? ¿O una victoria momentánea de Eros sobre Tánatos, una breve batalla ganada en un sector oculto del alma?

No lo sé. Exponerse al pasado altera la noción de lo que se puede conocer. Uno se enfrenta todo el tiempo con misterios: no simplemente con la ignorancia –un fenómeno familiar–, sino con la impredecible extrañeza de la vida entre los muertos. Los historiadores regresan de ese mundo como los misioneros que alguna vez se propusieron conquistar culturas extrañas y que luego volvieron convertidos, ganados por la otredad de los otros. Cuando resumimos nuestras tareas cotidianas, en ocasiones arengamos al público con nuestros relatos. Pero pocos se detienen a escuchar. Al igual que el viejo marinero, hemos hablado con los muertos, pero nos cuesta trabajo hacernos escuchar entre los vivos. Somos aburridos hasta la médula.

Decidí intentar este libro luego de ser golpeado por un enjambre de estas vertiginosas reflexiones en la esquina de la calle 43 y Broadway. Acababa de reunirme con el editor de *The New York Times Magazine*. Se acercaba el bicentenario de la Revolución Francesa, y él quería que escribiera un artículo al respecto: algo breve y de interés sobre la incapacidad de los franceses para ponerse de acuerdo en torno a qué celebrar de los acontecimientos que los dividieron doscientos años atrás. Era una oportunidad para explorar las tendencias ocultas de los acontecimientos, el modo en que la historia se rehúsa a confinarse en el pasado y desemboca en el presente, empujando y desplazando cosas que parecen estar fijas en un estrecho marco temporal.

Pero yo no quería reescribir la historia en los términos de la política contemporánea. Por el contrario, luego de veinte años de impartir clases sobre la Revolución Francesa a azorados estudiantes de licenciatura, quería tratar de darle un sentido para el cultivado lector común. Los estadounidenses ignoran todo lo que sucedió en Europa hace doscientos años, pero la Revolución Francesa es uno de esos extraños acontecimientos que redefinieron la condición humana y reorientaron el rumbo de la historia. Por mi parte, soy uno de los pocos estadounidenses que se especializan en el estudio de la Revolución Francesa. Por lo tanto, pensé que debía tratar de explicar lo que tuvo de revolucionaria escribiendo como un ciudadano más para la ciudadanía en general (véase el capítulo 1).

Después de cierto forcejeo, el editor estuvo de acuerdo. Se me permitía escribir un ensayo de historia. De historia en serio, no sobre asuntos de actualidad. Un artículo nada esotérico, desde luego: yo debía saber qué esperar de los lectores de *The New York Times*. Me dio

una extensión de seis mil palabras, pero de palabras no muy solemnes, por favor.

Creí haber entendido. Veinticinco años atrás cubrí las delegaciones de la policía para *The Times* y sabía que se suponía que mi obligación era dirigir cada nota a una imaginaria niña de 12 años (véase el capítulo v). Entonces el vértigo me golpeó. Atravesé Times Square, con la cabeza chapoteando en el recuerdo de todas las historias que había contado sobre tumultos y asesinatos, y me eché a reír. ¿La Revolución Francesa como un “encargo”? ¿Sería capaz de “cubrirlo”? ¿Podría dar con la “nota”?

La respuesta llegó por correo unas semanas después. No. Mis seis mil palabras no servían. Demasiado complicadas, muy demandantes para el lector. Yo fui la víctima de la broma. Y mientras se perdía el eco de mi carcajada, mi desengaño cedió lugar a la tristeza. ¿No hay nada que podamos hacer nosotros, los profesionales de la historia, para entrar en contacto con el público en general? ¿Nos hemos amurallado tras la barrera de las monografías y nos hemos cerrado al diálogo con los ciudadanos comunes y corrientes que tienen curiosidad sobre el pasado?

La falta es ciertamente nuestra, al menos en parte. El monografismo ha invadido la historia académica y la ha confinado a un rincón de nuestra cultura, donde los profesores escriben libros que van dirigidos a otros profesores y los comentan en publicaciones que están restringidas a los miembros de la profesión (véase el capítulo vi). Escribimos de un modo que nos legitimará a los ojos de los profesionales y que tornará nuestro trabajo inaccesible a todos los demás. El mal me debía haber infectado, pues ahí estaba yo, un antiguo reportero de la nota roja, incapaz de poner la Revolución en palabras que aprobara un editor de *The New York Times*.

Pero ¿qué contraseñas se requieren para acceder al público general? Pensé en mi consigna favorita, garrapateada entre los grafitis puestos sobre las paredes de la “guarida” de los reporteros, enfrente de la delegación de la policía en Manhattan en 1964: “Imprimimos todas las noticias que quepan”. Reducir los acontecimientos a relatos e imprimir estos relatos es un asunto de adecuación cultural: de convenciones narrativas y de tradiciones de las oficinas de redacción, que funcionan como una manera de imponer una forma sobre la explosiva y ruidosa confusión de los acontecimientos del día. Cuando abandoné

las noticias por la historia, me descubrí fascinado por el proceso general de lo que es adecuado e inadecuado culturalmente. Estudié edición y periodismo, o, como dirían las contraseñas contemporáneas de la profesión, “comunicación” y “medios”.

Sin embargo, como es evidente, no aprendí mi lección. Debí haberme dado cuenta de que mi conferencia de tema histórico no era adecuada para imprimirse en *The New York Times*. ¿O tal vez debía compartir parte de la culpa con el editor? No en términos personales, desde luego –él quizá tenga gustos tan exquisitos y cultivados como el resto de nosotros–, sino como miembro de un sistema de comunicación, lo que llamamos “las noticias”. Los editores, los directores de cine, los productores de televisión y los editores de libros ¿colaboran sin saberlo en un esfuerzo general por volver digerible la cultura haciéndola papilla? Las mismas industrias culturales ¿están de tal modo organizadas como para hacer que sus productos sean de consumo fácil?

Este libro es un esfuerzo por explorar tales interrogantes. No se trata de una denuncia en contra de nadie en particular, toda vez que el problema es sistémico, no un asunto de conspiración entre los amos de los medios. Reconozco que a veces me siento tentado a pensar en ellos como en una nueva especie de legisladores del mundo no reconocidos, los magos que manejan los hilos en una era en la que la misma comunicación –la venta de los mensajes, la presentación de los presidentes– aparece como el principal ingrediente de la vida pública. Pero luego me recuerdo a mí mismo que los sistemas de comunicación tienen una historia, si bien los historiadores rara vez la han estudiado. El poder de los medios para dar forma a los acontecimientos al darles cobertura fue un factor crucial en la Revolución Francesa, cuando el periodismo surgió por primera vez como una fuerza en los asuntos de Estado. Los revolucionarios sabían lo que hacían cuando cargaban las prensas de la imprenta en sus procesiones cívicas y cuando separaron un día en el calendario revolucionario para la celebración de la opinión pública.

Así que, en pocas palabras, éste es un libro sobre la historia, los medios y la historia de los medios. Tiene cuatro propósitos: primero, mostrar cómo opera el pasado como una corriente oculta en el presente (Primera parte); segundo, analizar la operación de los medios a través de estudios de caso específicos (Segunda parte); tercero, perfilar una disciplina en particular, la historia del libro, la cual ofrece una dimensión histórica a los estudios de los medios (Tercera parte); y cuarto,

moverse de esas consideraciones hacia una discusión más amplia de la historia misma y de las disciplinas vecinas de la historia en el interior de las ciencias humanas (Cuarta parte y Quinta parte).

Planteado de una manera tan esquemática, el plan del libro acaso produzca una pesada atmósfera de coherencia. De hecho, cada uno de los ensayos fue escrito con diferentes objetivos en diversas ocasiones, y no traté de rehacerlos para que pudieran empalmarse fluidamente como un todo. La primera media docena no fue escrita para publicaciones académicas o para académicos. Se dirigen al lector general culto, no a la niña de 12 años sino a alguien que existe en alguna parte, muy lejos de los editores, los productores y otros intermediarios culturales que se encargan de separar al autor del público. Estos ensayos tienen que ver con el proceso mismo de la intermediación, tal y como lo he conocido, de buena gana o por fuerza, en mi propio andar por las industrias culturales. Son muchas las veces que me he llevado un golpe. Pero la experiencia ha sido ilustrativa y al menos tal vez ofrezca algún entretenimiento a quien quiera saber lo que es sacar noticias de un escuadrón de homicidios o confrontar un guión para la televisión en crudo o vadear por la agenda de un consejo de redacción.

Los últimos nueve ensayos son más académicos, pero espero que ellos también le interesen al lector general culto, pues ese lector es alguien a quien tengo en un muy alto concepto, aunque su rostro me resulte tan visible como la cara oculta de la luna. Este lector merece una dieta mucho más rica que la comida rápida que ofrecen los medios. Por lo que me he atrevido a ofrecer algo de academia sin atenuantes ni mediaciones.

Llámesele historia. Historia sin notas al pie de la página, o sin muchas notas, pues sólo unos cuantos de estos ensayos informan sobre hallazgos en los archivos. La mayoría se refiere al estado de la cuestión en diversos sectores de la historia social, cultural e intelectual. Así, son artículos de comentarios, o historiografía, o historia como reportaje. ¿Y por qué no? ¿Por qué la historia no puede ser tan interesante como el homicidio? Espero informar al lector sobre lo que sucede en mi turno y sobre lo que está en juego en los debates sobre temas que pueden parecer arcanos pero que, en realidad, representan un esfuerzo por entrar en contacto con la mayor parte de la humanidad, esto es, con la gran mayoría de la raza humana, que se ha desvanecido en el pasado, a diferencia del pequeño número de sus descen-

dientes que actualmente caminan por el mundo. Las variedades de la historia más excitantes e innovadoras son las que tratan de escarbar debajo de los acontecimientos con el fin de poner al descubierto la condición humana tal y como la experimentaron nuestros predecesores. Estas variedades reciben diversos nombres: historia de las mentalidades, historia social de las ideas, historia etnográfica o sólo historia cultural (mi nombre favorito). Pero cualquiera sea la etiqueta, la ambición es la misma: entender el sentido de la vida, no a través del vano esfuerzo por proveer respuestas definitivas a los grandes acertijos filosóficos, sino ofreciendo el acceso a las respuestas que otros han dado siglos atrás, tanto en las rondas diarias de sus existencias como en la organización formal de sus ideas.

El siglo que reaparece todo el tiempo en estas páginas es el XVIII. Tal vez no merezca mayor espacio que el siglo XVII o el XIX, y para empezar no deberíamos rebanar el tiempo en arbitrarias unidades de cien años. Pero resulta que el XVIII y el XX son los siglos en los que vivo, los siglos que confronto entre sí con el fin de estudiar la interpenetración del presente y el pasado.

Y, finalmente, el siglo XVIII es una fuente de fantasía. Ofrece un surtido inagotable de material de sueños: el amor, la risa, la fe, el horror, el sexo, la muerte, la esperanza, el temor; todo eso cubierto de colores y texturas ajenos a nosotros, desde el color rosa de la Pompadour a la tosca lona de los *culottes* de los *sans-culottes*. ¿Quién se resiste al beso de Lamourette? Este beso nos invita a observar el drama de la pasión a lo largo de todo el espectro de la comedia humana en un mundo que ya no existe.

Pero ¿cómo puede ser historia la fantasía? Este libro no ofrece un manual para la *Einführung* [identificación] romántica, tampoco filosofía sobre la metafísica de la narratología y del hecho. En cambio, registra dos impactos al sistema: mi propio asistemático sistema para ir de un tema a otro, lo cual puede ser sintomático de los procedimientos en la historia como un todo.

El primer impacto se dio en Newark, Nueva Jersey, cuando me enteré de que las noticias no son lo que sucedió en el pasado inmediato sino más bien el relato de alguien sobre lo que sucedió. La lección me pareció convincente; pero todos los días veo historiadores profesionales, hombres y mujeres mayores en posesión cabal de sus facultades, que tratan los periódicos como repositorios de hechos reales en lugar de como colecciones de relatos.

Mi propia experiencia con las noticias me llevó por la pendiente resbalosa de la narratología. Con la ayuda de los teóricos literarios empecé a ver relatos por todas partes, desde el Credo Niceno hasta los gestos de los policías de tránsito. Pero si uno actúa como si toda la conducta fuera un texto y como si todos los textos se pudieran deconstruir entre ellos, en breve estará atrapado en un laberinto de espejos, extraviado en una tierra de la fantasía semiótica, agobiado por adivinanzas epistemológicas.

Me acercaba a tal estado en mayo de 1981 cuando andaba por Polonia y recibí un segundo impacto (véase el capítulo II). Trate usted de decirle a un estibador de Solidaridad que las fechas no importan y que los acontecimientos son triviales. Le responderá que un mundo de diferencia separa el 1° de Mayo, el Día oficial del Trabajo, del 3 de Mayo, la celebración popular de la libertad constitucional y el esfuerzo por salvar a Polonia de la partición en 1791. Una placa que recuerda a un soldado muerto en una iglesia de Varsovia no contiene un comentario mayor que un lugar y una fecha: “Katyn, 1940”. Según la historia oficial polaca,¹ los cuerpos de oficiales polacos –la flor de toda una generación– fueron destruidos en una masacre gigantesca por los alemanes cuando el ejército alemán llegó al bosque de Katyn durante la invasión del territorio soviético en 1941. Según los alemanes, la masacre sucedió al menos un año antes, y no encontraron más que una fosa común en Katyn. Si el acontecimiento ocurrió en 1940, fue obra de los soviéticos –y así sucedió–. Así sucedió. Así sucedió.

Para los polacos, la diferencia entre 1940 y 1941 es un asunto de vida o muerte. Ante la manera en la que ellos entienden el pasado, al historiador no le queda más que caer de rodillas, como Willy Brandt ante el monumento en Varsovia por las víctimas del holocausto. ¿Qué es nuestra ciencia ante grandes acontecimientos como las guerras y las revoluciones? ¿Qué es nuestra sofisticación a la luz de las vidas que nunca llegaron a las noticias, que nunca tuvieron obituarios?

Para visitar a los muertos, el historiador necesita algo más que una metodología, algo que sea como un salto de fe o como una suspensión de la descreencia. Por escépticos que podamos ser sobre la vida futura,

¹ En febrero de 1989, mientras abría una nueva ronda de negociaciones con Solidaridad, el gobierno cambió su postura y acusó a los soviéticos de haber perpetuado la masacre.

ante las vidas que ya han sido no podemos sentir sino humildad. No es que yo defienda el misticismo, o el culto a los ancestros. Tampoco estoy disputando la validez de la semiótica y de la narratología. Estoy convencido de que debemos pensar muy seriamente sobre lo que hacemos cuando tratamos de darle sentido a la vida y a la muerte en el pasado. ¿Pero cómo podemos hacerles justicia a los muertos? Espero que si alguna vez me llego a recostar en la satisfacción de haberlo hecho bien, un impacto inesperado me devuelva a la realidad, como el beso de Lamourette.

Princeton, Nueva Jersey
Mayo de 1989

PRIMERA PARTE

LAS CORRIENTES EN LOS ACONTECIMIENTOS



L'Egalité sostiene la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en este símbolo perdurable del período revolucionario.

I. EL BESO DE LAMOURETTE*

¿QUÉ TUVO DE REVOLUCIONARIA la Revolución Francesa? La pregunta acaso suene impertinente en esta época en la que el mundo entero felicita a Francia en el aniversario número doscientos de la toma de la Bastilla, la destrucción del feudalismo y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Pero el barullo del bicentenario tiene poco que ver con lo que en realidad sucedió hace dos siglos.

Desde hace tiempo, los historiadores han señalado que la Bastilla estaba casi vacía el 14 de julio de 1789. Muchos de ellos sostienen que el feudalismo ya había dejado de existir para cuando fue abolido, y pocos podrían negar que a los derechos del hombre se los tragó el Terror apenas cinco años después de su proclamación. Una visión sobria de la Revolución ¿revelaría tan sólo una violencia mal dirigida y proclamas huecas, nada más que un “mito”, para emplear uno de los términos predilectos del difunto Alfred Cobban, un escéptico historiador inglés que no creía ni en las guillotinas ni en las consignas?

Se podría responder que los mitos pueden mover montañas. Son capaces de adquirir una realidad material tan sólida como la de la Torre Eiffel, que los franceses erigieron para celebrar el primer centenario de la Revolución en 1889. Francia gastará millones en 1989, levantando edificios, creando centros, produciendo expresiones contemporáneas concretas de la fuerza que se desató sobre el mundo hace doscientos años. ¿Pero qué fue?

Aunque el espíritu del '89 no sea más fácil de fijar en palabras que en cemento y ladrillos, se lo podría caracterizar como una energía: la voluntad de erigir un mundo nuevo a partir de las ruinas del régimen que se desplomó en el verano de 1789. Esa energía lo impregnó todo durante la Revolución Francesa. Transformó la vida, no sólo para los activistas que trataron de encarrilarla en la dirección de sus propias opciones, sino para la gente común y corriente en sus actividades diarias.

* Este ensayo apareció originalmente en *The New York Review of Books*, 19 de enero de 1989, pp. 3-10.

La idea de un cambio fundamental en el tenor de la vida cotidiana puede parecer muy fácil de aceptar en abstracto, pero pocos de nosotros somos realmente capaces de asimilarlo. Tomamos el mundo como viene y no lo podemos imaginar organizado de manera diferente, a menos que hayamos vivido momentos en los que las cosas se derrumban: una muerte, tal vez, o un divorcio, o la repentina obliteración de algo que parecía inmutable, como el techo sobre nuestras cabezas o el suelo que pisamos.

Tales impactos con frecuencia alteran las vidas de los individuos, pero rara vez llegan a traumatizar a las sociedades. En 1789, los franceses tuvieron que enfrentar la caída de todo un sistema social –el mundo que ellos definieron retrospectivamente como el *Ancien Régime*– y encontrar un orden nuevo en el caos que los rodeaba. Experimentaron la realidad como algo que se podía destruir y reconstruir, y encararon posibilidades aparentemente ilimitadas, tanto para bien como para mal, para construir una utopía y para volver a caer en la tiranía.

Con toda seguridad, unos cuantos movimientos sísmicos habían convulsionado a la sociedad francesa en épocas anteriores: la peste bubónica en el siglo XIV, por ejemplo, y las guerras religiosas en el siglo XVI. Pero en 1789 nadie estaba preparado para una revolución. La idea misma no existía. Si se busca en los diccionarios comunes del siglo XVIII la voz “revolución”, se encuentran definiciones que se derivan del verbo “revolverse”, como “el retorno de un planeta o de una estrella al mismo punto del que partió”.

Los franceses no contaban con un gran vocabulario político antes de 1789, porque la política sucedía en Versalles, en el mundo remoto de la corte del rey. En el momento en el que la gente común y corriente empezó a participar en la política –en la elección de los Estados Generales, que se basaba en algo parecido a un sufragio universal masculino, y en las insurrecciones callejeras–, tuvieron la necesidad de encontrar palabras para lo que habían visto y realizado. Desarrollaron nuevas categorías fundamentales, como las de “izquierda” y “derecha”, que se derivan de la organización de los asientos en la Asamblea Nacional, y la propia categoría de “revolución”. La experiencia se dio primero, el concepto vino después. Pero ¿en qué consistió semejante experiencia?

Sólo una pequeña minoría de activistas se sumó a los clubes jacobinos, pero la Revolución afectó a todo el mundo porque se metió en todas partes. Por ejemplo, recreó el tiempo y el espacio. Según el ca-

lendario revolucionario que se adoptó en 1793, y que se usó hasta 1805, el tiempo comenzó con la muerte de la vieja monarquía, el 22 de septiembre de 1792: el 1° de Vendimiario del año I.

Por voto formal de la Convención, los revolucionarios dividieron el tiempo en las unidades que a ellos les parecieron racionales y naturales. La semana tuvo diez días, el mes tuvo tres semanas y el año doce meses. Los cinco días que quedaban al final se convirtieron en fiestas patrias, *jours sans-culottides*, consagrados a cualidades cívicas: Virtud, Talento, Trabajo, Opinión y Recompensas.

Los días comunes y corrientes recibieron nuevos nombres, los cuales sugerían una regularidad matemática: *primidi*, *duodi*, *tridi*, y así sucesivamente hasta llegar al *décadi*. Cada día estaba dedicado a algún aspecto de la vida rural, de modo que la agronomía desplazó a los días de los santos del calendario cristiano. De este modo, el 22 de noviembre, antes consagrado a santa Cecilia, se convirtió en el día del nabo; el 25 de noviembre, antes el día de santa Catalina, se transformó en el día del cerdo; y el 30 de noviembre, alguna vez el día de san Andrés, se volvió el día de la pica. Los nombres de los nuevos meses también hicieron que el tiempo pareciera amoldarse al ritmo natural de las estaciones. Por ejemplo, el 1° de enero de 1793 sería el 12 de Nivôse del año 1793. *Nivôse* era el mes de la nieve, ubicado después del mes de la niebla (*Brumaire*) y del frío (*Frimaire*), y antes de los meses de la lluvia (*Pluviôse*) y del viento (*Ventôse*).

La adopción del sistema métrico representó un esfuerzo semejante por imponer al espacio una organización racional y natural. Según un decreto de 1793, el metro habría de ser “la unidad de longitud equivalente a una diezmilésima parte del arco del meridiano de la Tierra entre el Polo Norte y el ecuador”. Claro que los ciudadanos comunes y corrientes no podían obtener mucho de semejante definición. Con lentitud, adoptaron el metro y el gramo, la nueva unidad de peso correspondiente; y pocos se apegaron a la nueva semana, la cual les daba un día de descanso cada diez en vez de cada siete. Pero incluso donde se conservaron los viejos hábitos, los revolucionarios estamparon sus ideas en la conciencia contemporánea al cambiar el nombre de todo.

Mil cuatrocientas calles de París recibieron nuevos nombres, pues los antiguos contenían alguna referencia a un rey, a una reina o a un santo. La Place Louis XV, en donde tuvo lugar la actividad más espec-

tacular de la guillotina, se convirtió en la Place de la Révolution; y luego, en un intento por hacer las paces, la plaza adquirió su nombre actual, Place de la Concorde. La iglesia de Saint-Laurent se convirtió en el Templo del Matrimonio y la Fidelidad; Notre Dame pasó a ser el Templo de la Razón; Montmartre se transformó en Mont Marat. Treinta poblados tomaron el nombre de Marat; treinta de los seiscientos que trataron de erradicar su pasado por medio del cambio de nombre. Montmorency se convirtió en Emile, Saint-Malo se transformó en Victoire Montagnarde y Coulanges, en Cou Sans-Culottes (pues *anges*, o ángeles, era signo de superstición).

Hasta los revolucionarios se renombraron. No quedaba bien, desde luego, llamarse Louis en 1793 y 1794. Los Louis se llamaron Brutus o Spartacus. Apellidos como Le Roy o Lévêque (el rey o el obispo), muy comunes en Francia, se convirtieron en La Loi (la ley) o Liberté. Los niños recibieron todo tipo de nombres. Algunos provenían de la naturaleza (Pissenlit o Diente de León quedaba muy bien para las niñas; Rhubarbe o Ruibarbo para los niños). Otros eran tomados de los acontecimientos contemporáneos (Fructidor o período de los frutos, Constitución, Diez de Agosto –día de la toma de las Tullerías–, Marat-Couthon-Pique). El ministro de Exteriores, Pierre-Henri Lebrun, llamó a su hija Civilisation-Jémappes-République.

Mientras tanto, la abeja reina se convirtió en la “abeja ponedora” (*abeille pondreuse*); se renombró a las piezas del ajedrez, pues un buen revolucionario no jugaba con reyes, reinas, caballos y alfiles; y los reyes, las reinas y las sotas de la baraja se volvieron libertades, igualdades y fraternidades. Los revolucionarios se propusieron cambiarlo todo: la loza, los muebles, los códigos jurídicos, la religión, el mapa mismo de Francia, que fue dividido en departamentos, es decir, en unidades simétricas de dimensiones idénticas con nombres tomados de ríos y de montañas, en lugar de las antiguas provincias irregulares.

Antes de 1789, Francia era un mosaico disparatado de unidades sobrepuestas e incompatibles: algunas de ellas fiscales, otras judiciales, otras administrativas, otras económicas y otras religiosas. Después de 1789, tales segmentos se fundieron en una sola sustancia: la nación francesa. Con sus festivales patrióticos, su bandera tricolor, sus himnos, sus mártires, su ejército y sus guerras, la Revolución logró lo que fue imposible para Luis XIV y sus sucesores: unió los elementos dispares del reino en una nación y conquistó al resto de Europa. Al hacerlo, la

Revolución desató una fuerza nueva, el nacionalismo, que habría de movilizar a millones y derribar gobiernos durante los siguientes doscientos años.

Desde luego que el Estado nación no arrasó con todo lo que se puso en su camino. No logró imponer la lengua francesa en la mayoría del pueblo francés, el cual siguió hablando todo tipo de dialectos mutuamente incomprensibles, a pesar del vigoroso impulso propagandístico del revolucionario Comité de Instrucción Pública. Pero al erradicar los cuerpos intermedios que separaban al ciudadano del Estado, la Revolución transformó el carácter básico de la vida pública.

Fue más lejos aun: extendió lo público a la esfera privada, insertándose en las relaciones más íntimas. La intimidad en francés se da con el pronombre *tu*, que es diferente del *vous*, que se emplea en el habla formal. Aunque en la actualidad el francés emplea a veces el *tu* más bien de manera casual, el Antiguo Régimen lo reservaba para las relaciones asimétricas o para las intensamente personales. Los padres decían *tu* a sus hijos, quienes respondían con *vous*. El *tu* lo usaban los superiores para dirigirse a los de abajo; los humanos, para darles órdenes a los animales, y los amantes, luego del primer beso o exclusivamente entre las sábanas. Los montañistas franceses conservan el hábito de cambiar de *vous* a *tu* cuando alcanzan cierta altura, como si ante la enormidad de la naturaleza todos los hombres se volvieran iguales.

La Revolución Francesa quiso que todos fueran *tu*. He aquí la resolución que se aprobó el 24 de Brumario del año II (14 de noviembre de 1793), en el departamento de Tarn, una zona montañosa pobre en el sur de Francia:

En consideración de que los eternos principios de la igualdad prohíben que un ciudadano le diga “vous” a otro ciudadano, quien responde llamándolo “toi” [...] se decreta que la palabra “vous”, cuando se trate de una pregunta en el singular [en lugar del plural, que toma el *vous*], queda abolida del lenguaje del francés libre desde este momento y será reemplazada en toda ocasión por la palabra “tu” o “toi”.

En 1794, una delegación de *sans-culottes* solicitó a la Convención Nacional la abolición del *vous*, “cuyo resultado será menos orgullo, menos discriminación, menos reserva social, una familiaridad más franca, una tendencia más fuerte hacia la fraternidad y, por lo tanto, mayor

igualdad". Hoy en día, lo anterior puede parecer risible, pero para los revolucionarios era algo sumamente serio: querían construir una nueva sociedad basada en nuevos principios de relaciones sociales.

De ahí que le dieran otro diseño a todo lo que tuviera el sabor de la desigualdad que existía en el interior de las convenciones del Antiguo Régimen. Finalizaban las cartas con un vigoroso "adiós y fraternidad" ("*salut et fraternité*") en lugar de usar el deferente "su más obediente y humilde servidor". Sustituyeron Monsieur y Madame por Ciudadano y Ciudadana. Y cambiaron sus vestimentas.

Con frecuencia, la ropa sirve como un útil termómetro para medir la temperatura política. Para designar a un militante de las secciones radicales de París, los revolucionarios adoptaron un término proveniente de la vestimenta: *sans-culotte*, aquel que usa pantalones en lugar de calzones. De hecho, hasta el siglo XIX, los trabajadores generalmente no usaron pantalones, que en su mayoría eran preferidos por los marineros. El mismo Robespierre siempre vistió el uniforme del Antiguo Régimen: *culottes*, saco y una peluca entalcada. Pero el modelo revolucionario, que aparece en los bandos, carteles y cacharros desde 1793 hasta el día de hoy, usaba pantalones, camisa abierta, chaqueta corta (*carmagnole*), botas y gorro frigio sobre el cabello al "natural" (sin peinar), que solía llegar hasta los hombros.

La vestimenta de las mujeres en vísperas de la Revolución lucía escotes bajos, sobrefaldas fruncidas y peinados estrofalarios, al menos entre la aristocracia. Los peinados al estilo "puercoespín" ("*en hérisson*") llegaban a levantarse hasta más de 60 cm sobre la cabeza y estaban decorados con elementos esmerados, como un frutero o una flotilla o un zoológico. Un tocado de la corte estaba arreglado como una escena pastoral con estanque, cazador de patos, rueda de molino (que giraba) y el propio molinero que cabalgaba en su mula rumbo al mercado mientras un monje seducía a su esposa.

Después de 1789, la moda provino de abajo. El cabello se alisó, las faldas se desinflaron, los escotes subieron y los tacones bajaron. Más adelante, al concluir el Terror, cuando la Reacción Termidoriana acabó con la República de la Virtud, las veloces damas de sociedad, como madame Tallien, expusieron sus pechos, se echaron a bailar en diáfanos vestidos y revivieron la peluca. Una verdadera *merveilleuse*, o dama a la moda, debía tener una peluca para cada día de la *décade*; madame Tallien tenía treinta.

Sin embargo, en el momento más álgido de la Revolución, de mediados de 1792 a mediados de 1794, la virtud no fue sólo una moda sino el ingrediente central de una nueva cultura política. Esto tuvo un flanco puritano, pero no debe confundirse con la variedad de la escuela dominical que en el siglo XIX se predicó en Estados Unidos. Para los revolucionarios, la virtud era viril. Significaba la voluntad de luchar por la patria y en defensa de la trinidad revolucionaria de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

A la vez, el culto de la virtud produjo una revaloración de la vida familiar. Tomando su texto de Rousseau, los revolucionarios produjeron sermones sobre la santidad de la maternidad y sobre la importancia de amamantar a los niños. Trataron la reproducción como una obligación civil y vituperaron a los solteros como no patriotas. "¡Ciudadanos! ¡Dadles hijos a la Patria!", proclamaba un estandarte en un desfile patriótico. "Ha llegado el momento de hacer un bebé", decía una consigna pintada en cacharros revolucionarios.

Saint-Just, el ideólogo más extremista en el Comité de Salvación Pública, escribió en su cuaderno: "El niño, el ciudadano, pertenece a la patria. La instrucción común es indispensable. Los niños pertenecen a su madre hasta la edad de 5 años, siempre y cuando ella los haya alimentado [de pecho], y después pertenecen a la República... hasta la muerte".

Sería anacrónico leer hitlerismo en tales aseveraciones. Con la caída de la autoridad de la Iglesia, los revolucionarios buscaban una nueva base moral para la vida familiar. Volvieron la vista hacia el Estado y emitieron leyes que habrían sido impensables bajo el Antiguo Régimen. Hicieron posible el divorcio; le asignaron un estatus legal total a los hijos naturales; abolieron la primogenitura. Si todos los hombres eran creados libres e iguales en derechos, como lo proclamaba la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ¿no debían tener un comienzo idéntico en la vida? La Revolución trató de limitar el "despotismo paternal", dándoles a todos los hijos una parte igual en las herencias. Abolió la esclavitud y les dio derechos civiles cabales a protestantes y a judíos.

Desde luego, en la legislación revolucionaria se pueden ver huecos y contradicciones. A pesar de un fraseo exaltado en los llamados decretos de Ventôse sobre la apropiación de la propiedad de los contrarrevolucionarios, los legisladores nunca vislumbraron algo como el socialismo. Y Napoleón revirtió las provisiones más democráticas de

las leyes sobre la vida familiar. Pero el principal derrotero de la legislación revolucionaria es claro: sustituyó la Iglesia por el Estado como autoridad última en la conducta de la vida privada, y basó la legitimidad del Estado en la soberanía del pueblo.

Soberanía popular, libertad civil, igualdad ante la ley: actualmente estas palabras salen con tal facilidad de la boca que no podemos imaginar su explosividad en 1789. No podemos imaginarnos a nosotros mismos en un universo mental como el del Antiguo Régimen, en el que la mayoría de la gente asumía que los hombres no eran iguales, que la desigualdad era algo bueno y que se adecuaba al orden jerárquico puesto en la naturaleza por el propio Dios. Para los franceses del Antiguo Régimen, “libertad” quería decir privilegio, es decir, literalmente, “derecho privado” o una prerrogativa especial para hacer algo que se le negaba a otras personas. El rey, como fuente de toda ley, dispensaba los privilegios, y de manera correcta, pues él había sido ungido como agente de Dios en la tierra. Su poder era espiritual así como secular, de modo que por su toque real era capaz de curar la escrófula, la enfermedad del rey.

A lo largo del siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración desafiaron estos supuestos, y en los bajos fondos, los panfletistas lograron tiznar la sacra aura de la corona. Pero hizo falta la violencia para romper el marco mental del Antiguo Régimen, y nos cuesta trabajo concebir a la violencia misma, la violencia iconoclasta, destructora del mundo, revolucionaria.

Es cierto que vemos accidentes de tránsito y asaltos como cosas de todos los días. Pero comparados con nuestros ancestros, vivimos en un mundo en el que la violencia ha sido erradicada de la experiencia cotidiana. En el siglo XVIII, los parisinos caminaban por lo general entre cadáveres que habían sido sacados del Sena y que colgaban boca abajo a lo largo de la ribera. Sabían que una “*mine patibulaire*” era una cara que se parecía a las cabezas decapitadas que el verdugo exponía en un trinche. Habían presenciado el desmembramiento de los criminales en las ejecuciones públicas. Y no podían caminar por el centro de la ciudad sin cubrir de sangre sus zapatos.

He aquí una descripción de las carnicerías de París, escrita por Louis-Sébastien Mercier unos cuantos años antes del estallido de la Revolución:

Se encuentran en medio de la ciudad. La sangre fluye por las calles; se coagula bajo los pies y enrojece los zapatos. Al pasar por ahí, repentinamente te alcanza un grito de agonía. Cae al suelo un joven novillo, atado de los cuernos; un mazo pesado le rompe la cabeza; un enorme cuchillo le atraviesa el cuello; el hilo de su sangre fluye junto con su vida en una corriente espesa. [...] Luego, unos brazos cubiertos de sangre se meten en sus humeantes entrañas; le arrancan sus miembros y los cuelgan para su venta. A veces, el novillo, atontado pero no aniquilado con el primer golpe, rompe sus cuerdas y huye de la escena de manera furiosa, arrojando a quien se encuentre en su camino. [...] Y los carniceros que corren detrás de su víctima son tan peligrosos como ella. [...] Estos carniceros tienen una apariencia feroz y sangrienta: con los brazos descubiertos, los cuellos hinchados, los ojos rojos, las piernas sucias, los delantales cubiertos de sangre, andan con sus enormes garrotes al hombro siempre dispuestos a pelear. La sangre que esparcen parece encenderles la cara y el carácter. [...] En las calles inmediatas a las carnicerías, el olor de los cadáveres impregna el aire; y las peores prostitutas –enormes, gordas, objetos monstruosos sentados en las calles– despliegan en público sus miserias. Éstas son las bellezas que esos hombres de sangre encuentran encantadoras.

En 1750 estalló un serio tumulto debido a que por las secciones obreras de París corrió el rumor de que la policía estaba secuestrando niños para ofrecerle un baño de sangre a un príncipe de sangre real. Tales tumultos se conocían como “emociones públicas”: erupciones de pasión visceral que encendía la chispa que ardía en el interior de la imaginación colectiva.

Sería bonito que pudiéramos asociar a la Revolución Francesa con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* exclusivamente, pero ella nació en la violencia y estampó sus principios en un mundo violento. Los conquistadores de la Bastilla no sólo destruyeron un símbolo del despotismo del rey. En el asalto a la cárcel murieron o resultaron heridos 150 de ellos; y cuando los sobrevivientes atraparon a su gobernador, le cortaron la cabeza y la pasearon por París en el extremo de una pica.

Una semana después, en un arranque de furia por el elevado precio del pan y los rumores de conspiraciones para matar de hambre a los pobres, una multitud linchó a un funcionario del Ministerio de

Guerra llamado Foullon de Doué. Lo decapitaron y pasearon su cabeza en una pica con la boca llena de heno como un signo de complicidad en la conspiración. Una banda de amotinados apresó al yerno de Foullon, el intendente de París, Bertier de Sauvigny, y lo hizo desfilar por las calles con la cabeza enfrente de él, canturreando “Besa a papá, besa a papá”. Mataron a Bertier frente al Hôtel de Ville, le sacaron el corazón y lo arrojaron en dirección del gobierno municipal. Luego reanudaron su desfile con su cabeza junto a la de Foullon. “Así es como se castiga a los traidores”, decía un grabado de la escena.

Gracchus Babeuf, el futuro conspirador izquierdista, describió el delirio general en una carta a su esposa. La multitud aplaudía al ver las cabezas en las picas, escribió:

¡Oh! Esa alegría me enfermó. Me sentía satisfecho y molesto a la vez. Dije yo, está muy bien y está muy mal. Entendí que el pueblo llano tomaba la justicia en sus propias manos. Yo apruebo esa justicia [...] pero ¿puede no ser cruel? ¡Los castigos de todo tipo, los arrestos y los encierros, la tortura, la rueda, el potro, el látigo, la estaca, los verdugos que proliferan por todas partes han hecho muchísimo daño a nuestra moral! Nuestros amos [...] cosecharán lo que sembraron.

También sería agradable que pudiéramos detener el relato de la Revolución al final de 1789, en donde el actual gobierno de Francia quiere trazar la línea en su celebración. Pero el relato completo abarca el resto del siglo XVIII, y el siguiente siglo, a juicio de algunos historiadores. Cualquiera sea el punto en el que se detenga, la Revolución continuó ciertamente hasta 1794; de modo que tenemos que aceptar la existencia del Terror.

Podemos encontrar numerosas explicaciones para el Terror oficial, el Terror dirigido por el Comité de Salvación Pública y el Tribunal Revolucionario. Según los patrones del siglo XX, el Terror no fue muy devastador; si se hace una cuenta corporal de sus víctimas y si se cree en la medición estadística de semejantes cosas. Cobró unas 1.700 vidas. Hubo menos de 25 ejecuciones en la mitad de los departamentos de Francia; ninguna en seis de ellos. El 71% de las ejecuciones sucedió en las regiones en las que dominaba la guerra civil; las tres cuartas partes de los guillotinos eran rebeldes a los que se capturó con las armas en la mano; y el 85% eran comuneros –una estadística que cuesta tra-

bajo digerir para quienes interpretan la Revolución como una lucha de clases dirigida por los burgueses contra los aristócratas-. Bajo el Terror, la palabra “aristócrata” se podía aplicar casi a cualquiera que fuera acusado de ser un enemigo del pueblo.

Pero todas estas estadísticas se atorán en la garganta. Es inherentemente inhumano cualquier intento por condenar a una persona por medio de la supresión de su individualidad y clasificándolo según abstractas categorías ideológicas tales como “aristócrata” o “burgués”. El Terror *fue* terrible. Señaló el camino hacia el totalitarismo. Fue el trauma que dejó una cicatriz en el nacimiento de la historia moderna.

Los historiadores han logrado explicar buena parte de esto –no todo, no el espantoso último mes del “Gran Terror”, cuando se incrementaron los asesinatos a la vez que cedía la amenaza de una invasión– como una respuesta a las extraordinarias circunstancias de 1793 y 1794: los ejércitos invasores a punto de tomar París; los contrarrevolucionarios, algunos imaginarios, muchos reales, conspirando para derrocar al gobierno desde dentro; el precio del pan incrementándose sin control y volviendo loco de hambre y desesperación al pueblo parisino; la guerra civil en la Vandée; las rebeliones municipales en Lyon, Marsella y Burdeos; y el enfrentamiento de las facciones en el interior de la Convención Nacional, que amenazaba con paralizar cualquier intento por controlar la situación.

Sería el colmo de la presunción que un historiador estadounidense, sentado en la comodidad de su gabinete, condenara a los franceses por la violencia y felicitara a sus compatriotas por la relativa ausencia de sangre en su propia revolución, la cual ocurrió en condiciones totalmente diferentes. Sin embargo, ¿qué es lo que va a hacer ese historiador con las Masacres de Septiembre de 1792, una orgía de muerte que se llevó las vidas de más de mil personas, muchas de ellas prostitutas y criminales comunes atrapados en cárceles como la de Abbaye?

No conocemos lo que sucedió exactamente porque los documentos se destruyeron durante el bombardeo de la Comuna de París en 1871. Pero la sobria evaluación de la evidencia que sobrevive realizada por Pierre Caron sugiere que las masacres asumieron el carácter de un asesinato ritual en masa, apocalíptico. Multitudes de *sans-culottes*, junto con hombres provenientes de las carnicerías que describió Mercier, irrumpieron en las cárceles con el objetivo de acabar con lo que ellos consideraban una conspiración contrarrevolucionaria. En la cár-

cel de Abbaye improvisaron una corte popular. Uno por uno fueron saliendo los prisioneros, se los acusó y se los juzgó de manera sumaria según su falta. La fortaleza se tomó como una señal de inocencia; la debilidad, como una señal de culpa. Stanislas Maillard, uno de los que tomaron la Bastilla, asumió el papel de fiscal; y la multitud, trasladada de las calles a las filas de los asientos, ratificó el juicio de Maillard asintiendo con la cabeza y aclamando. Si se lo declaraba inocente, el prisionero recibía abrazos, llantos, y se lo paseaba triunfante en hombros por la ciudad. Si resultaba culpable, lo mataban a punta de picas, garrotes y sables. Luego desnudaban el cadáver y lo arrojaban sobre una pila o lo desmembraban y lo exhibían en el extremo de una pica.

A lo largo de su sangriento quehacer, las personas que llevaron a cabo las masacres hablaban de purgar a la tierra de la contrarrevolución. Daban la impresión de representar un papel determinado en una versión secular del Día del Juicio Final, como si la Revolución hubiera liberado una corriente oculta de milenarismo popular. Pero es difícil saber cuál era el guión que se estaba representando en septiembre de 1792. Acaso nunca podamos reconstruir semejante violencia o llegar al fondo de las otras “emociones populares” que determinaron el curso de la Revolución: el Gran Miedo de los campesinos en el comienzo del verano de 1789; los levantamientos del 14 de julio y del 5 y el 6 de octubre de 1789; y los “días” revolucionarios del 10 de agosto de 1792, el 31 de mayo de 1793, el 9 de Termidor del año II (27 de julio de 1794) y el 12 de Germinal del año III (1° de abril de 1795). En todas esas “emociones populares”, las multitudes clamaban por pan y por sangre, y el derramamiento de sangre supera el entendimiento del historiador.

Ahí sigue, sin embargo. No va a desaparecer, y se lo debe incorporar en cualquier esfuerzo por darle sentido a la Revolución. Se puede argumentar que la violencia fue un mal necesario, pues el Antiguo Régimen no iba a morir pacíficamente y el nuevo orden no podría haber sobrevivido sin destruir a la contrarrevolución. Casi todos los “días” violentos fueron defensivos: se trató de esfuerzos desesperados por aniquilar los golpes contrarrevolucionarios, los cuales amenazaron con aniquilar a la Revolución desde junio de 1789 hasta noviembre de 1799, cuando Bonaparte tomó el poder. Luego del cisma religioso de 1791 y de la guerra de 1792, cualquier oposición podía hacerse pasar por traición, y fue imposible alcanzar un consenso sobre los principios de la política.

En síntesis: las circunstancias explican la mayor parte de los giros violentos de uno a otro extremo a lo largo de la década revolucionaria. La mayoría, aunque no todos: ciertamente, no la Matanza de los Inocentes en septiembre de 1792. La violencia misma sigue siendo un misterio, el tipo de fenómeno que nos puede hacer retroceder a explicaciones metahistóricas: el pecado original, una libido suelta o la astucia de una dialéctica. En lo que a mí concierne, me confieso incapaz de explicar la causa última de la violencia revolucionaria, aunque creo ser capaz de entender algunas de sus consecuencias. La violencia despejó el camino para el nuevo diseño y la reconstrucción que ya mencioné antes. La violencia derrumbó tan repentinamente y con tal fuerza instituciones del Antiguo Régimen que hizo que todo pareciera posible. Puso en libertad una energía utópica.

La sensación de lo posible sin ninguna traba –“posibilismo” se lo podría llamar– fue el lado brillante de la emoción popular, y no se restringió a un estallido milenarista en las calles. Fue capaz de atrapar a los abogados y a los hombres de letras que estaban en la Asamblea Legislativa. El 7 de julio de 1792, Antoine Adrien Lamourette, un diputado por Rhône-et-Loire, les dijo a los miembros de la Asamblea que sus problemas provenían de una sola fuente: el enfrentamiento de las facciones. Necesitaban mayor fraternidad. Después de ello, los diputados, que hasta hacía un momento habían estado discutiendo violentamente, se pusieron de pie y empezaron a abrazarse y a besarse unos a otros como si sus divisiones políticas pudieran desaparecer en una ola de amor fraternal.

El “beso de Lamourette” ha sido obviado con unas cuantas sonrisas indulgentes por los historiadores, conocedores de que un mes después la Asamblea habría de caer ante el sangriento levantamiento del 10 de agosto. ¡Qué infantiles fueron aquellos hombres de 1792 con su oratoria inflada, su ingenuo culto de la virtud, las consignas simplonas sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad!

Pero si somos condescendientes con la gente del pasado, tal vez pasemos algo por alto. La emoción popular de la fraternidad, el más extraño en la trinidad de valores revolucionarios, arrasó a París con el poderío de un huracán en 1792. A duras penas somos capaces de imaginar su fuerza porque vivimos en un mundo que está organizado de acuerdo con otros principios, como estabilidad laboral, sueldo neto, balances y quién le reporta a quién. Nos definimos como empleadores

o como empleados, como maestros o como estudiantes, como alguien ubicado en alguna parte en una red de roles cruzados. La Revolución en su momento más revolucionario trató de destruir tales distinciones. Realmente se propuso legislar la hermandad del hombre. Pudo no haber tenido más éxito que la cristianización del cristianismo, pero remodeló lo suficiente el paisaje social para alterar el rumbo de la historia.

¿Cómo podemos atrapar esos momentos de locura, de suspensión de la incredulidad, cuando cualquier cosa parecía posible y el mundo daba la impresión de ser una *tabula rasa*, limpiada por un estallido de emoción popular y lista para ser diseñada de nuevo? Tales momentos pasan rápidamente. La gente no puede vivir durante mucho tiempo en un estado de exaltación epistemológica. La ansiedad aparece: la necesidad de fijar las cosas, de establecer límites, de separar a “aristócratas” y patriotas. Las fronteras pronto se endurecen, y el paisaje asume de nuevo el aspecto de la inmutabilidad.

Hoy en día casi todos habitamos un mundo que no parece ser el mejor sino el único posible. La Revolución Francesa se ha perdido en un pasado casi imperceptible; su luz brillante quedó oscurecida por una distancia de doscientos años, tan lejos que nos cuesta trabajo creer en ella. Pues la Revolución desafía la credulidad. Parece increíble que todo un pueblo pudiera levantarse y transformar las condiciones de la existencia diaria. Hacer tal cosa es contradecir el corriente supuesto de trabajo según el cual la vida debe estar asentada en los patrones del mundo laboral cotidiano.

¿Nunca hemos experimentado algo que pudiera sacudir semejante convicción? Consideremos los asesinatos de John F. Kennedy, Robert Kennedy y Martin Luther King (hijo). Todos los que vivimos esos momentos recordamos con precisión dónde estábamos y qué hacíamos. De pronto hicimos un alto en nuestro camino y, de cara a la atrocidad del acontecimiento, nos sentimos unidos a todos los que nos rodeaban. Durante unos instantes dejamos de vernos a través de nuestros roles y nos percibimos a nosotros mismos como iguales, desnudados hasta el núcleo de nuestra común humanidad. Como los montañistas por encima del afán diario del mundo, pasamos del *vous* al *tu*.

Pienso que la Revolución Francesa fue una sucesión de ese tipo de acontecimientos, de acontecimientos tan terribles que sacudieron a la humanidad hasta la médula. A partir de la destrucción, crearon una nueva idea de lo posible: no sólo la redacción de constituciones o la

legislación de la libertad y la igualdad, sino el vivir bajo el más difícil de los valores revolucionarios, el de la hermandad del hombre.

Claro que la noción de fraternidad proviene de la misma Revolución más que de alguna forma elevada de sabiduría entre los historiadores, y pocos de ellos, por sabios que sean, afirmarían que los grandes acontecimientos ponen al descubierto cierto sustrato de la realidad que subyace a la historia. Yo sostendría lo opuesto: los grandes acontecimientos vuelven posible la reconstrucción social de la realidad, el reordenamiento de las-cosas-como-son, de manera que no se las vuelva a vivir como cosas dadas sino más bien como buscadas, según las convicciones sobre cómo deben ser las cosas.

El posibilismo en contra de lo dado de las cosas: tales fueron las fuerzas que se enfrentaron en Francia de 1789 a 1799. No porque otras fuerzas –incluyendo algo que podría llamarse “burguesía”– no estuvieran enfrentándose a algo conocido como “feudalismo”, mientras una buena parte de la propiedad cambiaba de manos y los pobres les sacaban un poco de pan a los ricos. Pero todos esos conflictos se predicaron sobre algo de una dimensión mayor que la suma de sus partes: la certeza de que la condición humana es maleable, no fija, y que la gente común y corriente puede hacer historia en lugar de padecerla.

Doscientos años de experimentación con mundos felices [*brave new world*] nos han vuelto escépticos ante la ingeniería social. En retrospectiva, se puede hacer ver el momento wordsworthiano como un prelude del totalitarismo. El poeta le aulló a una luna sangrienta. Ladró y la caravana pasó, una hilera de generaciones atadas entre sí como un grupo de presos encadenados rumbo al gulag.

Tal vez. Pero mucha percepción a posteriori puede alterar la visión de 1789 y de 1793-1794. Los revolucionarios franceses no eran estalinistas. Eran un conjunto variado de personas nada excepcionales en circunstancias excepcionales. Cuando las cosas se derrumbaban, respondieron a la imperiosa necesidad de darles sentido ordenando la sociedad según nuevos principios. Esos principios siguen siendo una denuncia de la tiranía y de la injusticia. ¿En qué consistió la Revolución Francesa? Libertad, igualdad, fraternidad.