

ALBERT MATHIEZ

Los orígenes
de los cultos
revolucionarios
(1789-1792)

Edición de Francisco Javier Ramón Solans
Prólogo de Pierre Serna



TABLA DE CONTENIDOS

Cuando la obra de Mathiez oculta... su obra maestra

Estudio preliminar

Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)

PRIMERA PARTE

La religión revolucionaria

SEGUNDA PARTE

¿Cómo se opera la ruptura entre la antigua y la nueva religión?

Capítulo primero. El movimiento anticlerical durante la Asamblea Constituyente

Capítulo segundo. El movimiento anticlerical durante la Asamblea Legislativa

Conclusión

Bibliografía

Índice onomástico



Albert Mathiez

ALBERT MATHIEZ
LOS ORÍGENES
DE LOS CULTOS REVOLUCIONARIOS
(1789-1792)



*Edición, traducción,
estudio preliminar y notas
de Francisco Javier Ramón Solans*

*Prólogo
de Pierre Serna*

MATHIEZ, Albert

Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792) / Albert Mathiez ; edición, traducción, estudio preliminar y notas de Francisco Javier Ramón Solans ; prólogo de Pierre Serna. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012

LXXI, 175 p. ; 21 cm. — (PUZClásicos ; 2. Textos)

Bibliografía: p. LXVII-LXXI, 157-163. — ISBN 978-84-15538-89-9

RAMÓN SOLANS, Francisco Javier

Francia–Historia–1789-1799 (Revolución)–Aspectos religiosos

291.3(44)«1789/99»

© Francisco Javier Ramón Solans y Pierre Serna

© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza

1.ª edición, 2012

Colección PUZClásicos/Textos

Diseño de colección: Jesús Cisneros y Fernando Lasheras

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>



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

Depósito legal: Z-2241-2012

CUANDO LA OBRA DE MATHIEZ OCULTA...
SU OBRA MAESTRA

EXISTEN DOS ALBERT MATHIEZ: uno anterior a 1917 y otro posterior a la Revolución de Octubre. Por razones estrechamente vinculadas a la historiografía francesa de la Revolución y a la historia de las revoluciones del siglo xx, solo el segundo Mathiez ha sido recordado. Así, el historiador del coste de la vida y del movimiento social *sans-culotte* y *cordelier*, el historiador de Robespierre contra Danton, el erudito del Terror, el justiciero contra la corrupción durante el gobierno de la Virtud, el severo juez de los termidorianos y su reacción, el infatigable narrador de la Revolución, el incansable cronista del periódico *L'Humanité*, órgano del partido comunista desde 1921, se construyó una reputación de irreductible defensor del Incorruptible, de irascible abogado del Terror y su Comité de Salud Pública, y de despreciar sin descanso a la República burguesa.

Con la Revolución de 1917, la historia del mundo y del siglo xx basculan hacia una historia que cosifica por primera vez la clave interpretativa del marxismo fundada en la lucha de clases. La toma de conciencia de los dirigentes del movimiento obrero debe conducir, en primer lugar, a la emancipación de la gran mayoría que compone la masa proletaria. Más tarde, en un segundo momento, al levantamiento revolucionario y al derrocamiento del mundo antiguo, paso previo a la llegada de una dictadura del proletariado, que a su vez prepararía el advenimiento de un Estado comunista. Antes de alcanzar el estadio de la revolución en marcha, el conocimiento de los procesos de dominación y su estudio en el pasado se convertía en algo esencial para comprender la marcha de la historia, profundamente estructurada por el determinismo de

la construcción de las relaciones sociales, basadas a su vez en las condiciones de producción que explican la infraestructura económica en una sociedad dada.

Albert Mathiez, pensador rebelde y libre donde los haya, adoptó los fundamentos comunistas de esta representación del mundo, sin verse sometido a las directrices de una línea partidista, aunque finalmente fuera estigmatizado por el poder estalinista. De ello hizo su política, que supo elevar al rango de combate, consolidándola gracias a una inmensa erudición y una infatigable labor en los Archivos Nacionales y en la Biblioteca Nacional. Fue un trabajador tenaz, un formidable defensor de su causa, en guerra perpetua contra los moderados, los ignorantes, los fingidos eruditos, el orden burgués y también contra la aplastante mayoría de sus colegas historiadores, con los que mantuvo tan pésima relación universitaria que —contrariamente a lo que creen numerosos historiadores— no pudo suceder en la Sorbona a Alphonse Aulard, jubilado en 1923, a pesar de que su dimensión científica se lo permitía. No pudo acceder «más que» a la suplencia de este puesto a partir de 1926, cuando el disciplinado alumno, Philippe Sagnac, después de suceder a su maestro, pasó a dirigir la casa francesa de El Cairo. Con la fogosidad que le caracterizaba y aquel arrebatado que le hacía temible a sus adversarios, impartió sus lecciones en la Sorbona hasta la extenuación aquella mañana de febrero de 1932 en que, en pleno anfiteatro, falló su corazón.

Mathiez se apagó a los 58 años, tal como había vivido, combatiendo por y con la Revolución francesa, abatido por una crisis cardíaca, soldado en primera línea de la batalla por los ideales de la revolución. Él mismo, hijo de un mesonero-cabaretero, encarnaba a las nuevas elites republicanas formadas en las escuelas de la patria, por la Escuela Normal Superior y la universidad republicana. Mathiez había vivido representándose a sí mismo como un historiador intransigente, implacable, riguroso hasta el exceso, erudito sin falla, autor de una obra inmensa que todavía hoy en día es revisitada. La obra que había compuesto tras 1917, pero sobre todo a partir de 1920, después de su adhesión al partido comunista constituía

una superposición, llamada a convertirse en un problema en el futuro, entre la Revolución francesa y la Revolución rusa.

¿Y el Mathiez anterior a 1917? ¿Quién era? ¿Quién lo recuerda todavía?¹ Este otro Mathiez esconde un Mathiez cuya lectura nos ofrece Francisco Javier Ramón de la manera más juiciosa y afortunada. Las páginas de Mathiez, soberbiamente introducidas por este joven historiador de la Universidad de Zaragoza, lo demuestran bien: la *obra* de Mathiez ha ocultado durante mucho tiempo la *obra maestra* de su juventud y de su primera madurez, y quizás de toda su vida: su trabajo sobre la religión, su tesis sobre la invención de los cultos republicanos, su primer gran estudio sobre la descristianización, sus trabajos sobre el culto a la Razón, sus investigaciones sobre la invención del Ser Supremo y sus todavía justas observaciones sobre la religión teofilantrópica. El historiador de lo religioso dispone con sus trabajos de un material excepcional para comprender la fulgurante intuición de la juventud de Mathiez. La religión y sus intereses políticos, ideológicos y sociales son seguramente tan importantes para comprender un mundo, una sociedad o un tiempo histórico como las condiciones económicas y sociales de organización de un espacio en un momento dado de su historia. Mathiez comenzaba de manera genial por el final de la demostración marxista: describía la superestructura ideológica, el hecho religioso como tejido social, como vínculo y cimiento de las sociedades, como fundamento de lo político, elementos que, según su modo de ver las cosas antes de 1917, resultaban ser elementos tan estructurantes de lo real como lo económico y lo social.

Y el joven Mathiez, para mí y como demuestra a su vez de manera notable Francisco Javier Ramón Solans en su introducción, tenía razón. El joven Mathiez, al defender su tesis sobre los orígenes de los cultos revolucionarios, mostraba una intuición fulminante a la hora de aplicar las hipótesis de la

1 James Friguglietti, *Albert Mathiez, historien révolutionnaire, 1874-1932*, París, Société des Études Robespierriennes, 1974.

sociología durkheimiana a una historia en vías de regeneración en aquel fin del siglo XIX y comienzos del XX.² El joven *normalien*, alumno de Alphonse Aulard, admirador de Jean Jaurès y de su historia socialista, exploraba una vía de una novedad y de una modernidad asombrosas en el campo de los estudios revolucionarios: cómo aplicar las reglas de la naciente sociología a la historia centenaria de la Revolución francesa, para darle un nuevo sentido y para transformarla literalmente en una sociodicea de lo político y de la religión, dos mundos refundidos en la invención de un nuevo régimen a partir de 1789. De manera fulgurante, Mathiez, único historiador de su generación en comprender verdaderamente lo que Durkheim aportaba al campo de las ciencias históricas, escribía la historia del asedio, por parte de la política reinventada tras 1789, de todo el espacio religioso, y cómo fue reconducido al campo de la estructura laica para «sacralizar» mejor aquella República naciente. (Cf. Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, París, Société Nouvelle de Librairie et d'édition, 1904; y Albert Mathiez, *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution Française*, París, F. Alcan, 1907).³

La política es religión. La religión es política. De esta fusión nace lo social, la racionalidad de su modo de funcionamiento y, más aún, la legitimidad de su proceso de reproducción. Ambos mundos, político y religioso, son construcciones que la ciencia sociológica, en aquel fin del siglo XIX y comienzos del XX, permite analizar no como una oposición estructurada en blancos y rojos, o partidarios de la república y sus oponentes anti- o contrarrevolucionarios, sino como una fusión que nadie percibió mejor que Mathiez al describir los fundamen-

2 Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Nicolas Offenstadt (dirs.), *Historiographies. Concepts et débats*, París, Gallimard, 2010, 2 vols.

3 Cf. Émile Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux», *Année sociologique* (1898), pp. 1-28; una huella de este diálogo, en Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Félix Alcan, 1912, p. 306.

tos religiosos del nuevo régimen y descifrar las raíces sagradas de la República. La emoción, la creencia, el compartir, la comunión y la fusión se convertían en objeto de historia que, lejos de pertenecer al mundo antiguo de la monarquía como esencia de la divinidad, representaban los pilares de un mundo revolucionado y nuevo. La fe política y su construcción entre 1789 y 1799 se imponían como útiles indispensables para la comprensión de la modernidad. La religión se volvía revolucionaria bajo la pluma de Mathiez. Refundada, refundida, la religión y los cultos revolucionarios y republicanos se encontraban en el centro de la invención de un mundo nuevo, en el origen mismo del proceso de estabilización del nuevo régimen: la República. (Cf. Albert Mathiez, *La Théophilantropie et le culte décadaire. Essai sur l'histoire religieuse de la révolution 1796-1801*, París, F. Alcan, 1904).

La revolución era un apocalipsis y los cultos inventados, el fundamento de una nueva religión para un nuevo mundo, la plataforma de una política que hacía de la razón, de la creencia en un Ser Supremo, el vínculo social de una sociedad regenerada, inventando el futuro. (Cf. Albert Mathiez, *La révolution et l'Église: études critiques et documentaires*, París, Armand Colin, 1910 ; y Albert Mathiez, «Robespierre et le culte de l'Être suprême», *Annales révolutionnaires*, 1910).

Pero ¿quién comprendió a Mathiez cuando sostuvo su tesis en la Sorbona en 1904, en pleno ambiente anticlerical, en la efervescencia del debate que preparaba la separación del Estado y las Iglesias, votada en 1905 pero largamente discutida anteriormente? Seguramente, no su tribunal de doctorado, durante una defensa muy tumultuosa en la que el joven Mathiez, colmado ya entonces de fogosidad, osó oponerse a sus lectores, visiblemente sobrepasados por la novedad de sus propuestas.⁴ Es posible que tampoco su maestro, el buen

4 James Friguglietti, «La querelle Mathiez-Aulard et les origines de la Société des études robespierristes», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 353 (2008), pp. 63-94.

burgués y radical-socialista Alphonse Aulard, que a diferencia de su alumno estaba imbuido por la vena militante anticlerical de los padres fundadores de la Tercera República, que rechazaban categóricamente la idea de una sacralidad de la política en nombre del fundamento racional, materialista e ilustrado de la República que un Danton debía encarnar en contra de Robespierre. El resto de jóvenes historiadores de su época no lo entendieron mejor, comenzando por el que se convertiría en su sucesor en los *Annales historiques de la Révolution française*, Georges Lefebvre, que nunca se aventuró en el terreno de lo religioso, aunque, cuando en 1932 publicó *El Gran Miedo*, reconoció la aportación de la sociología en la creación de la historia de las mentalidades y su contribución a la historia de las masas. En el campo de los estudios revolucionarios nadie comprendió realmente a Albert Mathiez y su tesis radicalmente nueva, una tesis que acababa de crear un paradigma historiográfico transformando el sentido de la revolución y la manera de escribirla.

Mathiez permanecía en solitario con este texto incandescente. Nadie se aventuraba a adentrarse en el espacio que acababa de abrir. Incluso él mismo, al no formar específicamente a sus alumnos en esta parte de su trabajo. ¿Fue un fenómeno generacional? ¿Se había adelantado a su tiempo? Pero, me atrevería a preguntar, ¿quién fue capaz de comprenderle después?... Bernard Plongeron situó en el centro de su trabajo la dimensión religiosa del gesto revolucionario. Michel Vovelle, al refundar la historia del hecho religioso en el siglo XVIII y repensar las condiciones de la descristianización, siguió un sendero escarpado por un camino diferente. Timothy Tackett se centró en las causas del cisma producido por la Constitución civil del clero. Ambos profundizaron explícitamente en el trabajo de Mathiez sobre los curas casados.

Afortunadamente, los trabajos de Francisco Javier Ramón Solans vienen a subsanar este déficit historiográfico. En lo sucesivo, la tesis del joven doctor se impondrá como un hito-testigo en esta rara corporación de historiadores que saben pensar lo religioso con la política, la política en la religión y la

religión que se oculta en la apariencia política. Desde mi punto de vista, más allá de los Pirineos, se dan las mejores condiciones posibles para pensar esta doble dimensión material y espiritual en un centro de investigación histórica como la Universidad de Zaragoza, una ciudad en la que se conoce la mezcla de géneros, la fusión explosiva de lo religioso y de lo político... Los descendientes «gabachos» de los soldados de la *Grande Armée* saben de lo que hablo... Y la memoria de 1809, reavivada recientemente, nos dice que seguramente no resulta azaroso que historiadores como Pedro Rújula y su alumno, Francisco Javier Ramón Solans, sean actores importantes en la renovación de los estudios sobre el hecho religioso y su impacto en las conmociones políticas de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

En un momento en el que en Francia el trabajo de mitificación de Mathiez con la edición hagiográfica de sus obras posteriores a 1917 es, sin gran distancia crítica y constructiva, la norma, el trabajo del historiador Francisco Javier Ramón Solans debe ser subrayado y considerado como lo que es: una notable iniciativa para dar a conocer al público español lo que es para mí un texto meteórico de la historiografía de la Revolución francesa que, por la amplitud de su reflexión, sobrepasa el simple marco de la historia de Francia para plantear los fundamentos de una ciencia nueva entre sociología e historia, nacida hace más de cien años pero que todavía permanece sin explorar.

En el fondo, Francisco Javier Ramón Solans lleva a cabo un auténtico trabajo de historiador al hacer justicia a Mathiez, quien probablemente fue el mayor responsable de su relativo olvido historiográfico. Es, en efecto, Mathiez el que finalmente cambia y se desvía para abordar de frente, es comprensible, los acontecimientos de 1917, transformándose de historiador-sociólogo de los fundamentos de las sociedades democráticas y republicanas en historiador comprometido con la causa socioeconómica de las revoluciones. Mathiez fue un gran historiador, pero podría haberse convertido en un historiador excepcional si hubiera conservado la potente inventiva, la

intuición genial, la fuerza imaginativa y la energía creativa que le guiaron cuando se concentró en las condiciones religiosas del nacimiento de la República...

Gracias al trabajo y a la traducción de Francisco Javier Ramón Solans, disponemos de una herramienta para estudiar y comprender esta parte oculta de la obra de Mathiez, seguramente la más potente intelectualmente hablando, aquella que piensa y nos permite ver una de las claves de la modernidad nunca bien comprendida: la historia de lo religioso y de lo político en los cimientos de las diferentes sociedades.

Aquí está la obra maestra de Mathiez. La buena introducción que la precede y su traducción al español permite hoy pensar en ella y apreciar la novedad de una tesis cuya lectura nos ofrece Francisco Javier Ramón Solans. Se impone que este valioso trabajo, tras ser tomado en consideración por los lectores españoles y recibir los elogios que merece, atraviese los Pirineos...

Pierre SERNA

Catedrático de Historia de la Revolución francesa
de Paris I Panthéon-Sorbonne
y director del Institut d'histoire
de la Révolution française

Orleans, diciembre de 2012

ESTUDIO PRELIMINAR

Francisco Javier Ramón Solans



*A mis padres,
por su comprensión, cariño y apoyo*

Il fut l'ardent historien d'une ardente histoire.¹
(Henri Delacroix)

La Révolution française, pour la comprendre il faut
l'aimer.²
(Alphonse Aulard)

Le lutteur terrassé s'affaissa dans sa chaire...³
(Lucien Febvre)

EL 25 DE FEBRERO DE 1932, el anfiteatro Michelet de la Sorbona quedó mudo. A las 15:30, se extinguía la voz intensa y combativa de Albert Mathiez, historiador jacobino, mientras impartía su curso anual sobre «la cuestión religiosa bajo la Revolución».⁴ Su repentina muerte a los 58 años causó un gran impacto en la comunidad historiográfica. Lucien Febvre le dedicaba un artículo a modo de homenaje póstumo en la joven y prometedor revista *Annales d'histoire, économie et sociale*. En él destacaba el papel tan importante que había desempeñado como fundador de la revista *Annales historiques de la Révolution française*, una «revista palanca» que «invita a tirar abajo los viejos tabiques en desuso, el cúmulo babilónico de prejuicios, de rutinas, de errores de concepción y de comprensión».⁵

Entre otros aspectos de su obra, destacaba su primera y efímera infidelidad a la historia puramente política para abordar el análisis del hecho religioso «bajo la influencia de la escuela sociológica de Durkheim» en un momento en el que «las posiciones de *l'Année sociologique* comenzaban a

1 «Fue el apasionado historiador de una historia apasionante». Frase del decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Sorbona. Citado por Troux (1932).

2 «La Revolución francesa, para comprenderla, hay que amarla». Citado en Vovelle (2002: 28).

3 «Aquel luchador abatido se desplomó en la tarima...». Febvre (1932: 573).

4 Troux (1935: 22).

5 Febvre (1932: 573).

afianzarse». ⁶ Lucien Febvre hacía referencia al libro que aquí traducimos, *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, tesis complementaria a *La teofílantrópía y el culto decadario*. Ambos trabajos fueron defendidos por Mathiez en una sesión conjunta en 1904. Paradójicamente, fue esta tesis secundaria, y no la principal, la que más revuelo causó al aplicar por primera vez a la historia el análisis sociológico.

Sorprendidos por su muerte, los historiadores de *Annales historiques de la Révolution française* tan solo tuvieron tiempo para incluir en el número de abril-mayo una esquila y una breve reseña biográfica elaborada por Georges Lefebvre, futuro catedrático de Historia de la Revolución francesa en la Sorbona, que marcaría la historiografía de las dos siguientes décadas y que curiosamente había nacido el mismo año que Albert Mathiez: 1874. ⁷ Con más sosiego, la siguiente entrega de esta revista fue un monográfico en honor de Albert Mathiez. En ese número se incluía el homenaje de varios profesores extranjeros como Louis Gottschalk (Universidad de Chicago) o Corrado Bargallo (Universidad de Nápoles); y de sus alumnos y colaboradores entre los que destacaría un joven Jacques Godechot, que había sido discípulo suyo en la Sorbona y en la École des Hautes Études.

En una reflexión más reposada, Georges Lefebvre, su sustituto en la dirección de la revista, coincidía con Febvre a la hora de destacar sus trabajos sobre historia religiosa de la Revolución francesa junto con aquellos dedicados a la recuperación de la figura de Robespierre y, sobre todo, con el intento pionero de elaborar una historia social de la Revolución:

Si los historiadores del futuro conceden un espacio cada vez más importante al estudio económico y social de la Revolución, si deciden mirar los acontecimientos desde abajo y no solamente desde arriba, lo que no es sino la condición misma de la historia social, Mathiez les aparecerá quizás como aquel que operó la transición entre Aulard y ellos mismos, como un historiador

6 Febvre (1932: 575).

7 Lefebvre (1932a).

ante todo político de la Revolución pero que ha tenido el gran mérito de darse cuenta que esta no se puede explicar sin buscar las raíces en la subestructura económica y social.⁸

La predicción del futuro catedrático de historia de la Revolución francesa en la Sorbona y primer director del Institut d'Histoire de la Révolution française no tardó en cumplirse. El papel de Mathiez como pionero de la historia social, así como precursor de la interpretación marxista de la Revolución fue el que a la postre perduró en los retratos historiográficos que se hicieron de este historiador jacobino. Sin restar importancia a su decisiva contribución en este sentido, esta imagen ha oscurecido otras facetas de su obra. Este sería el caso de *Los orígenes de los cultos revolucionarios* que, si bien no tendría un impacto directo, sí que anticiparía la evolución de la historiografía internacional en más de setenta años. Así, tanto por sus objetos de estudio como por su método nos encontramos con un trabajo de historia cultural de la política *avant-la-lettre*, anticipando el interés que despertaría el estudio de la ritualidad pública en la década de los setenta.

Realizada en un contexto de enfrentamiento entre la Historia y la Sociología, esta obra es una de las primeras y más claras apuestas por la interdisciplinariedad. Además, su aplicación de la definición sociológica del hecho religioso realizada por Émile Durkheim convierte a *Los orígenes de los cultos revolucionarios* en el primer trabajo histórico sobre religiones políticas, anticipando los estudios desarrollados muchos años después por sociólogos como Robert Bellah o historiadores como Emilio Gentile. Por todo ello, nuestra traducción no solo tiene como objetivo presentar al público hispanoparlante esta joya que había quedado perdida en las bibliotecas de ambos hemisferios, sino que también pretende desempolvarla y darle lustre, poniendo de relieve su posible contribución a los debates historiográficos actuales.

8 Lefebvre (1932b: 210). Jacques Godechot también estructuró la obra de Mathiez en estos tres ámbitos de investigación. Godechot (1974b: V-VI).

1.1. *Los años de juventud, «un temperamento provincial»*⁹

Il était, ou se croyait socialiste: ce qui vivait en lui, c'était l'esprit de 1793. Dans le petit groupe d'opinion avancée auquel il se rattachait, avec Péguy, alors socialiste convaincu, sa voix retentissait comme un écho des assemblées révolutionnaires, et nous l'appelions «le citoyen».¹⁰

(Paul Mantoux)

Albert-Xavier-Émile Mathiez nació el 10 de enero de 1874 en La-Fouille-des-Oreilles en el municipio de La Bruyère (Haute-Saône). Su infancia no fue fácil. Las rentas de la pequeña explotación agrícola familiar apenas eran suficientes para subsistir. A estos problemas económicos pronto se añadirían los familiares. Según cuenta James Friguglietti, autor de la más completa biografía de Mathiez, su padre, Constant, tenía problemas con el alcohol y maltrataba con frecuencia a su madre, Adélaïde. En el otoño de 1888, la situación se hizo insostenible y Adélaïde abandonó a su marido, refugiándose con la hermana pequeña de Mathiez en un pueblo vecino.

⁹ Febvre (1932: 574) lo describe exactamente como «uno de esos temperamentos provinciales».

¹⁰ «Era o se creía socialista: en él habitaba el espíritu de 1793. En el pequeño grupo de opinión avanzada al que se vinculaba, con Péguy, entonces socialista convencido, su voz resonaba como un eco de las asambleas revolucionarias y nosotros le llamábamos *el ciudadano*». Citado en Godechot (1974a: 288).

Tras obtener el divorcio en febrero de 1891, madre e hija se fueron a Estados Unidos, quedando el joven Albert bajo la custodia de su padre.¹¹

Afortunadamente para Albert Mathiez, sus éxitos escolares le permitieron obtener una beca en el liceo de Vesoul, a unos 30 kilómetros de su casa, escapando del opresor ambiente paterno. Muy pronto su capacidad intelectual impresionó a un inspector de educación que prolongó y transfirió su beca al instituto Lakanal de Sceaux en las inmediaciones de París. Allí comenzó la *Khâgne* o clases preparatorias para la École Normale Supérieure, en las que conoció al germanista Albert Levy y al poeta Charles Péguy.

Tras aprobar el examen de acceso y pasar por un periodo de formación militar, en 1894, los tres amigos se reencontraron en este prestigioso centro de la calle Ulm, formando el grupo de inspiración socialista *Utopie*.¹² Como señala Furet, «el socialismo de Mathiez no es fácil de definir porque es más instintivo que doctrinal».¹³ Estos jóvenes *normaliens* estaban más cerca ideológicamente de Michelet o del espíritu de 1848. Para ellos, el socialismo representaba la reivindicación de la identidad colectiva de unos «intelectuales que acaban de abandonar el mundo del pueblo como consecuencia de un doloroso desarraigo social geográfico y cultural» en la capital.¹⁴ En realidad, al igual que ocurriría con las religiones revolucionarias que estudia el propio Mathiez,

la opción socialista es a la vez una ruptura (porque acelera el proceso de laicización) y una continuidad (porque reemplaza con una nueva fe la pérdida de referencias). Traduce también la necesidad de dar un contenido positivo al vacío de la laici-

11 Para sus años de juventud véase la espléndida biografía de Mathiez realizada por Friguglietti (1974: 9-34).

12 Sirinelli (1994: 348-351).

13 Furet (1992: 126).

14 Charle (1998: 242). Este grupo estaba lejos de ser representativo de los alumnos de la Escuela Normal Superior que no se inclinan tanto a la izquierda como harán más tarde. Albertini (1994: 49) e Israël y Mochon (1994: 192).

dad oficial en la que la mayor parte han crecido (todos vienen de la enseñanza pública y su educación religiosa, salvo una o dos excepciones, no ha ido apenas más allá de una convención social), ver, para los más exaltados de entre ellos, de fundar una nueva religión de la Humanidad.¹⁵

Durante estos años de formación, Albert Mathiez pudo disfrutar de una de las épocas doradas de la École Normale Supérieure. Insatisfechos con la enseñanza superior en Francia y siguiendo el modelo alemán, que se postulaba como ejemplar tras la derrota de Sedán (1870), una generación de antiguos *normaliens* encabezada por Ernest Lavisse y Gabriel Monod fueron tomando posiciones en la escuela, toda vez que sus excompañeros Jules Ferry y Alfred Rambaud llegaban a la jefatura del Gobierno y el Ministerio de Instrucción Pública, respectivamente.¹⁶

Así, Mathiez pudo saborear los primeros frutos de dicho proceso de profesionalización de la Historia: la aparición de seminarios y revistas, la creación de catedráticos y profesores, las preocupaciones metodológicas de un Charles Seignobos o un Charles-Victor Langlois, etc. Entre sus profesores podríamos destacar al geógrafo Vidal de la Blanche, el modernista Émile Bourgeois o el padre de la escuela historiográfica metódica Gabriel Monod.¹⁷ Este último desempeñó un papel capital en la formación de Mathiez, ya que dirigió su memoria para la obtención del diploma de la Escuela Normal Superior. Este primer trabajo de investigación de Mathiez versaría sobre las jornadas de octubre de 1789 y, gracias a Monod, sería publicado en la prestigiosa *Revue historique* de la que era cofundador.¹⁸

15 Charle (1998: 248).

16 Rioux y Viallaneix (1994: 293-320).

17 Una descripción de la historiografía francesa de finales de siglo y de la importancia de Gabriel Monod en Peiró (2010: 347 y ss.).

18 Para una completa bibliografía de Albert Mathiez, que hace referencia a sus 26 libros, 7 opúsculos, 474 artículos y 600 reseñas, véase Caillet-Bois (1932).

En el verano de 1896, el joven Albert Mathiez perdió un ojo en unas prácticas militares, razón por la cual siempre llevaría sus características gafas ahumadas. Era su tercer y último curso en la Escuela Normal Superior, el año de preparación de la agregación (oposición a cátedra de instituto). Tras aprobarla brillantemente en agosto de 1897, consiguió una beca de estudios para la Facultad de Letras de la Universidad de Lyon durante el curso 1897-1898, y al año siguiente trabajó en los liceos de Ampère, Cahors y Montauban.¹⁹ En pleno estallido del polémico *affaire* Dreyfuss, Mathiez firmó a favor de la liberación del capitán de origen judío acusado de traición, manteniendo una violenta polémica con un profesor católico y *antifreydusard* que le llevó a ser trasladado al liceo de Rochefort.

En 1900, su compañero en la Escuela Normal Superior e historiador económico de la Revolución industrial británica, Paul Mantoux, renunció a una beca en la Fundación Thiers para investigar en Inglaterra y medió para que se la dieran a Mathiez. Aunque tras terminar sus estudios e inspirado por Vidal la Blanche, su intención era estudiar la geografía catalana, finalmente Albert Mathiez se decantó por la Revolución francesa y contactó con Alphonse Aulard para que dirigiera su tesis.²⁰

El que fuera titular de la primera cátedra de Historia de la Revolución francesa en la Sorbona lo aceptó bajo su dirección y probablemente lo orientó hacia el estudio del culto decenario y la teofantropía con el fin de completar el estudio que acababa de publicar en 1892 sobre el culto a la Razón y al Ser Supremo. Por encima de estas razones, en su elección de tema debió pesar mucho el contexto de «guerra cultural» entre las dos Francias y el claro compromiso de Albert Mathiez con la laicidad.²¹ Desde los años ochenta, se habían librado diversos

19 Para estos años ver Friguglietti (1974: 35-69).

20 Una breve biografía de Alphonse Aulard en Gérard (2004).

21 Para la idea de «guerra cultural» y enfrentamiento entre las dos Francias ver McMillan (2003).

combates, fundamentalmente en torno a la laicización de la enseñanza, que culminarían en la ley de 1904 que prohibía a las congregaciones religiosas enseñar y, sobre todo, en la separación Iglesia-Estado de 1905.

En cierto sentido, podríamos considerar la obra de Mathiez, ya desde sus principios, como una historia-problema *avant-la-lettre*. Así, eran sus preocupaciones presentes las que guiarían sus preguntas sobre el pasado. Para Jacques Godechot, Mathiez «proyectaba sin cesar la historia de la Revolución sobre los acontecimientos que vivía, y por un movimiento dialéctico juzgaba la Revolución según el presente en el que estaba inmerso».²² Sin embargo, en ocasiones esta forma interrogativa de hacer historia provocaba que se trasladaran combates presentes al pasado. Como veremos después, Mathiez llevará su enfrentamiento con Aulard al pasado, confrontando a su héroe, Robespierre, con el de su maestro, Danton.

En cualquier caso, el papel de Aulard fue clave en la formación de este joven historiador, abriéndole además las puertas de la revista *La Révolution française* y de la Société de l'histoire de la Révolution que él mismo había fundado. En 1901, Mathiez decide aceptar un puesto de profesor en el liceo de Châteauroux y rechazar su beca en la Fundación Thiers, ya que esta institución no acepta a investigadores casados y Mathiez iba a contraer nupcias con Marguerite Boudot.²³ Al año siguiente sería destinado a Caen donde mantuvo una actividad muy destacada en lo político a través del movimiento sindicalista de profesores.

Entre tanto, Albert Mathiez ya tenía preparada la tesis que defendería el 23 de marzo de 1904 en un tribunal presidido por el decano Croiset y en el que estaban su director, Ernest Denis, Henry Michel, Alfred Rambaud y Charles Seignobos.

22 Godechot (1974b: VIII).

23 Tras un conflictivo matrimonio y cuatro niños, Marguerite obtendría finalmente el divorcio en 1912. Mathiez volvería a casarse con Madelein Perreau, pero desafortunadamente su mujer falleció el 21 de julio de 1927.

La aplicación de la sociología, así como la originalidad de la propuesta generaron algunas resistencias entre los miembros del tribunal que, como Ernest Denis, creyeron que era excesivo «atribuir un carácter religioso a casi todos los actos colectivos de los franceses entre 1789 y 1792».²⁴ Por su parte, a pesar de las críticas que recibía en su trabajo, Alphonse Aulard reconocía que era una muy «buena tesis» y que en algunas páginas era «un modelo de exposición histórica».²⁵ Estas diferencias no fueron óbice para que el tribunal acordara unánimemente el sobresaliente cum laude.²⁶ Al éxito de su tesis, Albert Mathiez pronto añadió la felicidad de regresar a París para ser profesor en el liceo Voltaire en 1906.

1.2. *La querella Mathiez-Aulard: el combate de Robespierre contra Danton*

Mucho se ha especulado sobre las razones que llevaron al agrio enfrentamiento entre el discípulo y su maestro. En primer lugar, habría que señalar que «esta querella fue de hecho unilateral. Aulard nunca se dignó a contestar».²⁷ En segundo lugar, cabría destacar que las desavenencias de Mathiez con su director de tesis se fundan en razones políticas e históricas entrelazadas. Además, estaba el legendario carácter apasionado, casi colérico, de Mathiez al que se hace referencia prácticamente en todos sus retratos biográficos.

El enfrentamiento entre sus dos héroes, Danton y Robespierre, era el trasunto de un conflicto generacional entre el populismo elitista de los radicales y las ensoñaciones socialistas, entre el anciano combatiente por la III República y el joven que, tras la victoria de los radicales en 1902 y 1906, quedó decepcionado por la ausencia de reformas socia-

24 Citado en Friguglietti (1974: 57).

25 Citada en Troux (1935: 14).

26 Troux (1932: 8-9).

27 Friguglietti (1974: 72). Para esta querella véase también Friguglietti (2008) y Godechot (1974a: 297-298).

les.²⁸ A pesar de las discrepancias, hasta esa decepción ambos habían compartido trincheras, defendiendo a Dreyfuss y la separación de la Iglesia-Estado operada en 1905. Como señala Furet, Mathiez

No solamente tiene unas titulaciones superiores a las de su maestro, sino que ha recibido una formación mejor, en cualquier caso más canónica, en historia «positiva»; y además ha leído y quedado impresionado por Durkheim. Todo esto, que enraíza en la distancia que separa estas dos generaciones, toma también la forma de una oposición política: Aulard es radical, y Mathiez socialista.²⁹

Probablemente fuera la *Historia socialista de la Revolución francesa* (1901-1904) de Jean Jaurès la que sentara las bases de dicho enfrentamiento. Aunque ambos testimoniaran una misma admiración por su obra, Mathiez sería el que a la postre se vería más influenciado por su trabajo. Para la generación de Aulard, más inspirada por Comte y Michelet, «la narración de la revolución será nacional y dantonista, romántica y positivista».³⁰ Así, frente a la *Historia política de la Revolución francesa* (1901) de Aulard, Jaurès ponía el énfasis en los problemas socioeconómicos y destacaba la importancia de la figura de Robespierre.³¹ Para Albert Soboul, la obra de Jaurès es el «punto de llegada» de la tradición historiográfica de interpretación social clásica de la Revolución a la vez que, como señala Mathiez, es «el punto de salida de estudios tan fecundos como variados».³² Aunque la investigación de Mathiez quedaría marcada por ambos aspectos, no terminaría de desarrollar este análisis social hasta después de la Primera Guerra Mundial.

28 Lefebvre (1932b: 198-199).

29 Furet (1992: 126).

30 López Alcañiz (2006: 118).

31 Friguglietti (1974: 63-65 y 76-77); Soboul (1979) y una carta de Mathiez publicada *post mortem*, Gottschalk (1932: 219).

32 Soboul (1979: 447) y Mathiez (1904: 491).

Así, hasta 1914, Albert Mathiez se concentra en la vindicación de la denostada figura de Robespierre, enfrentándose con su antiguo maestro. La historiografía de la Revolución francesa quedaría fracturada durante una generación, hasta la fundación en 1937 del Institut d'Histoire de la Révolution française por Georges Lefebvre. Mathiez dio el primer paso en esta ruptura institucional al asumir la presidencia de la Société des Études Robespierristes, que había fundado en 1907 el erudito Charles Vellay. De esta manera, quedarían, por un lado, Aulard y la revista *La Révolution française* y, por el otro, Mathiez y la revista *Annales révolutionnaires*, germen de la futura *Annales historiques de la Révolution française*.

Sin embargo, esta dualidad todavía no se había traducido en un enfrentamiento abierto. Este se produjo en la sesión de marzo de 1908 de la Société d'Histoire Moderne. En aquella reunión, Albert Mathiez pidió que se hicieran públicas las subvenciones distribuidas a los miembros de la asociación por las diferentes publicaciones ya que, aunque no lo dijera abiertamente, sospechaba de Pierre Caron, redactor de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. En aquella misma sesión, Caron presentó un informe muy crítico de las obras completas de Saint-Just que acababa de publicar Charles Vellay, acusándole de copiar fragmentos del *Recueil des Actes du Comité de salut public* de Aulard.³³

Considerando que detrás del ataque a su compañero estaba la mano de su maestro, Mathiez realizó una dura crítica de la obra de Aulard, *Taine: historien de la Révolution française* (1907) toda vez que Vellay cuestionaba la cientificidad de su compilación de las actas del Comité de Salud Pública. Mathiez, que ya había publicado una elogiosa reseña del libro, realizaba ahora una dura crítica, en la que señalaba que Aulard no estaba «tan lejos de las concepciones políticas de Taine como podríamos creer [...] Es casi tan

33 Friguglietti (1974: 83 y ss.).

antisocialista como Taine. El gran crimen de Robespierre, de Billaud y de Saint-Just, el crimen que causa su pedantismo, es que han expuesto unas miras cuasi socialistas». ³⁴ En su única respuesta, Aulard se mostraba irónico, señalando que el que había escrito dicha reseña debía ser un sosias, ya que el verdadero Mathiez no había hecho sino elogiarle. En el siguiente número de *Annales révolutionnaires*, el otrora admirado alumno respondía criticando su *Historia política de la Revolución francesa* y diciendo que todos aquellos elogios los había hecho «por encargo». ³⁵ La ruptura estaba consumada. Los costes para la joven Société des Études Robespierriéristes serían muy grandes, ya que este estado de sitio haría que surgieran muchas tensiones y que abandonaran el barco miembros tan destacados como Charles Vellay, quien fundaría su propia revista *Revue historique de la Révolution française*.

Mathiez era presidente de una asociación, tenía una revista propia y había conquistado una celosa independencia a costa de enfrentarse con su maestro. Sin embargo, todavía le faltaba dar el salto a la enseñanza superior para consolidarse como un referente de la historiografía francesa. Aunque seguiría hasta 1911 en el liceo Voltaire, en febrero de 1908 consiguió un puesto de profesor asociado, para luego pasar en 1909 a Nancy donde reemplazó a Philippe Sagnac, y finalmente, obtener el puesto de titular de la Universidad de Besançon.

Entre tanto, la aparición de las primeras obras de Mathiez le fueron consolidando como un autor de obligada referencia para aquellos que quisieran abordar la Revolución francesa. Normalmente, solía publicar los resultados de sus investigaciones en artículos de revista que más tarde compilaba en un libro. En ellos, aunque concede una especial importancia a los aspectos religiosos de la Revolución,

34 Citado en Friguglietti (1974: 86).

35 Citado en Friguglietti (1974: 87)

podemos apreciar su creciente interés en la figura de su héroe, Robespierre.³⁶

De hecho, los primeros artículos sobre el «Incorruptible» están íntimamente relacionados con aspectos de su política religiosa. Especialmente polémico fue su ataque a la tesis de Aulard por la que Robespierre se había opuesto a la descristianización por sus creencias católicas. Mathiez demostraba que en realidad Robespierre era un deísta que tenía muy en cuenta las sensibilidades del pueblo, y que por ello posponía la consecución de su proyecto laico. De hecho, él no se oponía a los principios de la descristianización, sino más bien a la forma y el momento en el que se estaba realizando, ya que podía alimentar la insurrección contrarrevolucionaria.³⁷ También destacaría su aportación al estudio del misticismo cristiano revolucionario principalmente a través del caso de Catherine Théot que veía en Robespierre un nuevo mesías.³⁸ Finalmente, aborda en un artículo aparecido en 1910 en los *Annales révolutionnaires* el papel de Robespierre en la instalación del culto al Ser Supremo como un intento deísta de ofrecer al pueblo un sustitutivo de la religión tradicional.³⁹ A excepción de aquellos artículos que analizan su política religiosa, la obra de Mathiez sobre Robespierre es quizás la más problemática, ya que en ocasiones adquiere tonalidades hagiográficas.⁴⁰

36 Durante aquellos años, la única excepción a sus trabajos sobre la historia religiosa de la Revolución y sobre la figura de Robespierre es un pequeño opúsculo dedicado a la cuestión social resultado de la publicación de la conferencia dada en la Federación de Cámara de Trabajo de Caen el 7 de diciembre de 1904, Mathiez (1905). Este texto, muy influenciado por Jaurès y una lectura de la Revolución en clave de lucha de clases, constituye la apertura de una vía de análisis social que Mathiez explorará una década más tarde.

37 Mathiez (1910).

38 En este texto demuestra cómo el caso de la profetisa Théot no tuvo nada que ver con Robespierre y fue más bien una maniobra de sus enemigos para atacar al «Incorruptible». Mathiez (1907).

39 Recogido en Mathiez (1926).

40 Furet va más allá y señala que en esta obra se mezcla «una ingenuidad moralizante» y un «fanatismo partidista». Furet (1992: 130).

En 1911, publicaría su última obra de historia religiosa de la Revolución, *Roma y el clero francés durante la Constituyente*, en la que mostraba cómo la Constitución civil del clero estaba inspirada por un espíritu de reforma de la Iglesia y cómo su condena papal se vio retrasada por los intereses que tenía Pío VI en Aviñón.⁴¹ Ese mismo año, con motivo de la aparición de una serie de escándalos políticos, Mathiez comenzaría a impartir un curso titulado «La corrupción parlamentaria durante el Terror» en la que otra vez volvía al pasado para librar batallas presentes y equiparar los fraudes producidos por Danton con los del Gobierno radical.

En 1913, al poco de emprender estas investigaciones sobre la corrupción, estallaba un escándalo en la prensa que acabaría por salpicar a Aulard. *Le Matin* publicaba un anónimo que decía que el director de los Archivos Nacionales, Charles-Victor Langlois, había destruido unos fondos muy importantes. Al poco tiempo, Aulard se sumaba al ataque, la polémica crecía, el director no hablaba y, finalmente, el ministro de Instrucción Pública salió a declarar que ningún documento había sido eliminado, tan solo unos boletines escolares sin importancia. El propio Langlois, que hasta el momento había permanecido en silencio, escribió un duro artículo contra Aulard en el que le acusaba de mutilar documentos durante su preparación de las *Actas del Comité de salud pública*. Aunque, finalmente, las culpas recayeron sobre sus ayudantes, especialmente en el fallecido Kuscinski, la imagen de Aulard quedó muy deteriorada. Mathiez salió a la palestra para atacar a su antiguo maestro toda vez que escribía a Langlois una carta en la que señalaba cómo:

Aulard ignora lo que es la ciencia [...]. La ciencia no se presenta ante él más que en la forma de presidencias, condecoraciones, comisiones, etc. Al tener la mano en el grifo de los favores, se cree invencible. Califica de contra-revolucionarios a todos aquellos que le atacan y con eso le basta.⁴²

41 Mathiez (1911)

42 Citado en Friguglietti (1974: 105).

1.3. *La Primera Guerra Mundial. Del patriotismo a la Revolución*

En vísperas de la guerra, Mathiez, al igual que otros intelectuales de izquierda, había mostrado un claro compromiso con el internacionalismo y el pacifismo. De hecho, fue uno de los firmantes en febrero de 1914 del manifiesto a favor del desarme titulado *La Paz armada y el problema de Alsacia en las nuevas generaciones francesas*. Sin embargo, con el estallido del conflicto, Mathiez se dejó llevar por ese entusiasmo patriótico y bélico. Como señalara Stefan Zweig, la distancia de la población con la última conflagración europea, la francoprusiana de 1870, había convertido la guerra «en algo heroico y romántico».⁴³

Así, a pesar del asesinato de su admirado Jean Jaurès por su compromiso pacifista a manos de un estudiante nacionalista y ultraderechista, Raoul Villain, el 31 de julio de 1914, Albert Mathiez, al igual que otros internacionalistas de izquierda, se adhirió a la «unión sagrada» contra Alemania instigada por el presidente conservador Raymond Poincaré.⁴⁴ De hecho, en noviembre incluso intentó entrar en el ejército, pero no pudo debido al ojo que había perdido en las prácticas militares de su adolescencia. En sus primeros artículos sobre la guerra, «Mathiez atacaba al enemigo con cólera, condenando el militarismo, el despotismo y la barbarie alemana».⁴⁵

Otra vez, sus preocupaciones presentes condicionaban sus investigaciones. En este contexto bélico, Mathiez realizó diversos trabajos sobre el éxito de los ejércitos revolucionarios,

43 Zweig (2002: 289).

44 «Unión sagrada» fue el nombre que se dio al movimiento de las diferentes fuerzas religiosas y políticas francesas contra Alemania. Este nombre proviene del discurso del presidente de la República, Raymond Poincaré, el 4 de agosto de 1914, en el que invitaba a todos los franceses a superar sus diferencias «en una misma indignación contra el agresor y en una misma fe patriótica». Lapierre y Levillain (1992: 116-122).

45 Friguglietti (1974: 112, para su actitud durante la guerra véanse las pp. 109-141).

incluidos en *La Victoria del año II* (1916), su archienemigo *Danton y la paz* (1919) y los problemas económicos y sociales, que posteriormente recogería en *La vida cara y el movimiento social durante el Terror* (1927). En este último libro muestra cómo la inflación de 1793, la guerra y las reivindicaciones del pueblo llevaron a los jacobinos, que mantenían posturas liberales, a adoptar medidas de control de los abastecimientos y precios que culminarían en la ley del *maximum* general.

Esta obra supone un hito en la interpretación social de la Revolución y conecta con el temprano interés de Mathiez en la obra de Jaurès que habíamos podido apreciar en *La cuestión social durante la Revolución* (1905) y que ahora germinaba en todo su esplendor. No obstante, como señala Soboul, aunque haga referencia a la lucha de clases y los problemas socioeconómicos, esta obra de Mathiez continúa manteniendo fundamentalmente un enfoque desde arriba y no desde las masas populares. Mathiez, fuertemente inspirado por el socialismo y una interpretación social de la Revolución, nunca fue en el verdadero sentido del término un historiador marxista.⁴⁶ Paradójicamente, en este sentido Furet se muestra mucho más benévolo con este «primer estudio sistemático de las clases populares (sobre todo parisinas), desde el punto de vista de su presión en los sucesivos gobiernos de la Revolución», y señala que esta obra tuvo la «virtud de orientar la historia de la Revolución hacia la Historia social, algo sobre lo que ya había llamado la atención Jaurès a comienzos de siglo».⁴⁷

Poco a poco, Mathiez fue abandonando su entusiasmo inicial por la guerra para adoptar una posición crítica con el gabinete conservador de Poincaré. Entre tanto, las noticias de la caída del régimen zarista en marzo de 1917 fueron muy favorablemente acogidas por Mathiez que no tardó en ver similitudes con la Revolución francesa. La decisión de Lenin de firmar el tratado unilateral de paz con Alemania en Brest-

46 Soboul (1979: 450 y ss.) y Friguglietti (1974: 120-123 y 218).

47 Furet (1992: 130-131).

Litovsk enfría momentáneamente el entusiasmo del historiador jacobino que veía como aquella decisión podía afectar a la victoria francesa.⁴⁸

No obstante, una vez terminada la guerra, el triunfo en Francia del bloque nacional de derechas en 1919 reaviva su compromiso con la izquierda y sus simpatías hacia el comunismo, en cuyo partido se inscribe. Asimismo, se muestra favorable a la adhesión de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO) a la III Internacional. Es entonces cuando realiza su célebre comparación de Lenin con Robespierre y la Revolución rusa con la francesa,

El Jacobinismo al igual que el Bolchevismo son dos dictaduras, nacidas de la guerra civil y de la guerra extranjera, dos dictaduras de clase, operando por los mismos medios, el terror, las requisas y los impuestos, y en última instancia ambas tienen un objetivo parecido, la transformación de la sociedad, y no solamente de la sociedad rusa o francesa sino de la sociedad universal.⁴⁹

Sin embargo, como señalara recientemente Jean-Clément Martin al hablar de las revoluciones árabes de 2011, «remitirse a 1789 desorienta más de lo que nos aclara». Así, más que comparaciones directas, hay que buscar vinculaciones complejas. Si no, se corre el riesgo de «sufrir nuevas decepciones cuando el futuro haya, una vez más, desmentido las esperanzas de un pasado mal comprendido».⁵⁰

Durante estos años, Albert Mathiez acomete la reedición en *L'Humanité* de los cuatro volúmenes corregidos de la *Historia socialista de la Revolución francesa* de Jean Jaurès que aparecerían entre 1922 y 1924. Entre tanto, su carrera académica había continuado exitosamente. En el otoño de 1919

48 Friguglietti (1974: 135 y ss.).

49 Mathiez (1920: 3-4). Para el periodo comunista de Mathiez véase Friguglietti (1974: 163 y ss.).

50 Martin (2011).

había sido nombrado profesor de Historia Moderna de la Universidad de Dijon. En 1922, su viejo maestro se jubila y queda libre la cátedra de Historia de la Revolución francesa en la Sorbona. Mathiez mueve sus contactos y se postula al cargo, pero, finalmente, Philippe Sagnac, profesor de la Universidad de Lille, es elegido sustituto de Aulard. En estos años, Mathiez vuelve otra vez a la carga, publicando una colección de documentos titulada *Un proceso de corrupción durante el Terror. El affaire de la Compañía de Indias* (1920) en el que se observa la corrupción de Danton; y nuevamente realiza un homenaje al «Incorruptible» en *Robespierre terrorista* (1921).

1.4. *Los años finales. El desencanto comunista y el ascenso a la Sorbona*

En 1922, se muestra cada vez más irritado con la excesiva dependencia del Partido Comunista francés de Moscú. Precisamente, cuando la Sección Francesa de la Internacional Comunista, por orden de la Internacional, comienza a expulsar y depurar a todos aquellos «sospechosos de burgueses», Mathiez, junto con otros intelectuales, decide abandonar el partido, regresando a posiciones cercanas a la SFIO.

No obstante, y a pesar de su ruptura, todavía mantenía alguna simpatía hacía el régimen soviético, especialmente a los escritos históricos de Trotsky, y a los historiadores rusos. De hecho, tanto Mathiez como la Sociedad de Estudios Robespieristas entablaron diversos contactos con la historiografía soviética. En 1927, fue elegido miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de la URSS. Sin embargo, también estas relaciones se acabaron deteriorando a raíz de una polémica que tuvo con uno de sus historiadores, Bouche-makine, y, sobre todo, a partir del encarcelamiento de Tarle y la ejecución de cuarenta y ocho intelectuales rusos en septiembre de 1930. De esta manera, el idilio de Mathiez con el comunismo soviético terminaba de una manera abrupta. En 1931, señalaba que «en la Rusia de Stalin, no hay sitio para

una ciencia libre y desinteresada, para una ciencia a secas. La historia en particular no es más que una rama de la propaganda». ⁵¹

A la postre, esta confusa y breve experiencia comunista de Mathiez le serviría a Furet en su *Diccionario crítico de la Revolución francesa* (1992) para estigmatizar toda su obra como historiador, «abandonó el partido sin romper con el esquema intelectual que le había llevado a él». ⁵² Poco le importa si los rasgos esenciales de su obra ya estuvieran planteados antes de 1917, ni tampoco la actitud crítica que adoptó con el régimen de Stalin tras abandonar el partido por sus prácticas dictatoriales. En este sentido, no resulta ocioso establecer algunas líneas de comparación entre los dos historiadores: ambos comparten una violenta irrupción en la historiografía del momento, un tono agresivo, un compromiso con el partido comunista y una conflictiva salida del mismo. Quizás este reflejo autobiográfico influyera a Furet en sus consideraciones críticas sobre la obra de Mathiez. En cualquier caso, este había trazado una línea maniquea, anatematizando prácticamente a toda la historia académica sobre la Revolución francesa. Así, a pesar de los logros del historiador jacobino, para Furet, «la debilidad intelectual así como la proyección política de la obra de Mathiez provienen de esta economía general de la interpretación». ⁵³

Además de por su compromiso político, estos años están marcados por el definitivo aunque interino ascenso de Mathiez a la cúspide del sistema universitario francés. En 1925, Philippe Sagnac, catedrático de Historia de la Revolución francesa, aceptó un puesto temporal de profesor en la Universidad de El Cairo, siendo Mathiez nombrado suplente durante toda su ausencia. ⁵⁴ A pesar de la vuelta del titular en

51 Para su desencanto con el comunismo véase Friguglietti (1974: 178-182 y 210-217, para la cita la p. 214) y Bosc y Gauthier (2010: 7-52).

52 Furet (1992: 128).

53 Furet (1992: 129).

54 Charle (1986: 152-154).

el otoño de 1929, Mathiez continuó como sustituto toda vez que mantenía su puesto en Dijon. En 1928, firma también un contrato de suplente, que renovará cada año hasta su muerte en 1932, con la prestigiosa École Pratique des Hautes Études. Aunque de manera interina, Mathiez conseguía finalmente ascender a la cima del sistema universitario francés. Con la muerte de Aulard en 1928, quedaba como el principal especialista en la Revolución. Además, Mathiez gozaba de un gran prestigio internacional como prueban sus numerosos contactos con profesores de Estados Unidos o las conferencias que impartió en la Universidad de Buenos Aires en el verano de 1929 y en la Universidad de Leipzig en 1930.

En esta época termina el que sería uno de sus libros más célebres, su síntesis en tres volúmenes de la *Revolución francesa* (1922, 1924 y 1927). Esta obra divulgativa tenía la virtud añadida de ofrecer al gran público los resultados de las investigaciones realizadas durante los últimos años. Además, Mathiez ofrecía interpretaciones tan sugerentes como la de que en lugar de una revolución había habido cuatro diferentes (la noble, 1787-1788; la burguesa, 1789; y dos populares, 10 de agosto de 1792 y 2 de junio de 1793). Los tres tomos abarcarían el periodo 1787-1795, concediendo especial importancia a los enfrentamientos entre la Gironda y la Montaña y el ascenso de esta última al poder. Su libro *La Reacción termidoriana* (1929) actuaría como una especie de epílogo de esta síntesis. Además, en este periodo publicó también dos compilaciones de sus principales artículos sobre su héroe y su némesis, *Entorno a Robespierre* (1925) y *En torno a Danton* (1926).

2
LOS ORÍGENES
DE LOS CULTOS REVOLUCIONARIOS

2.1. *El contexto historiográfico de la obra
y su primera recepción*

En aquel interesante *fin-de-siècle* francés en el que se fraguó la tesis de Mathiez, la Historia se encontraba, como magistralmente señaló Juan José Carreras, «triumfante y acosada». Triunfante, porque la «historia culminó el siglo configurada como la comunidad científica profesionalizada de la más vieja de las ciencias sociales», pero también acosada porque las jóvenes ciencias, especialmente la Sociología, no solo se resistían a ser guiadas como soñaba la Historia, sino que la desafiaban a campo abierto.⁵⁵

La escuela metódica ejemplifica a la perfección la consolidación del proceso de profesionalización, así como el momento en el que se encontraba la historiografía francesa en el cambio de siglo. Esta corriente historiográfica, estigmatizada por Lucien Febvre, ha sido objeto de una renovada atención por parte de los historiadores de la historiografía desde los años setenta, destacando el rol que desempeñó en la profesionalización, su apuesta epistemológica y su implicación política en el caso Dreyfus, que contrasta con la desvinculación política de *Annales*.⁵⁶

Partiendo de una noción científica y positiva de la Historia, la escuela metódica concedía una especial importancia a la crítica de las fuentes, ya que estas eran las que permitirían reconstruir los acontecimientos pasados. Dentro de esta

55 Carreras (2003: 51).

56 Garcia (2007: 96-97).

corriente historiográfica podríamos destacar la *Introducción a los estudios históricos* (1897) de Langlois y Seignobos y el célebre manifiesto fundacional de la *Revue historique* en 1876 redactado por Gabriel Monod, profesor de Mathiez en la Escuela Normal Superior, a quien dedica la obra que aquí se presenta.⁵⁷ Para Monod,

Sin duda, las opiniones particulares siempre influyen en cierta manera en el modo en el que se estudia[n], se ve[n] y se juzga[n] los hechos o los hombres. Pero debemos esforzarnos en eliminar las causas de prevención y de error para no juzgar los acontecimientos y los personajes más que en ellos mismos.⁵⁸

La puesta en práctica de estos textos programáticos siempre resulta problemática, máxime si coincide con un momento de desafío abierto, planteado primero por la sociología y más tarde por la escuela de *Annales*. Entre 1890 y 1910, comenzaron a aparecer voces críticas que reprochaban su culto a la objetividad o su carácter excesivamente particular, esa historia *évènementielle* que posteriormente reprobaría Braudel.⁵⁹

El enfrentamiento entre Sociología e Historia se abre con un artículo del sociólogo y economista François Simiand publicado en 1903 en la revista de la Société d'Histoire Moderne. Para él, los intentos de Langlois y Seignobos por codificar la Historia como ciencia social habían sido infructuosos tanto en el plano de las exigencias de una disciplina científica como en el de los conceptos. Para solventarlo, proponía que la Historia se convirtiera en una ciencia de fenómenos sociales, abandonando lo particular y buscando la generalidad. Según su famosa metáfora, los historiadores deben renunciar a los tres ídolos de su tribu: lo político, lo individual y lo cronológico.

57 Carbonell (2004: 228-229).

58 Citado en Carbonell (1976: 413).

59 Garcia (2007: 182-199).

Frente a estas críticas, Seignobos respondió que solo lo individual es accesible y que incluso esto escapa al historiador. Por ello, rechaza la utilización de las ideas de organización colectiva, acción del medio social o de la conciencia colectiva. De una manera más conciliadora, Paul Mantoux, compañero de Albert Mathiez, proponía una vía intermedia en la que el historiador buscara en lo particular la manera en la que se representan las energías ocultas del medio social, la importancia del cambio y, por tanto, de la cronología. Esta segunda respuesta, de naturaleza más sincrética, abría el camino a la historia de las representaciones colectivas que desarrollaría más tarde Lucien Febvre, al sugerir la posibilidad de una historia de la psicología individual integrada en el colectivo.⁶⁰

Tanto la redacción de *Los orígenes de los cultos revolucionarios* como la defensa de la tesis en 1904, se produjeron en el momento álgido de dicho enfrentamiento. Lejos de las posturas enconadas, algunos factores favorecieron el intercambio entre ambas disciplinas. En primer lugar, habría que destacar «la proximidad intelectual y relacional de estos dos medios que, en ciertos aspectos, no forman más que uno: el de los normalianos de los años 1890-1900, fuertemente influenciados por el socialismo y la idea de ciencia social, alumnos de los mismos profesores en historia y filosofía».⁶¹ De hecho, a pesar de esta polémica, sociólogos e historiadores siguen compartiendo espacios en jurados de tesis o en comités de redacción de diversas revistas. Además, posturas equilibradas y tolerantes como las de Paul Mantoux, que reconociendo la importancia de la Sociología también hacían lo propio con la Historia, facilitaron el entendimiento y los primeros ejemplos de interdisciplinariedad. Sin embargo, como señala Christophe Charle, la tesis de Mathiez tiene todos los elementos para dejar descontento a todo el mundo, «los historiadores contrariados por su revestimiento teórico y los sociólogos

60 Para el debate véanse Rebérioux (1983: 219-230) y García (2007: 189-196).

61 Mucchielli (1998: 415).

inquietos al ver aplicar a temas muy arriesgados, tesis no admitidas todavía por todos y que prudentemente reservan a las sociedades primitivas». ⁶²

Del lado de los historiadores, las críticas no se limitaron a los comentarios de Ernest Denis en su tribunal de tesis. En la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* aparecieron sendas reseñas de su tesis principal y complementaria. Del análisis de *Los orígenes de los cultos revolucionarios* se encargó el archivista y especialista en la Revolución francesa, Pierre Caron. La principal objeción al trabajo de Mathiez, al igual que había ocurrido durante la defensa de su tesis, es que si bien se aceptaba la naturaleza religiosa de algunos de estos fenómenos, se consideraba excesivo hablar de una religión revolucionaria. Para él, el autor habría alterado la definición de Durkheim al «darle una elasticidad que no tiene». ⁶³

En su respuesta, Mathiez defiende que ha utilizado dicha definición «porque me parecía un marco cómodo para adaptarlo al estudio de los hechos» y que no ha forzado su uso, ya que el propio Durkheim la utilizaba para hablar de creencias laicas como la patria o la revolución. ⁶⁴ Mathiez se reafirma en sus posiciones diciendo que «la Revolución es una religión, una religión hecha de porvenir y de pasado». ⁶⁵ Esta religión revolucionaria «no está tan muerta como pueda parecer», y así, todavía podemos observar los sentimientos religiosos que despierta la bandera tricolor entre los republicanos. Pero más allá de estas pervivencias, «pienso que ha evolucionado hacia nuevas formas y creo reencontrarla casi por completo en el socialismo que procede de ella [la Revolución] por filiación directa». ⁶⁶

Marcel Mauss, discípulo y sobrino de Durkheim, asestó un duro golpe a la propuesta de Mathiez al no considerar estos fenómenos como «religiones en el sentido verdadero del tér-

62 Charle (1998: 253).

63 Caron (1904-1905: 419).

64 Mathiez (1904-1905: 588).

65 Mathiez (1904-1905: 592).

66 Mathiez (1904-1905: 593).

mino, es decir, sistemas *determinados, suficientemente orgánicos y persistentes de fenómenos religiosos*». No obstante, juzgaba que «la definición del fenómeno religioso, propuesta por Durkheim, se aplica suficientemente». De esta manera, tuvieron naturaleza religiosa pero no el tiempo necesario para convertirse en religiones. Así pues, para Marcel Mauss, el trabajo de Mathiez sobre estos cultos «es de un carácter casi exclusivamente histórico y la masa relativamente considerable de hechos sociales que podemos vincular a la historia de esta secta no ha sido ni siquiera estudiada de un punto de vista medio sociológico». ⁶⁷ Albert Mathiez no responde más que tangencialmente a Marcel Mauss en un artículo aparecido en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, señalando que en el fondo Mauss le da la razón, al señalar la breve duración de estos cultos revolucionarios. ⁶⁸

Más allá de estas consideraciones críticas desde la Historia y la Sociología, lo cierto es que, gracias a la obra de Mathiez se establece por primera vez un feraz diálogo entre ambas disciplinas. En su tesis, el joven historiador jacobino interpela al maestro y padre de la sociología, Émile Durkheim y su definición del hecho religioso por la forma y no por el contenido que había realizado en *L'Année sociologique* en 1899. En este artículo, el sociólogo francés ya había apuntado la posible aplicación de su teoría a objetos laicos:

Las creencias comunes relativas a objetos en apariencia *laicos*, tales como la bandera, la patria, una forma de organización política, un héroe o tal acontecimiento histórico, etc., son, en cierto sentido, obligatorias por el simple hecho de ser comunes ya que la comunidad no tolera sin resistirse que se los niegue abiertamente[...] En cierta medida, son indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución francesa o Juana de Arco son para nosotros *cosas sagradas*, que no permitimos que nadie nos toque. ⁶⁹

67 Mauss (1903-1904: 296-298).

68 Mathiez (1905-1906: 126).

69 Durkheim (1899: 20).

Mathiez retoma esta línea de análisis para intentar comprender los cultos revolucionarios. La utilidad de la apuesta durkheimiana radica en que su definición de la religión no se basa en el contenido de las creencias, no importa si se basan en Dios, los espíritus o la institución política, sino en su forma. De esta manera, las dos principales características del hecho religioso son la existencia de creencias y prácticas obligatorias para la comunidad.

Sin embargo, Mathiez no se limita a aplicar rigurosamente la definición de Durkheim, sino que entabla un diálogo con ella, la modifica e incorpora nuevos elementos. Así, señala que «en su período de formación, el fenómeno religioso viene siempre acompañado de una sobreexcitación general de los sentidos y un intenso deseo de felicidad». También señala que estas creencias se materializan en objetos materiales, en símbolos, que adquieren una naturaleza sagrada al ser puntos de unión de los creyentes y el lugar en el que depositan sus esperanzas. Por último, Mathiez añade a esta definición la ira iconoclasta:

Todavía, muy a menudo, los creyentes, sobre todo los neófitos, se ven excitados por una rabia destructora contra los símbolos de los otros cultos. Con mucha frecuencia, en cuanto se ven con fuerzas, ponen en entredicho a todos aquellos que no comparten su fe ni adoran sus símbolos y, por este simple crimen, les imponen penas especiales, expulsándolos fuera de la ley de la comunidad de la que forman parte.⁷⁰

Este diálogo se completó cuando en su libro ya clásico, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Émile Durkheim retomó los trabajos de Mathiez para demostrar como «esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa».⁷¹ Así, a pesar de las críticas que había recibido el

70 Página 16 de la presente edición.

71 Durkheim (2007: 201).

trabajo de Mathiez, la utilización que hacía Durkheim venía a sancionar la aplicación de su teoría a la Revolución francesa. Además, la influencia del joven historiador jacobino se dejará notar en el capítulo VII del libro II de *Las formas elementales de la vida religiosa*. En este apartado, el sociólogo francés habla de entusiasmo, efervescencia colectiva, violencia o utilidad de los símbolos como puntos de unión de la comunidad, aspectos todos ellos abordados en *Los orígenes de los cultos revolucionarios*.⁷²

Estas apreciaciones llegaron algo tarde, en 1912, cuando Mathiez ya había abandonado esta vía sociológica y se hallaba inmerso en la pugna con su maestro Aulard por la reivindicación de la figura de Robespierre. Probablemente, las críticas realizadas desde ambos lados habían enfriado el interés de Mathiez en la Sociología y su utilización para el análisis histórico. Su apuesta interdisciplinar llegaba demasiado pronto, los ecos de la polémica de 1903 estaban todavía muy presentes. Probablemente, si su obra hubiera sido realizada unos años más tarde, hubiera tenido una mejor recepción y una mayor influencia. Años más tarde, la irrupción de *Annales* favoreció el intercambio con otras disciplinas como la Sociología o la Psicología. Así, por ejemplo, la noción durkhemiana de *representación colectiva* tuvo una gran influencia en los trabajos de Lucien Febvre o Marc Bloch.⁷³

La violenta crítica llevada a cabo por Lucien Febvre en contra de la escuela metódica, condenó al ostracismo la obra de muchos historiadores adscritos a esta corriente. Sin embargo, como constatará Peter Burke para el paso entre la historia de las mentalidades a la historia cultural, en ocasiones se exageran las diferencias entre los nuevos y los viejos enfo-

72 Para la mutua influencia entre Mathiez y Durkheim véanse Paoletti (1998: 78-91) y sobre todo Tiryakian (2009: 89-113).

73 Durkheim (1898: 273-302). Para la importancia de conceptos como *representación colectiva*, *mentalidad colectiva* o *imaginario social* en las tres primeras generaciones de *Annales* véanse Dosse (2006: 83-88, 164-165 y 191-212); Delacroix (2007: 279-287), y Serna y Pons (2005: 85-100).

ques, «dejando a la siguiente generación la tarea de constatar que sus abuelos intelectuales eran, después de todo, capaces de concebir ciertas ideas relevantes». ⁷⁴ Así, como señala Patrick Garcia, a través de la obra de Mathiez o Jaurès, podemos «entrever, en el seno mismo de la tradición instaurada por la escuela metódica, una renovación de las problemáticas y de los objetos en las que se inscribirán tanto Georges Lefebvre como Ernest Labrousse, y todo ello sin que fuera necesaria ninguna nueva profesión de fe epistemológica o metodológica». ⁷⁵

Por último, como ya hemos señalado anteriormente, el ambiente de enfrentamiento abierto entre clericales y anticlericales, previo a la definitiva separación de la Iglesia y el Estado de 1905, desempeñó un papel clave en la elección del tema religioso. Asimismo, el nuevo sistema republicano necesitaba consolidar un nuevo imaginario político, enfrentando «una nueva soberanía contra una monarquía real, una religiosidad virtual contra una religión establecida, y una fuerza popular contra la dominación social». ⁷⁶ De esta manera, podemos apreciar la aparición o resemantización de símbolos, canciones y ceremonias, que despertaban un fervor casi religioso.

En este contexto cultural y político de la III República, no solo Mathiez y Durkheim se percataron del carácter sagrado con que eran dotados algunos símbolos laicos como la tricolor. En 1895, el abate Sicard, cuya obra sería utilizada por el propio Mathiez, señalaba la conexión entre los intentos de crear esta religión republicana y la Revolución francesa. De hecho, en esta obra, anticipaba ya la idea de que los revolucionarios buscaban instituir una verdadera religión, «la Revolución, despreciando al cristianismo aunque comprendiendo la gran influencia que la religión había ejercido hasta el momen-

74 Burke (2005: 17).

75 Garcia (2007: 181).

76 Agulhon (1979: 232).

to en las reglas y costumbres morales de la nación, hizo un inmenso esfuerzo por reemplazarlo». ⁷⁷

Desde posiciones muy alejadas, el psicólogo social Gustave Le Bon también había llegado a conclusiones muy similares. En su *Psicología de las masas* (1895) ya hablaba de las formas religiosas con las que se revisten las convicciones de las masas, subrayando cómo dicho sentimiento ya fuera «aplicado a un Dios invisible, un ídolo de piedra, un héroe o una idea política, mantenía siempre un carácter religioso [...] Las masas revisten de una misma potencia misteriosa la fórmula política o el jefe victorioso que los fanatiza momentáneamente». De hecho, en esta obra, Le Bon llega a aplicar dicha idea a la Revolución francesa, señalando como «los Jacobinos del Terror eran en el fondo tan religiosos como los católicos de la Inquisición y su crueldad derivaba de la misma fuente». ⁷⁸ Posteriormente, en *La Revolución francesa y la Psicología de las revoluciones* (1912), sostenía que la Revolución no había querido fundar «un régimen nuevo, sino una religión nueva» y que «su influencia continuaba todavía». ⁷⁹ Esta relectura crítica de la Revolución francesa se apoyaba en los trabajos del conservador Taine, obviando completamente las aportaciones de Mathiez y Durkheim. Aunque no exista una influencia directa, resulta importante constatar cómo desde posiciones tan diferentes, lo político comenzaba a considerarse en clave religiosa y cómo estos trabajos predecirían en cierta manera las formas religiosas que adoptarían las ideologías soviéticas, nacionalsocialistas y fascistas. De hecho, en *Las incertidumbre de la hora presente* (1924), Le Bon señalaba que «la propagación de ciertas creencias políticas como el comunismo es incomprensible cuando se ignora la necesidad mística de creer que domina la vida de los pueblos». ⁸⁰

77 Sicard (1895: 5).

78 Le Bon (1991: 39-40).

79 Le Bon (1983: 16-17).

80 Le Bon (1978: 288).

2.2. *Análisis de la obra*

Los orígenes de los cultos revolucionarios es en muchos sentidos uno de los primeros y más sabrosos frutos del proceso de profesionalización de la Historia. Estructurada en dos partes: «La religión revolucionaria» y «¿Cómo se opera la ruptura entre la antigua y la nueva religión?», esta obra comienza de una manera ejemplar con un breve, pero preciso balance historiográfico en el que se analiza cómo los historiadores han abordado el estudio de los cultos revolucionarios. En estas primeras páginas, Albert Mathiez señala cómo estos cultos han sido despreciados o, en el mejor de los casos, olvidados. Y es que, «con frecuencia, el historiador se muestra respetuoso solo con aquello que dura».⁸¹ Frente a aquellos que sostienen que estos cultos no son más que sacrílegas comedias o creaciones artificiales de los políticos, Albert Mathiez trae a colación la definición de religión dada por Durkheim para aplicarla a la Revolución francesa. Estas preocupaciones teóricas y metodológicas son una buena muestra de la exquisita formación que había recibido en la *École Normale Supérieure*.

En la primera parte, Albert Mathiez se centra en las formas que adquiere dicha religión revolucionaria. Partiendo de los ideales de la filosofía del siglo XVIII y, fundamentalmente, en la «religión civil» de Rousseau, esta religión se manifiesta espontáneamente en los primeros momentos de la Revolución: en los juramentos cívicos, en la visión del legislador como sacerdote de la felicidad, en la consideración de la Declaración de Derechos como un texto sagrado o en las fiestas de la Federación. Desde un punto de vista que bien podría ser considerado de Historia cultural de la política *avant-la-lettre* tanto por sus objetos de estudio como por su enfoque, Mathiez desgrana los dogmas, símbolos, ceremonias o cánticos que dan forma a esta religión revolucionaria.

81 Página 9 de la presente edición.

Tras describir las principales características de este culto revolucionario, en la segunda parte del libro aborda cómo progresivamente se operó la ruptura entre el catolicismo y la nueva religión. Para ello, se centrará en las discusiones, decretos y proyectos presentados a la Asamblea constituyente, la Asamblea legislativa y la Sociedad de Jacobinos. Por encima de otros aspectos como el matrimonio de los sacerdotes, el principal punto de ruptura vendría derivado de la Constitución civil del clero, que dividiría a la Iglesia francesa en dos, los que la juraron y los que se negaron o refractarios. Estos últimos supusieron un grave problema para el orden público, ya que fomentaron las revueltas contrarrevolucionarias. Las discusiones en torno a su represión, así como la incapacidad del clero constitucional para controlar por sí mismo la situación, favorecieron que los laicos fueran ganando posiciones en las asambleas. En realidad, existía una contradicción de partida, ya que la creación de un culto oficial a través de la Constitución civil del clero era incompatible con la libertad de cultos proclamada en la Declaración de Derechos. Por otro lado, Mathiez estudia cómo al mismo tiempo que el proyecto laico iba ganando posiciones, fueron surgiendo proyectos que planteaban llenar el vacío dejado por el catolicismo mediante una religión revolucionaria compuesta por conferencias populares, fiestas y colegios.

Este recorrido le permite afirmar que estos cultos revolucionarios no fueron construcciones artificiales, sino la expresión de una religión inspirada en el siglo XVIII y que se materializa en la Revolución francesa, fundamentalmente en las fiestas de la Federación. Asimismo, sostiene que esta religión comenzó a tomar conciencia de sí misma tras el fracaso de la Constitución civil del clero. Finalmente, defiende que la separación de la Iglesia y el Estado no implicaba necesariamente un Estado laico, sino un Estado con una religión civil de inspiración rousseauniana.

Con un estilo directo, sin circunloquios ni florituras, y una gran claridad expositiva, Albert Mathiez consigue que la lectura de *Los orígenes de los cultos revolucionarios* sea ágil y que

sus tesis queden perfectamente expuestas. El texto está muy bien arquivado por una combinación de fuentes primarias y secundarias. Además de sus préstamos de la Sociología y su correcto manejo de la historiografía clásica de la Revolución francesa, se apoya en la reedición de fuentes primarias, así como en una gran cantidad de artículos que abordaban parcialmente dichas temáticas. En el fondo, la obra de Mathiez es deudora del proceso de profesionalización que había consolidado un amplio espectro de revistas científicas especializadas, así como facilitado el acceso a numerosas fuentes primarias a través de su catalogación y publicación.

En cualquier caso, quizás la característica más notable del estudio de Mathiez es que sugiere. Hay libros que demuestran impecablemente una tesis, la argumentan y realizan una aportación al estudio de un periodo histórico, lo que no es poco. Otros añaden, además, un nuevo enfoque que permite contemplar este objeto de estudio bajo una nueva luz, enriqueciendo notablemente el debate histórico. Por último, hay libros como el de Mathiez, que además sugieren una gran multitud de vías de análisis e inspiran nuevas interpretaciones que no se circunscriben al periodo histórico estudiado, sino que pueden ser utilizadas y aplicadas a otros periodos. Estos libros, que bien pueden ser considerados clásicos de la historiografía, son trabajos en los que se puede apreciar de una manera muy clara la sensibilidad con la que el autor aborda los temas, la riqueza de su mirada, su paciente trabajo de archivo, su destreza a la hora de elaborar los argumentos o su artesanal labor de redacción del texto.

2.3. *Un antepasado desconocido, un clásico olvidado: la actualidad de la obra de Mathiez*

Durante muchos años, *Los orígenes de los cultos revolucionarios* ha permanecido inexplicablemente en el olvido. En torno a 1912, cuando Durkheim reconocía el valor de su obra, el propio Mathiez ya había abandonado el estudio de la

historia religiosa de la Revolución francesa y se hallaba inmerso en su vehemente enfrentamiento con Aulard. Posteriormente e inspirado en la obra de Jaurès, Mathiez abordaría la relación entre la inflación de 1793, las protestas populares y las presiones sobre los jacobinos que abandonaron sus posturas liberales para establecer un *maximum* general. Esta parte de su obra, pionera de la historia social de la Revolución francesa, será la que a la postre más atención reciba por parte de los historiadores. Como ya hemos visto, *Annales* había condenado a toda la historiografía metódica y Lucien Febvre salvaba este último intento de sostener «una historia de masas y no de vedettes, una historia vista desde abajo y no desde lo alto; una historia alojada, sobre todo, en el marco indispensable, en el marco primordial de las realidades económicas».⁸²

Después de la Segunda Guerra Mundial, la segunda generación de *Annales* y su apuesta por la larga duración tampoco creó un ambiente muy favorable para la recuperación de la primera obra de Mathiez. Por su parte, tras su muerte en 1932, los trabajos de Georges Lefebvre y Albert Soboul incidieron en una línea de interpretación marxista de la Revolución francesa que conectaba mucho mejor con sus últimos trabajos. Esta sería la imagen que quedaría más sólidamente fijada en los balances historiográficos de la Revolución francesa, aquella que establecía una línea genealógica marxista desde Jean Jaurès, pasando por Albert Mathiez, hasta Mazauric y Soboul. Este retrato historiográfico resulta sumamente reduccionista, ya que no es capaz de dar cuenta de la extremada riqueza y originalidad de obras como *El Gran Miedo* de Lefebvre o *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, trabajos precursores e interdisciplinarios que incorporaban aportaciones de la Psicología y la Sociología. En este sentido, como señala Pierre Serna al hablar de Lefebvre, más allá de la inspiración estrictamente marxista, podríamos hablar de un

82 Febvre (1932: 576).

Positivismo sociológico a la francesa, como sistema científico que dota de comprensión los movimientos globales de acción colectiva y explica el lugar de la autonomía o no del actor en la historia. Seguramente, esta última pista merece un mayor análisis ya que permite ir un poco más lejos que el homenaje muy clásico, esperado y convenido, de Lefebvre por Jaurès.⁸³

Si bien *Los orígenes de los cultos revolucionarios* ha sido citado con frecuencia, normalmente se hace referencia a este trabajo con cierta displicencia, como quien por obligación trae a colación a un antepasado que, aunque desfasado, ha sido el primero en abordar dicho tema. Por lo general, no se reconoce su verdadera importancia como obra pionera, que anticipó en casi setenta años los caminos que seguirá no solo la historiografía de la Revolución francesa, sino la contemporánea. Dos serían sus principales aportaciones en este sentido, como antecesora de la historia cultural de la política, fijando nuevos objetos de estudio; y de los estudios de las religiones políticas.

En primer lugar, el estudio de Mathiez anticipaba la importancia que desde la historia cultural de lo político se acordaría a los símbolos y rituales públicos.⁸⁴ De hecho, en su trabajo se destacaba el papel que desempeñaron símbolos como la escarapela, la tricolor o los árboles de la libertad en la difusión de la ideología revolucionaria. Al mismo tiempo, para Mathiez, el uso de dichos distintivos era revelador de la existencia y extensión de una verdadera fe revolucionaria. En este sentido, podemos encontrar ciertas filiaciones entre *Los orígenes de los cultos revolucionarios* y otras obras posteriores sobre simbología revolucionaria como el brillante y sugerente *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880* (1979) de Maurice Agulhon.

83 Para el carácter interdisciplinar de la obra de Georges Lefebvre, véase Serna (2010: 11).

84 Para las aproximaciones culturales a la política véase Canal y Moreno Luzón (2010).

Además, en su obra de juventud, Mathiez abordaba otro aspecto al que la historia cultural de la política acordará una especial importancia: los festejos públicos. En este aspecto, su obra es deudora del trabajo de su maestro Aulard quien ya había subrayado la importancia de la ritualidad pública en su análisis del culto a la Razón y al Ser Supremo.⁸⁵ Aunque distinguía entre fiestas conmemorativas, fiestas políticas, exequias y fiestas morales, Mathiez veía un sustrato común en todas las fiestas:

Podemos encontrar una misma inspiración, un mismo deseo de honrar a la nueva institución política, de defenderla, de celebrar el recuerdo de los grandes acontecimientos que la han dado lugar y la han consolidado, y de testimoniar su reconocimiento público a los hombres que la han fundado o la han preparado. En el fondo, estas reuniones constituyen un culto rendido a la Revolución, a la Patria, a la Libertad, a la Ley y de cualquier palabra con la que califiquemos al instrumento de la felicidad esperada y el ideal soñado. Tanto por su ceremonial como por su inspiración, se parecen a las fiestas del Terror o a las fiestas decadarias, a las que muy a menudo sirvieron de modelo.⁸⁶

Este estudio de Mathiez abriría una veta de investigación muy rica que, sin embargo, tardaría muchos años en ser explotada. En 1956, Albert Soboul, en un pionero y aislado artículo, retomaba el debate Aulard-Mathiez en torno a la verdadera naturaleza de los cultos revolucionarios. Resulta llamativo como a pesar de que Soboul esté más de acuerdo con la tesis de Mathiez, le reproche su «deformación sociológica» en lo que quizás sea un último coletazo de aquellos enfrentamientos Sociología-Historia del cambio de siglo francés.⁸⁷ En concreto, manifestaba su desacuerdo con la «excesi-

85 Aulard (1892).

86 Página 51 de la presente edición.

87 Soboul (1956: 75).

va» asimilación de lo colectivo con lo religioso en la obra de Mathiez, algo que podía ser cierto para las sociedades arcaicas que analizaba Durkheim, pero no para un secularizado siglo XVIII en el que la religión no ocupa más que un sector de la vida colectiva. No obstante, Soboul apunta una idea muy interesante, que más tarde será retomada por Michel Vovelle: la distinción entre los cultos populares y las creaciones más artificiales de la burguesía. En los primeros se aprecia el paso de la religión católica a la revolucionaria a través de fórmulas sincréticas como la del culto al corazón del incorruptible Marat, que es comparado con Jesús.

Sin embargo, a pesar de este importante estudio, todavía habría que esperar a los años setenta para que se consolidara esta línea de estudio y en concreto al coloquio «Les Fêtes de la Révolution», celebrado por la Société d'Études Robespierriéristes en Clermont-Ferrand en 1974. En este congreso se dieron cita especialistas de la talla de Mona Ozouf, Albert Soboul, Louis Bergeron, Claude Mazauric, Maurice Agulhon, Bernard Plongeron o Michel Vovelle.⁸⁸

Tan solo dos años más tarde, en 1976, aparecería uno de los grandes clásicos de la historiografía sobre la Revolución francesa, *La fête révolutionnaire* de Mona Ozouf. La historiadora bretona señalaba que la fiesta revolucionaria ha sido «descuidada durante mucho tiempo», trivializada como objeto de estudio de etnólogos y folcloristas, y que solo en el momento en el que escribe ha atraído la atención de los historiadores.⁸⁹ Así, en un primer momento, se olvidaba de Mathiez, al que solo cita en una decena de ocasiones en todo el libro, para luego traerlo a colación junto con Aulard como parte de «esta historiografía pesimista» que ve el fracaso global de las fiestas revolucionarias.⁹⁰ No obstante, para Mathiez:

88 Ehrard y Viallaneix (1977).

89 Ozouf (1989: 21).

90 Ozouf (1989: 29).

La religión revolucionaria no está tan extinguida como se le supone, que los cultos revolucionarios podrían renacer un día bajo nuevas formas, y también respondo que el fracaso religioso de la Revolución no puede arrebatarle su carácter religioso.⁹¹

Para Mona Ozouf, Mathiez tampoco conseguía liberarse de la explicación política que en el fondo subyace a la idea de la sustitución de un culto por el otro. No obstante, en su obra, el historiador jacobino concede gran importancia al carácter espontáneo de las primeras manifestaciones de este culto, que solo después es organizado, estructurado e instrumentalizado políticamente.

Finalmente, Mona Ozouf reprocha la naturaleza política de la idea de «substitution» que según ella emplea al final del texto. No obstante, Mathiez termina diciendo que «para el Estado nuevo que instituían, exigen el mismo respeto, la misma veneración que rodeaba al antiguo, y transfieren el catolicismo a sus cultos cívicos».⁹² Obsérvese, además, la cercanía de la idea de «transposer» con la de «transfert de sacralité» que más tarde desarrollaría Mona Ozouf. Este concepto sería utilizado por la historiadora bretona para hacer referencia a la búsqueda de una religión depurada, una religión antropológica, y a los préstamos de la cultura clásica y católica para satisfacer ese *horror vacui*, esa necesidad de lo sagrado, producida por el declive del cristianismo.⁹³ Así, «más que hablar de religión revolucionaria, valdría más decir que la Revolución ha imaginado e instituido una religión».⁹⁴

Aquel mismo año también aparecía *La Métamorphose de la fête en Provence de 1750 à 1830* de Michel Vovelle. En este libro no solo se alargaba el marco cronológico, incluyendo las fiestas de finales del Antiguo Régimen, la Restauración y el

91 Página 17 de la presente edición.

92 Página 155 de la presente edición.

93 Ozouf (1989: 441-474).

94 Ozouf (1992: 313).

comienzo de la Monarquía de Julio, sino que también se incluían las contra-fiestas, las luchas políticas, el análisis de los participantes... Además, se apuntaba la existencia de dos sistemas festivos, uno popular, profuso y vivo, y uno más oficial y clásico revolucionario. Ambos sistemas coexistirían, se influenciarían mutuamente y se enfrentarían a lo largo de la Revolución. Finalmente, Michel Vovelle también apuntaba la existencia de una religión cívica y patriótica, que, como señala Mona Ozouf, no termina con la revolución, sino que se proyecta en el siglo XIX.⁹⁵

En cualquier caso, los estudios de Soboul y principalmente los de Vovelle y Ozouf consolidaban una feraz línea de estudio que progresivamente se iría extendiendo a otros periodos de la historia francesa como la III República o los imperios de Napoleón I y Napoleón III.⁹⁶ En realidad, tomando en cuenta la deriva de estas investigaciones, así como los objetos de estudio que abordaba en *Los orígenes de los cultos revolucionarios franceses*, podríamos considerar a Albert Mathiez un pionero de la historia cultural de la política.

En segundo lugar, su aplicación de la definición del hecho religioso planteada por Émile Durkheim, bien podría considerarse como precursora de los estudios que se realizarían en los años noventa bajo el epígrafe de «religiones políticas», concepto teorizado y difundido por Emilio Gentile.⁹⁷ Partiendo de la idea de secularización como autonomización de la política, estos estudios contemplaban los ritos como manifestaciones de la «sacralización de la política».⁹⁸ Para Gentile, la religión política sacraliza un sistema político fundado sobre el monopolio irrevocable del poder, sobre el monismo ideológi-

95 Vovelle (1976; 1985a: 159-199; 1985b: 157-190).

96 Véase, por ejemplo, la reciente síntesis de todas estas investigaciones en Dalisson (2009).

97 Para la obra de Mathiez como pionera del estudio de las religiones políticas véase Moro (2010: 94-147).

98 Gentile (2005a: 9-29). Un balance de las tesis de la religión política en Box (2006: 195-230).

co, sobre la subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad. La religión política es «intolerante, autoritaria, integrista, y busca impregnar el más mínimo aspecto de la vida individual y colectiva». En su desarrollo, la religión política

se relaciona con la concepción, la experiencia y la representación de una actividad política a través de creencias, de mitos, de ritos y de símbolos relativos a una entidad secular sacralizada que inspira la fe, la devoción y la cohesión de sus creyentes a los que prescribe un código de conducta y un espíritu de abnegación con el fin de asegurar su defensa y su triunfo.⁹⁹

En su análisis teórico sobre la existencia de una religión laica, Emilio Gentile realiza un genial repaso de los autores que han abordado esta cuestión desde Rousseau hasta Robert N. Bellah pasando por Gustave Le Bon. En este balance historiográfico, Gentile concede especial importancia a la interpretación funcionalista de la religión de Durkheim y a su aplicación a los cultos revolucionarios por Mathiez.¹⁰⁰

Sin embargo, a diferencia del caso tratado por Mathiez, la mayor parte de estos estudios se han centrado en el análisis de los totalitarismos fascista, nazi y soviético. En el fondo, se acababa por hacer una distinción de carácter moral entre una religión civil, que se desarrolla en un sistema que garantiza la pluralidad de ideas y la libre competición por el poder, y una religión política basada en el monopolio del poder y el monismo ideológico.¹⁰¹ El propio Gentile reconoce los problemas a la hora de distinguir ambas religiones, y para ello, en lugar de remitirse a fenómenos contemporáneos, se retro-

99 Ambas citas en Gentile (2005a: 16 y 256).

100 Gentile (2005a: 43-45).

101 Una crítica a esta distinción, así como una propuesta para aunar ambas definiciones, entendiéndola «religión política» como una expresión cultural de la vida del grupo y como un instrumento ideológico para movilizar a la población en Cristi (2001).

trae a la Revolución francesa para mostrar sus derivas intransigentes y violentas.¹⁰²

Por último, me gustaría señalar cómo dentro de los estudios de las religiones políticas, la referencia de Gentile a la obra de Mathiez quizás sea una excepción. Así, por ejemplo, no deja de ser sorprendente que en la introducción teórica y en los capítulos consagrados a la Revolución francesa del celebrado estudio *Poder terrenal* de Michael Burleigh no se realice ni una sola mención a los trabajos de Mathiez. Asimismo, en línea con los estudios revisionistas que hablan del fracaso de estos violentos simulacros y que conectan la Revolución francesa con el totalitarismo, Burleigh concluía diciendo que

los primeros intentos continuados de crear cultos cívicos seculares que rivalizasen con el cristianismo tradicional habían fracasado miserablemente. Los odios que había generado esta empresa vana y genocida envenenaron la política interior francesa durante un siglo o más.¹⁰³

Como critica Renato Moro, los términos con que se analiza dicha dimensión religiosa de la política son utilizados con una especial ligereza sin distinguir si se hace referencia a una verdadera liturgia fundada en una teología o a una simple ceremonia que imita las formas religiosas, si es estético o ideológico, etc.¹⁰⁴ Para evitar esta imprecisión propone volver la vista sobre los actores y sus percepciones más allá de los conceptos aplicados retrospectivamente. En este regreso, el historiador italiano proponía volver sobre tres clásicos: Albert Mathiez, Ernest H. Kantorowicz y Marc Bloch.¹⁰⁵ En este sentido, la principal aportación de *Los orígenes de los cultos revolucionarios*

102 Véanse Gentile y Mallet (2000: 25) y Gentile (2005b: 9-32). Una propuesta conceptual para unir las nociones de religión política y civil, teniendo en cuenta la tensión entre valores, creencias e ideas, espontáneas e impuestas en Cristi (2001).

103 Burleigh (2005: 15-137, 137).

104 Moro (2010: 130-135).

105 Moro (2010: 97-147).

rios sería la de considerar estas religiones no como un mero instrumento, sino como fruto de la experiencia política de los revolucionarios.¹⁰⁶

El regreso a la obra de Mathiez contribuiría a reorientar el debate en torno a las religiones políticas. En primer lugar, nos permitirá recuperar la definición original de Durkheim y eliminar la distinción moral entre «religión política» y «religión civil». En su origen, la tesis de Mathiez supuso una reacción frente a la idea de que estos cultos eran construcciones artificiales, creados y utilizados por los políticos. Este carácter instrumental pervive en la definición de las religiones políticas y no así en la de las religiones civiles. De hecho, esta distinción genera problemas en el análisis de los totalitarismos, ya que el componente moral-instrumental impide discernir si son verdaderas liturgias en las que el creyente comulga con el credo político, simples artificios propagandísticos o ambos. Frente a los estudios sobre religiones políticas que se limitan a constatar la existencia de dicha religión, *Los orígenes de los cultos revolucionarios* presenta la innegable ventaja de analizar sus fundamentos teóricos, su génesis en el verano de 1789 y su consolidación progresiva en el marco de los debates provocados por la Constitución civil del clero. En este sentido, no hay que olvidar que las religiones revolucionarias no son estructuras inmutables, sino que son productos históricos y que, por lo tanto, están sujetos a una evolución.

A través de estas páginas, espero haber puesto de manifiesto la importancia y la actualidad de *Los orígenes de los cultos revolucionarios*. En primer lugar, porque ofrece un interesante retrato de la historiografía del cambio de siglo francés, de los logros de la profesionalización de la Historia y la corriente metódica, así como de su superación a través de la renovación de problemas y objetos de estudio. Por la importancia que concede Mathiez a los símbolos, ceremonias y canciones

106 Moro (2010: 99).

como manifestaciones del credo revolucionario podríamos considerar esta como un estudio de historia cultural de la política *avant-la-lettre*. En segundo lugar, esta obra destaca por ser una valiente apuesta por el diálogo entre las ciencias sociales en un momento de enfrentamiento abierto entre la Historia y la Sociología. Precisamente, este carácter interdisciplinar hace que mantenga toda la vigencia de una obra que puede ser una interesante aportación al debate en torno a las religiones políticas. Por todo ello, podríamos considerar *Los orígenes de los cultos revolucionarios* como un clásico de la historiografía, un libro cuya lectura siempre es recomendada, ya que como señala Italo Calvino «los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad».

2.4. *Notas a esta edición*

Tras su defensa, su tesis principal de 753 páginas fue publicada aquel mismo año en la editorial Felix Alcan mientras que *Los orígenes de los cultos revolucionarios* aparecía en la Société nouvelle de librairie et d'édition. Su rápida redacción y preparación no llevó aparejada una escritura acelerada ni una argumentación poco fundamentada, sino más bien todo lo contrario. Ambos libros están elaborados con un estilo moderno, racional, directo, templado y casi estoico, lo que ha facilitado mucho la ardua labor de traducción.

Con el objetivo de hacer más actual esta obra, se han introducido una serie de cambios en su edición. Así, a la hora de hacer referencia a historiadores y protagonistas en el texto, se ha eliminado el «Don» y otros tratamientos de pleitesía que resultan arcaizantes. Además, se han adaptado las notas a pie al actual sistema de citación y las referencias bibliográficas dadas por Albert Mathiez a través de los catálogos informatizados de la Bibliothèque Nationale de France y de la Ville de Paris. Siempre que ha sido posible y con el objetivo de evitar confusiones y facilitar la lectura, se han sustituido las inicia-

les, completando los nombres abreviados. En el aspecto formal, se ha preferido sangrar las citas de cuatro o más líneas para distinguirlas del texto. Además, para visualizar mejor las frases de estilo indirecto que incorpora Mathiez en las citas entre comas, estas han sido sustituidas por guiones largos (—).

Por último, para acercar el texto original al lector hispanoparlante se ha decidido transformar las frases pasivas y dobles negaciones, ya que no son tan frecuentes en castellano. Como norma general, los nombres propios se han mantenido en francés con la excepción del rey Luis XVI. Con respecto a la toponimia, se han traducido los nombres de ciudades como Ruan, Versalles, Nimes, Estrasburgo o París; regiones como Flandes; o emplazamientos muy conocidos como la Bastilla, Tullerías o los Campos Elíseos; conservándose en francés aquellos que no tienen adaptación conocida en español. Los títulos de obras presentes a lo largo del texto han sido traducidos al castellano aun cuando no exista versión conocida, manteniéndose los nombres de los originales en las notas a pie de página. He añadido al texto original alguna nota a pie de página entre [] para aclarar algunas cuestiones relativas a la traducción, así como al vocabulario y la historia de Francia.

Para terminar, quiero agradecer al programa CAI-Europa que financió en 2010 mi estancia en París. También me gustaría testimoniar mi gratitud al profesor Ignacio Peiró (Universidad de Zaragoza) quien con su vasta erudición historiográfica, hace tiempo que me puso sobre la pista de esta obra. Igualmente, me gustaría expresar mi reconocimiento al profesor Claude Langlois (École Pratique des Hautes Études de París) por su inestimable ayuda y su constante apoyo, y al director del Institut d'Histoire de la Révolution française, Pierre Serna (Université de Paris I), por su gentileza y su pasión por la Historia, que lo hace más que un digno sucesor de Albert Mathiez. Asimismo, querría agradecer especialmente la confianza y el apoyo que desde un primer momento me brindó la generosidad del profesor Pedro Rújula (Universidad

de Zaragoza). Tampoco puedo olvidar a Vladimir López (Universitat Autònoma de Barcelona), Víctor Muñoz (Universidad de La Laguna) e Inés Valle (Universidad Complutense de Madrid) que leyeron atentamente el original. Por último, me gustaría agradecer a mi familia, a mis amigos y a mi compañera Irene, por estar siempre a mi lado.

BIBLIOGRAFÍA

- AGULHON, Maurice (1979), *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, París, Flammarion.
- ALBERTINI, Pierre (1994), «La réforme de 1903: un assassinat manqué?», en Jean-François Sirinelli (dir.), *École normale supérieure. Le livre du bicentenaire*, París, Presses Universitaires de France, pp. 31-72.
- AULARD, François-Alphonse (1892), *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794)*, París, Félix Alcan.
- BOSC, Yannick, y Florence GAUTHIER (2010), «Introduction» a Albert Mathiez, *La réaction thermidorienne*, París, La fabrique éditions, pp. 7-52.
- BOX, Zira (2006), «La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual», *Ayer*, 62, pp. 195-230.
- BURKE, Peter (2005), *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós.
- BURLEIGH, Michael (2005), *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus.
- CAILLET-BOIS, Ricardo R. (1932), *Bibliografía de Albert Mathiez*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- CANAL, Jordi, y Javier MORENO LUZÓN, (eds.) (2010), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- CARBONELL, Charles-Olivier (1976), *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat.
- (2004), «Monod, Gabriel, (Le Havre, 1844-París, 1912)», en Christian Amalvi, *Dictionnaire biographique des historiens française et francophones. De Grégoire de Tours à Georges Duby*, París, La Boutique de l'histoire, pp. 228-229.
- CARON, Pierre (1904-1905), «A. Mathiez, Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 6, pp. 414-423.
- CARRERAS, Juan José (2003), *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- CHARLE, Christophe (1986), *Les professeurs de la faculté des lettres de Paris. Dictionnaire biographique, 1909-1939. Volume 2*, París, CNRS.
- (1998), *Paris fin de siècle. Culture et politique*, París, Seuil.

- Comité des recherches de l'Assemblée nationale, 1789-1791: inventaire analytique de la sous-série D XXIX bis*, Paris, Archives Nationales, 1993.
- CRISTI, Marcela (2001), *From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religions and Politics*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press.
- DALISSON, Remi (2009), *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*, Paris, Nouveau Monde.
- DELACROIX, Christian (2007), «Le moment de l'histoire -science sociale (des années 1920 aux années 1940)», en C. Delacroix, F. Dosse y P. Garcia, *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, pp. 200-295
- DOSSE, François, (2006), *La historia en migajas. De Annales a la «nueva historia»*, México, Universidad Iberoamericana.
- DURKHEIM, Émile (1898), «Représentations individuelles et représentations collectives», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 6, pp. 273-302.
- (1899), «De la définition des phénomènes religieux», *L'Année sociologique*, II, pp. 1-28.
- (2007), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- EHRARD, Jean, y Paul VIALLANEIX (coords.) (1977), *Les Fêtes de la Révolution*, Paris, Société d'Études Robespierriistes.
- FEVRE, Lucien (1932), «Albert Mathiez, un tempérament, un éducation», *Annales d'histoire économique et sociale*, n.º 18, pp. 573-576
- FRIGUGLIETTI, James (1974), *Albert Mathiez historien révolutionnaire (1874-1932)*, Paris, Société des Études Robespierriistes.
- (2008), «La querelle Mathiez-Aulard et les origines de la Société des Études Robespierriistes», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 353, pp. 63-94.
- FURET, François (1992), «Histoire universitaire de la Révolution», en François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations*, Paris, Flammarion.
- GARCIA, Patrick (2007), «Le moment méthodique», en C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia, *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, pp. 96-199.
- GENTILE, Emilio (2005a), *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil.
- (2005b), «Political religion: a concept and its critics - a critical survey», *Totalitarian Movements and Political Religions*, n.º 6.1, pp. 9-32.
- y Robert MALLET (2000), «The Sacralization of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism», *Totalitarian Movements and Political Religions*, n.º 1.1, pp. 18-55.
- GÉRARD, Alice (2004), «Aulard, François Alphonse (Montbron [Charente], 1849-Paris, 1928)», en Christian Amalvi, *Dictionnaire biographique*

- des historiens française et francophones. De Grégoire de Tours à Georges Duby*, Paris, La Boutique de l'histoire, pp. 9-10.
- GODECHOT, Jacques (1974a), *Un jury pour la Révolution*, Paris, Robert Laffont, 1974
- (1974b), «Avant-propos», a James Friguglietti, *Albert Mathiez historien révolutionnaire (1874-1932)*, Paris, Société des Études Robespieristes, pp. v-viii.
- GOTHIER, Florence (2008), «Albert Mathiez, historien de la Révolution française. Le métier d'historien face aux manipulations de l'histoire», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 353, pp. 95-112.
- GOTTSCHALK, Louis (1932), «Une Lettre d'Albert Mathiez», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 51, pp. 218-220.
- ISRAËL, Stéphane, y Jean Philippe MOCHON, «Les normaliens et la politique», en Jean François Sirinelli (dir.), *École normale supérieure. Le livre du bicentenaire*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 191-213
- LAPIERRE, Jean-Pie, y Philippe LEVILLAIN (1992), «Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)», en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse. Tomo 4. Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris, Seuil, pp. 11-128.
- LE BON, Gustave (1978), *Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Aphorismes du temps présent. Les incertitudes de l'heure présente (extraits)*, Paris, Les Amis de Gustave Le Bon.
- (1983), *La Révolution française et la Psychologie des révolutions*, Paris, Les Amis de Gustave Le Bon.
- (1991), *Psychologie des foules*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEFEBVRE, Georges (1932a), «Albert Mathiez», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 50, pp. 98-102.
- (1932b), «L'œuvre historique d'Albert Mathiez», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 51, pp. 193-210.
- LETERRIER, Sophie-Anne (2004), «La chanson de Malbrouk, de l'archive au signe», *Volume! La revue des musiques populaires*, n.º 2 (2), pp. 9-26.
- LÓPEZ ALCAÑIZ, Vladimir (2006), «Pensar la república: revolución y positivismo en los orígenes de la tercera república francesa», *Revista HMiC: història moderna i contemporània*, 3, pp. 111-137.
- MARTIN, Jean-Clément (2011), «Le renvoi à 1789 égare plus qu'il n'éclaire», *Le Monde*, 11.02.2011.
- MATHIEZ, Albert (1904), «Jean Jaurès, *La législative et la Convention*», *Revue critique d'histoire et de littérature*, t. LVII, 489-491.
- (1904-1905), «Réponse a M. Caron», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 6, pp. 584-593.
- (1905), *La Question social pendant la Révolution française*, Paris, Edouard Cornély.

- MATHIEZ, Albert (1905-1906), «Coup d'œil critique sur l'histoire religieuse de la Révolution», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, VII, pp. 109-132.
- (1907), «L'affaire Catherine Théot et le mysticisme chrétien révolutionnaire», en Albert Mathiez, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Félix Alcan, pp. 97-142.
 - (1910), «Robespierre et la déchristianisation», en Albert Mathiez, *La Révolution et l'Église. Études critiques et documentaires*, Paris, Armand Colin, pp. 66-147.
 - (1911), *Rome et le clergé français sous la Constituante. La Constitution civile du Clergé. L'affaire d'Avignon*, Paris, Armand Colin.
 - (1920), *Le Bolchévisme et le Jacobinisme*, Paris, Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité.
 - (1926), «Robespierre et le culte de l'Être suprême», en Albert Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris, Payot, pp. 94-129.
- MAUSS, Marcel (1903-1904), «La Théophilanthropie et le Culte Décadent. Essai sur l'histoire religieuse de la révolution», *L'Année sociologique*, VIII, pp. 296-298.
- McMILLAN, James (2003), «“Priest hits girl”: on the front line in the war of “the two Frances”», en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (coords.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 77-101.
- MORO, Renato (2010), «Rituales políticos/religiones políticas», en Jordi Canal y Javier Moreno Luzón (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 97-147.
- MUCCHIELLI, Laurent (1998), *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, La Découverte.
- OZOUF, Mona (1989), *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Folio.
- (1992), «Religion révolutionnaire», en François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations*, Paris, Flammarion, pp. 311-328.
- PAOLETTI, Giovanni (1998), «The Cult of Images. Reading Chapter VII, Book II, of *The Elementary Forms*», en N. J. Allen, W. S. F. Pickering y W. Watts Miller, *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres, Routledge, pp. 78-91.
- PEIRÓ MARTÍN, Ignacio (2010), «Cultura nacional y patriotismo español: culturas políticas, políticas del pasado e historiografía en la España contemporánea», en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», pp. 341-365.
- REBÉRIOUX, Madelein (1983), «Le débat de 1903: historiens et sociologues», en Charles-Olivier Carbonell y Georges Livet, *Au berceau des*

- Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du xx siècle*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1983, pp. 219-230.
- RIoux, Rémy, y Paul VIALLANEIX (1994), «Belle époque: Clio normalienne», en Jean François Sirinelli (dir.), *École normale supérieure. Le livre du bicentenaire*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 293-320.
- SERNA, Justo, y Anaclet PONS (2005), *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal.
- SERNA, Pierre (2010), «Lefebvre au travail, le travail de Georges Lefebvre: un océan d'érudition sans continent Liberté ?», en *La Révolution française* [online], colgado el 16 de junio de 2010. Consultado el 29 de julio de 2012. URL: <http://lrf.revues.org/165>
- SICARD, Augustin (1895), *À la recherche d'une religion civile*, Paris, V. Lecoffre.
- SIRINELLI, Jean-François (1994), *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SOBOUL, Albert (1956), «Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté», *Archives des sciences sociales des religions*, n.º 2, pp. 73-87.
- (1979), «Jaurès, Mathiez et l'histoire de la Révolution», *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 237, pp. 443-454.
- TIRYAKIAN, Edward A. (2009), *For Durkheim. Essays in Historical and Cultural Sociology*, Burlington, Ashgate.
- TROUX, Albert (1932), *Albert Mathiez, professeur et historien (1874-1932)*, Nancy, Imprimerie Georges Thomas.
- (1935), *Un grand historien comtois: Albert Mathiez (1874-1932)*, Nancy, Imprimerie Georges Thomas.
- VOVELLE, Michel (1976), *La Métamorphose de la fête en Provence de 1750 à 1830*, Paris, Flammarion.
- (1985a), *Ideología y mentalidades*, Barcelona, Ariel.
- (1985b), *La mentalité révolutionnaire*, Paris, Messidor.
- (2002), «Marat, demain c'est trop tard pour attendre, Marat, qu'es-ce qu'on a fait de notre Révolution», *La plume et le sabre. Hommages offerts à Jean-Paul Bertaud*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 23-30.
- ZWEIG, Stefan (2002), *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado.

LOS ORÍGENES
DE LOS CULTOS REVOLUCIONARIOS
(1789-1792)

Albert Mathiez



BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE MODERNE
PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DE LA SOCIÉTÉ D'HISTOIRE MODERNE
Tome premier. — Fascicule II

LES ORIGINES
DES
CULTES RÉVOLUTIONNAIRES

(1789-1792)

PAR

ALBERT MATHIEZ

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Professeur d'histoire au Lycée de Caen. Docteur ès lettres

PARIS
SOCIÉTÉ NOUVELLE DE LIBRAIRIE ET D'ÉDITION
(LIBRAIRIE GEORGES BELLAIS)

17, RUE CUNAS, V^e ARR^e

1904

Cubierta de Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792) de Albert Mathiez

A
Antonin DEBIDOUR
Inspector general de Instrucción Pública
y a
Gabriel MONOD
Profesor de la Escuela Normal Superior

LES DEDICO ESTE ENSAYO
COMO MUESTRA DE AFECTO Y RECONOCIMIENTO

Caen, diciembre de 1903

ADVERTENCIA

ESTA MEMORIA NO TIENE NINGUNA pretensión de pasar por un trabajo definitivo. Simplemente, he querido dar una nueva orientación al estudio de los cultos revolucionarios. Aunque he depositado una tesis y la he sostenido con algunos argumentos, soy el primero en saber cuánto tiene de incompleto y provisorio el esbozo que he trazado. Sin embargo, tal y como está, contribuirá a generar debate. Me bastaría con que este debate redunde de alguna manera en beneficio de la ciencia histórica.

PRIMERA PARTE

LA RELIGIÓN REVOLUCIONARIA

*El punto de vista negativo
en el estudio de los cultos revolucionarios*

DURANTE MUCHO TIEMPO, la mayoría de los historiadores analizaron los cultos revolucionarios como construcciones artificiales, imaginadas por políticos para hacer frente a necesidades coyunturales. Incluso aquellos que se autoproclaman discípulos de los hombres de 1789, difícilmente toman en serio estas tentativas y, por ello, no adoptan casi nunca una perspectiva propiamente religiosa para estudiarlos y juzgarlos. El culto a la Razón, el culto al Ser Supremo, la Teofilantropía o el culto decadario no son para ellos sino un capítulo más de la historia política de la Revolución, otro episodio de la lucha de los «patriotas» contra los partidarios del Antiguo Régimen. Al haber desaparecido tan rápido estas pseudo-religiones, es bastante común que se omitan casi por completo, lo que es peor, que por su carácter efímero, sean reducidas a una mención despectiva con el objeto de divertirse a su costa. Con frecuencia, el historiador se muestra respetuoso solo con aquello que dura.

Por lo que se refiere a los escritores católicos, estos solo se ocupan de los cultos revolucionarios para describir las persecuciones que sufrió la religión y erigir un martirologio de sus víctimas. Llevados por su celo confesional, por lo general, retienen los detalles más mezquinos y odiosos del conjunto de la obra religiosa de la Revolución.

Los historiadores liberales

Entre los historiadores llamados liberales, Thiers dedica diez líneas llenas de errores a los teofilántropos, «aquellos ridículos sectarios que celebraban fiestas en honor de todas las virtudes, del valor, de la templanza, de la caridad, etc. y que, algunos días, depositaban flores sobre los altares donde otros habían dicho misa». Naturalmente, está de acuerdo con

que Bonaparte pusiera fin a estas sacrílegas comedias. «Para los católicos sinceros era una profanación de los edificios religiosos al que se debía poner fin por sensatez y por el respeto debido a las creencias dominantes».¹

Con cruel ironía, Quinet compara la audacia de Lutero con la timidez de Danton y de Robespierre. Para él, los fundadores de los cultos revolucionarios carecían del profundo sentimiento religioso que inspiraba a los reformados del siglo XVI. Reprobaba el culto a la Razón como una religión de figurantes inventada por el acomodador Hébert. Sorprende escuchar cómo se burla con displicencia de la rutina ordinaria y frivolidad de espíritu de aquellos revolucionarios que creían enterrar a los viejos cultos con la canción de Marlborough,² de aquellos terroristas que dudan si emplear la violencia contra el catolicismo y, finalmente, salvan la contrarrevolución por el pusilánime decreto del 18 de frimario. «¡Ese día —exclama Quinet, amargo y triunfante— hicieron más por la antigua religión que Santo Domingo y Torquemada!».³

Ahondando en lo dicho por Quinet, su correligionario, Edmond de Pressensé realiza a su vez las críticas más agudas en contra de los cultos revolucionarios y, sobre todo, de la Teofilantropía, «lastimosa comedia», «necia pastoral».⁴

Michelet, es cierto, dedica bellas y apasionadas páginas a las Federaciones,⁵ que considera con razón como la primera

1 Thiers (1874: 163).

2 [Canción infantil con el título de «Malbrough s'en va-t-en guerre» y que hacía referencia al Duc de Marlborough, general inglés que luchó contra Luis XIV. Aunque tiene un componente de crítica al militarismo, durante la Revolución francesa fue utilizada en sus diversas versiones que iban desde la revolucionaria a la contrarrevolucionaria como un instrumento de burla política y xenófoba. Existe una versión española que se llama «Mambrú se fue a la guerra». Leterrier (2004).]

3 Quinet (1889: 57-97).

4 Pressensé (1867: 351-354).

5 [Hace referencia a las Fiestas de la Federación. El 15 de julio de 1789, Luis XVI nombró a Lafayette comandante de la guardia parisina, creada para canalizar la movilización popular. Siguiendo este modelo y de manera espontánea, se crearon desde agosto de 1789 numerosas federaciones locales y re-

manifestación de una nueva fe. Intuyó mejor que nadie el carácter religioso de las grandes escenas de la Revolución. Pero no hizo más que conjeturar. La continuidad de la religión revolucionaria se le escapa. Él también creía que los diferentes cultos, que fueron la manifestación exterior de esta religión, fueron completamente imaginados por torpes políticos con muy poca creatividad.⁶

Émile Gachon⁷ es quizás uno de los que mejor comprendieron cuanto había de noble y serio en las tentativas realizadas por los revolucionarios para fundar una religión cívica. Sin embargo, en su libro (simple resumen de una parte de la *Historia de las Sectas* de Grégoire) parece más guiado por el cuidado de los intereses del protestantismo que por el deseo de realizar una obra histórica. Tampoco se da cuenta del verdadero carácter de la religión revolucionaria, de la que tanto la Teofilantropía como el culto a la Razón o al Ser Supremo no fueron más que sus formas pasajeras.

No será Aulard ni el último ni el primer historiador del culto a la Razón y del culto al Ser Supremo, al que se podrá reprochar el haberse dejado arrastrar por una preocupación distinta a la de la verdad. Señaló acertadamente la importancia histórica de los cultos revolucionarios, ya que no dudó en afirmar que el movimiento del que nacieron es uno «de los más curiosos de la historia de Francia y de la humanidad».⁸ Vio en ellos

No solo una tentativa filosófica y religiosa, sin raíces en el pasado de Francia y sin conexión con los acontecimientos, ni tan solo una coacción a la historia y a la raza, sino la consecuencia necesaria y más bien política del estado de guerra al que la resistencia del Antiguo Régimen contra el nuevo espíritu había llevado a la Revolución...

gionales de estas guardias nacionales. En 1790, a propuesta de Lafayette, se conmemoró el primer aniversario de la toma de la Bastilla, celebrando asimismo la unidad de todos los franceses en una gran Federación.]

6 Michelet (1889b: 43-52).

7 Gachon (1870).

8 Aulard (1892a: VII).

Dicho de otra manera, Aulard piensa que nuestros padres,

Cuando entronizaron a la diosa de la Razón en Notre-Dame, o glorificaron al Dios de Rousseau en el Campo de Marte, tenían principalmente un objetivo político, no buscaban en estas empresas contra la religión hereditaria, como por lo demás en otras palabras o actitudes violentas, más que una argucia para la defensa nacional.⁹

El elemento común a todos los cultos revolucionarios sería el hecho de que surgen de una misma aspiración, de una misma necesidad: el amor a la patria. Mediante esta explicación, lo esencial en estas tentativas religiosas no es la lucha contra la Iglesia, sino la defensa de la nueva Francia. Estoy totalmente de acuerdo con Aulard, pero creo que todavía falta un paso por dar, que es necesario vincular el movimiento que originó el culto a la Razón con la gran corriente de las Federaciones y que es posible determinar de una manera más precisa aquello que hay de esencial y de común en todos los cultos revolucionarios. Sí, el amor a la patria es la parte viva de la religión revolucionaria, Aulard tiene razón al proclamarlo, pero un amor a la patria, entendido de una manera más amplia, un amor a la patria que engloba junto al suelo nacional la propia institución política.

Los historiadores católicos

Para los escritores católicos, es el odio y no el amor lo que hizo nacer a los cultos revolucionarios, un odio furioso contra la Iglesia católica.

Grégoire, en su confusa pero preciosa *Historia de las Sectas*, apenas distingue entre las invenciones de Hébert, de Robespierre o de La Révellière-Lépeaux; mezcla los periodos, clasifica arbitrariamente los hechos, con el único objetivo de poner de relieve la violencia de la «persecución».

9 Aulard (1892a: VIII).

Jules Sauzay, en su inmensa y bien documentada *Historia de la persecución revolucionaria en el Doubs*, y Ludovic Sciout, en sus diferentes obras, están animados por el mismo espíritu.

El abate Sicard es el primer escritor católico que ha abordado con cierta profundidad el estudio de la religión revolucionaria y, por ello, su libro *En busca de una religión civil*¹⁰ merece que nos detengamos a analizarlo. Aunque a menudo confunde las épocas, generaliza y sistematiza, Sicard acierta al señalar la gran importancia que hasta el final tuvieron las fiestas cívicas y las «instituciones» para los revolucionarios de cualquier signo, y al mostrar con gran firmeza cómo el objetivo que se proponían no era tanto destruir el catolicismo sino reemplazarlo, que tuvieron la ambición de regenerar el alma francesa, de refundarla por sus instituciones en un molde nuevo. Con bastante perspicacia intentó analizar este ideal común a todos los revolucionarios, determinar los dogmas de la religión civil que se esfuerzan en instituir, y describir sus ritos, ceremonias y símbolos. Sin embargo, aunque haya puesto en evidencia el lado positivo de las religiones revolucionarias, también las considera como creaciones artificiales de los políticos. No vio ni su origen espontáneo ni su carácter místico, ni su propia vida. En pocas palabras, para él, la religión revolucionaria no es una verdadera religión.

II

Características del hecho religioso. Definición de Durkheim

¿Qué es entonces una religión?¹¹ ¿En qué signos reconocemos los fenómenos religiosos y cuáles encontramos en las diversas manifestaciones de la fe revolucionaria?

10 Sicard (1895).

11 Naturalmente, no consideramos aquí el fenómeno religioso más que como un fenómeno social, dejando de lado la cuestión de la «religión interior», el sentimiento individual, concepción tan preciada para los protestantes.

En un notable artículo aparecido en el *Année sociologique*,¹² Émile Durkheim definió de una manera muy original y con argumentos muy sólidos lo que podemos entender por religión y hecho religioso.

Ni lo sobrenatural ni la creencia en Dios desempeñan un papel tan preponderante en las manifestaciones de la vida religiosa como el que se les suele atribuir. De hecho, hay religiones como el budismo o el jainismo, que ofrecen a los hombres un ideal completamente humano. La idea de Dios está desterrada de sus dogmas esenciales. En los cultos totémicos, el objeto de adoración es una especie animal o vegetal. En los cultos agrarios, la acción religiosa se ejerce directamente sobre una cosa material, como por ejemplo la vegetación, sin la intervención de un principio intermediario o superior. De estos hechos Durkheim extrae la conclusión de que «lejos de ser fundamental en la vida religiosa, la noción de divinidad no es en realidad más que un episodio secundario».¹³

Es por su forma y no por su contenido por lo que reconocemos los fenómenos religiosos. Poco importa que el objeto sobre el que se aplican, ya sea una cosa, un espíritu o una aspiración sobrenatural, «llamamos fenómenos religiosos a las creencias obligatorias así como a las prácticas relativas a los objetos dados en estas creencias».¹⁴ La primera característica del hecho religioso es la existencia de una creencia obligatoria para todos los miembros del grupo; la segunda característica es la existencia de prácticas exteriores igualmente obligatorias:

Las creencias comunes relativas a objetos en apariencia *laicos*, tales como la bandera, la patria, una forma de organización política, un héroe o tal acontecimiento histórico, etc. son, en cierto sentido, obligatorias por el simple hecho de ser comunes ya que la comunidad no tolera sin rebelarse que se

12 Durkheim (1899).

13 Durkheim (1899: 13).

14 Durkheim (1899: 21).

las niegue abiertamente... En cierta medida, son indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución francesa o Juana de Arco son para nosotros *cosas sagradas*, que no permitimos que nadie nos toque.¹⁵

Para formar una verdadera religión, estas creencias obligatorias deben estar estrechamente vinculadas a sus prácticas regulares correspondientes.

Así, Durkheim considera la religión como un hecho social que no tiene nada de misterioso. El hecho religioso pertenece a todas las épocas y civilizaciones. Se manifiesta en las sociedades en apariencia más incrédulas e irreligiosas. No tiene por origen los sentimientos individuales, sino los estados del alma colectiva y varía al igual que estos estados.¹⁶ Siendo esencialmente humano, el hecho religioso es eterno. Durará tanto tiempo como haya hombres. Es la sociedad la que prescribe al fiel los dogmas que debe creer y los ritos que debe observar. «Los ritos y dogmas son su obra».¹⁷ La noción de lo sagrado es de origen social. Al estudiarla de cerca, observamos que no es más que «una prolongación de las instituciones públicas».¹⁸

Otras características del hecho religioso

A esta definición que hago mía, añadiré algunos retoques. En su periodo de formación, el fenómeno religioso viene siempre acompañado de una sobreexcitación general de los sentidos y un intenso deseo de felicidad. Asimismo, de una manera casi inmediata, las creencias religiosas se concretan en objetos materiales, en símbolos, que son a la vez signos de reunión para los creyentes y una especie de talismanes, en los que depositan sus esperanzas más íntimas y que, por tanto,

15 Durkheim (1899: 20).

16 Durkheim (1899: 24).

17 Durkheim (1899: 23).

18 Durkheim (1899: 28).

no soportan que se desprecie o ignore. Todavía, muy a menudo, los creyentes, sobre todo los neófitos, se encuentran imbuidos de una rabia destructora contra los símbolos de los otros cultos. Con mucha frecuencia, en cuanto se ven con fuerzas, ponen en entredicho a todos aquellos que no comparten su fe ni adoran sus símbolos y, por este simple crimen, les imponen penas especiales, expulsándolos fuera de la ley de la comunidad de la que forman parte.

III

De la existencia de una religión revolucionaria

Si consigo mostrar que los revolucionarios, que los «patriotas», como les gustaba llamarse, tuvieron, a pesar de sus divergencias, un sustrato común de creencias; que representaron sus creencias con símbolos de adhesión por los que profesaban una verdadera piedad; que tuvieron prácticas y ceremonias comunes en las que les gustaba reunirse para manifestar juntos una fe común; que quisieron imponer sus creencias y sus símbolos al resto de los franceses; que estuvieron animados por un furor fanático contra todo aquello que les recordara las creencias, los símbolos y las instituciones que querían suprimir y reemplazar; si muestro todo ello, ¿no tendré el derecho de concluir que existió una religión revolucionaria, análoga en su esencia al resto de religiones? Y si es así, ¿cómo se puede continuar viendo en los cultos revolucionarios aquellas construcciones artificiales, aquellos recursos improvisados, aquellos efímeros instrumentos al servicio de los partidos políticos?

A pesar de lo que dijera Edgar Quinet, me propongo precisamente hacer ver que por sinceridad religiosa, por exaltación mística y por audacia creadora, los hombres de la Revolución no van para nada a la zaga de los hombres de la Reforma, y que aquellas dos grandes crisis, la Reforma y la Revolución,

no son la una social y la otra religiosa, sino que ambas son sociales y religiosas en el mismo grado.

Pero no faltará quien me objete en seguida que los cultos protestantes subsisten todavía y que los cultos revolucionarios han desaparecido. A estas objeciones contesto ahora que la religión revolucionaria no está tan extinguida como se le supone, que los cultos revolucionarios podrían renacer un día bajo nuevas formas, y también respondo que el fracaso religioso de la Revolución no puede arrebatarse su carácter religioso. La Reforma, antes de triunfar, ¿no fracasó también numerosas veces con Valdés, Hus y Wyclif?

IV

El Credo común de los revolucionarios. Su origen en la filosofía del siglo XVIII

Por diferentes que hayan sido los unos y los otros, por grande que sea la distancia que separa a un Robespierre de un Chaumette o a un Danton de un Boissy d'Anglas, los revolucionarios no han dejado de compartir un mismo sustrato de ideas y creencias, una profesión de fe, un credo más o menos inconsciente que fácilmente podemos encontrar en casi todos ellos. Los principios últimos tanto de sus juicios políticos como religiosos, las disposiciones directrices de sus espíritus, las grandes líneas del ideal que sueñan, todo ello salió directamente de la filosofía del siglo XVIII. Soy consciente de que los propios filósofos no hacen referencia en ningún sitio a un programa preciso y tampoco resto importancia a sus diferencias, que en ocasiones eran profundas, pero no por ello es menos cierto que al contemplarlos en conjunto y con más perspectiva, destaca en sus diversas obras una lección común, unas aspiraciones compartidas.

Todos se preocuparon sobremanera de lo que llamamos actualmente la cuestión social. Todos construyeron más o

menos su ciudad futura, todos creyeron en la omnipotencia de las *instituciones* para lograr la felicidad de los hombres. Más que nadie, Montesquieu es consciente de la grandeza de la organización social, de la que hace derivar incluso la propia moral. Cree que basta con cambiar a propósito las leyes para mejorar la sociedad e incluso regenerarla. Los enciclopedistas pensaban lo mismo. Esperaban de las leyes la reforma y arreglo de las costumbres. Si se les da crédito, hay entre los hombres muchas menos diferencias de las que creemos, y estas diferencias pueden ser atenuadas paulatinamente por la educación. Jean-Jacques Rousseau afirma el derecho, nuevo entonces e incluso inconcebible, del Estado a proporcionar una instrucción pública. Gracias a las leyes de un lado y a la educación del otro, el progreso es posible y el camino de la felicidad está al final. La felicidad es el objetivo de toda asociación política.

Esta es la idea esencial de la filosofía del siglo XVIII: *el hombre puede mejorar indefinidamente su situación modificando el organismo social.*

El organismo social puede y debe ser un instrumento para la felicidad; de instrumento para la felicidad a objeto de veneración y de culto, no hay más que un paso.

Oposición del ideal filosófico y del ideal cristiano

Una concepción de esta naturaleza debía necesariamente entrar un día en conflicto con el antiguo ideal cristiano. Para el cristiano la vida terrestre no es más que un valle de lágrimas en el que no podemos disfrutar de la verdadera felicidad que Dios reserva en el otro mundo a sus elegidos. Para el cristiano, el instrumento de su felicidad no podría ser la institución social, «mi imperio no es de este mundo»; el instrumento de la felicidad es la institución religiosa; es la Iglesia, intermediaria y mediadora de la Divinidad; la Iglesia, que posee en exclusiva las recetas sagradas para alcanzar la potencia sobrenatural; la Iglesia, que revela los santos misterios,

distribuye los sacramentos, reconcilia a la criatura y a su Creador, abre y cierra el camino de las máximas bienaventuranzas. Frente a todo esto, surge una nueva doctrina que enseña que la búsqueda de la felicidad es una obra humana; que esta dicha no puede obtenerse por las oraciones, mortificaciones e intercesiones milagrosas sino por votos, deliberaciones y leyes.

Esta nueva concepción no deroga completamente a la antigua. Al lado de la búsqueda de la felicidad presente, todavía hay espacio para la búsqueda de una felicidad futura. Al comienzo, al menos, la religión revolucionaria contó con cristianos sinceros entre sus fieles. Sin embargo, por el juego de los acontecimientos, las dos religiones acabaron siendo incompatibles, ya que el clero de la antigua constituía un obstáculo para la obra de los fundadores de la nueva, produciéndose entonces su escisión. Los franceses se dividieron en dos campos de batalla y los dos cultos se trataron como enemigos.

La concepción del Estado en los filósofos

Por muy innovadores que fueran, los filósofos continuaron siendo hombres de su tiempo, hombres del Antiguo Régimen. Como todos los franceses de entonces, compartían la pasión por la unidad. Vivían en medio de una sociedad que permanecía armoniosa al menos en sus principios. A su alrededor veían que la institución política y la institución religiosa se prestaban mutuo apoyo, que el trono se sostenía gracias al altar.

De una manera más o menos consciente, construyeron su ciudad futura con los elementos de la ciudad presente. Resueltos partidarios de la tolerancia religiosa y de la libertad de todos los cultos, no concebían un Estado que se desinteresara de las religiones, un Estado sin religión, un Estado neutro, laico. Si son tolerantes, no es por pura indiferencia religiosa sino porque la mayor parte de ellos están convencidos de la existencia de una identidad innata a todas las religiones, porque consideran que todas las religiones vienen a ser lo mismo,

todas enseñan una misma moral. El Estado debe vigilar que no se haga ninguna ofensa a esta base común a todas las religiones. Para los filósofos, el Estado se constituye en guardián supremo de la Moral y la Religión. Y es precisamente por esta razón, por la que el Estado tiene una misión moral que cumplir y los filósofos se sienten cómodos a la hora de someter a las religiones a su control, otorgándole un derecho de censura sobre ellas. «El Estado, me parece —dijo el Abate Raynal—, no está hecho para la religión, sino que la religión está destinada al Estado...». Y, por lo demás, «cuando el Estado se ha pronunciado, la Iglesia no tiene nada más que decir».¹⁹

La religión civil de Rousseau

En el fondo, todos los filósofos están de acuerdo con esta definición del Estado;²⁰ pero ninguno de ellos la ha expuesto con tal precisión y sistematización como Jean-Jacques en su *Contrato social*. Para Rousseau, el Estado debe ser ante todo una persona moral.²¹ El contrato que le da su existencia, su ser, es *santo*. Por santo no solo entiende «obligatorio e imperativo»,²² sino también digno de un respeto religioso como un elemento de la naturaleza que hace bien a la humanidad.

Como persona moral, el Estado tiene deberes morales que cumplir. El primero de ellos es justamente el de preparar la felicidad de sus miembros, la felicidad en todos los sentidos del término. El fin del Estado es el *bien común*.²³ El Estado es causa e instrumento de la felicidad como la Religión. Su contrato

19 Citado por Aulard (1892a: 8 y 10).

20 Véanse los textos reunidos en el capítulo primero, «Los filósofos» de Aulard (1892a).

21 [Normalmente, la expresión «persona moral» suele traducirse por «persona jurídica». He preferido mantener la literalidad en la traducción para mantener el componente moral al que tanta importancia atribuye Rousseau.]

22 Véase la nota 1 del editor George Beauvalon en Rousseau (1903: 133).

23 Véase el libro primero, capítulo primero de Rousseau (1903: 145).

constitutivo es santo por definición, ya que si este contrato no fuera santo, es decir, conforme a la ley moral, expresión definitiva de la felicidad común, no podría dar lugar a un verdadero Estado, a un Estado legítimo, a una persona moral.

¿Cómo cumplirá el Estado su misión moral y providencial? Mediante la ley. La ley es el medio por el que el Estado persigue su fin, que es la felicidad común. La ley es por definición la expresión de la voluntad general, que es idéntica al interés general. Los hombres, al estar corrompidos, son incapaces de comprender su verdadero interés, y, por lo tanto, de tener una voluntad general conforme al bien común y, por consiguiente, de dictar ellos mismos las leyes. Se tendrá, pues, que recurrir a hombres que por su inteligencia y moralidad estén encima de la humanidad, a *legisladores* que prepararán con recogimiento el Contrato social, la Constitución ideal, la ley. «Se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres».²⁴ «Quien se atreva a instituir un pueblo debe de estar en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana...».²⁵ El legislador propondrá la ley al pueblo como Moisés hizo ante los hebreos (como Rousseau con los polacos y los corsos). Esta ley será tan persuasiva que no solo será adoptada por el pueblo sino que también será venerada por él, si no como don sobrenatural, al menos como expresión de «una razón sublime».

En las religiones particulares, no hay lugar para una concepción semejante del Estado. Rousseau lamenta la separación del sistema político y del sistema religioso resultante del triunfo del cristianismo.²⁶

Como Hobbes, quiere «reunir las dos cabezas del águila y restablecer la unidad política, sin la que ningún Estado ni gobierno estará nunca bien constituido». Los partidarios de Saint-Simon y Auguste Comte compartirán este mismo sueño.

24 Libro II, capítulo VII de Rousseau (1903).

25 *Ibidem*.

26 Libro IV, capítulo III de Rousseau (1903).

Pero ¿cómo suprimir en la práctica la oposición entre los dos reinos, espiritual y temporal, y devolver al Estado las atribuciones morales de las que la Iglesia le ha despojado? Rousseau responde: por la religión civil. No se trata en ningún caso de constituir una religión completamente nueva. En absoluto.

La religión civil de Rousseau no está por crear, ha existido siempre, es tan antigua como el hombre mismo, es el sustrato común a todas las religiones y todas las sociedades. Una sociedad no puede sobrevivir sin unos postulados mínimos aceptados casi instintivamente por todos sus miembros, lo que conlleva, dicho sea de paso, una gran amplitud de miras. Para establecer una religión civil que confiriera al Estado la fuerza moral que necesita, el legislador no tendrá más que liberarse de la masa de supersticiones y prejuicios que han ocultado estos simples e indiscutibles postulados que se encuentran en la base de la humanidad: «la existencia de una Divinidad potente, inteligente, bienhechora, previsor y proveedora, el porvenir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del Contrato social y de las leyes...».

Rousseau espera —sin decirlo abiertamente— que esta religión civil o natural acabe por suplantar, inutilizando, a las religiones positivas, todas ellas incívicas. Su estado es a la vez religioso por la misión moral que es su razón de ser y anti-religioso por su acción necesaria, aunque tolerante, contra los antiguos cultos que se constituyen en obstáculos para el cumplimiento de su misión.

Si esta interpretación del *Contrato* es válida, se comprende mejor, o al menos eso me parece, el lugar de la religión civil en el conjunto del sistema. La ley es la voluntad general, dice Rousseau, pero para que la ley sea realmente la voluntad general, para que no oprima a los individuos es necesario que sea en la medida de lo posible aceptada por todos, libre y conscientemente. ¿Cómo podría ser así si no hubiera un acuerdo previo entre ellos sobre los principios mismos de la sociedad? En esta concepción, todo tiene una coherencia, una lógica propia. Despojad al Estado de Rousseau de la religión civil y le quitaréis al mismo tiempo la posibilidad, el ser.

Esta concepción del Estado no era ni original ni singular en su tiempo. Todos los filósofos del siglo XVIII la admitieron implícitamente. Todos creyeron que la ley podía y debía ser un instrumento para la felicidad, todos proclamaron que el Estado tenía una misión moral que cumplir.

¿Con qué derecho habrían sometido a la Iglesia a la supervisión del Estado si no le hubieran atribuido unos ideales superiores?

Los revolucionarios no hicieron más que aplicar a sus constituciones y leyes estos principios teóricos que, aunque no sean privativos de Rousseau, nadie ha formulado con tanto rigor como él. La institución de sus cultos cívicos en un principio no será más que la realización imprevista y casi inconsciente, y posteriormente deseada y sistemática, del último capítulo del *Contrato social*.

V

La fe revolucionaria, sus primeras manifestaciones

La convocatoria de los Estados Generales permitió llevar a la práctica y someter a la prueba de los hechos, las doctrinas de los filósofos que hasta entonces flotaban en el aire, y poco a poco transformó estas simples muestras de ingenio en verdaderas creencias religiosas.

Al comienzo de 1789, parece que los franceses, presos de un entusiasmo febril, vivían a la espera de un milagro que fuera a cambiar la faz de la tierra. Los diputados que fueron enviados a los Estados Generales son los artífices de este milagro. Recibieron la misión de realizar la *regeneración* no solamente de sus conciudadanos, sino de la especie humana. Esta palabra reaparece sin cesar en todos los documentos de la época, tanto bajo la pluma de los más sabios como de los más ignorantes, y particularmente en los centenares de ruegos presentados a la Asamblea Nacional.

El legislador, sacerdote de la felicidad social

Los primeros actos de los «legisladores», nombre que se le da a estos sacerdotes de la felicidad social, y su resistencia a los proyectos aristocráticos durante el 14 de julio o la noche del 4 de agosto, no hacen sino justificar y acrecentar la confianza mística que el pueblo deposita en ellos. Aquellos que murieron, incluso los más humildes, les prodigaron honores fúnebres.²⁷ La gente sencilla se las ingenia para buscar los medios más adecuados para expresar su reconocimiento y admiración universales.²⁸ Dispensaron una inocente veneración a sus personas. En ocasiones, incluso los representantes más sombríos fueron objeto de una idolatría dirigida no tanto a su persona como al carácter del que estaban vestidos. El diputado de la Convención, Du Roy, escribirá sobre la población de Saint-Dizier al Comité de Salud Pública, el 25 de febrero de 1794, diciendo: «allí, he visto un fanatismo de otro tipo que, sin embargo, no me desagradó. Las mujeres se precipitaban junto a mí para tocar mis ropajes y se retiraban contentas».²⁹

La Declaración de Derechos

A la fe nueva, le faltaba un nuevo credo. El Tercer Estado de París ya había propuesto en su Cuaderno de Quejas una Decla-

27 *Honneurs funèbres rendus à Besançon à M. Blanc, premier député du Tiers-État de cette ville, décédé à Versailles au mois de juillet*, [París], Volland, [circa 1789]. En forma de carta no firmada en Besançon con fecha del 18 de julio de 1789. En la página 7 se lee: «si estos honores han sido rendidos y conferidos a uno de los señores diputados por la firmeza que todos han mostrado hasta ahora (porque no ha tenido otro objetivo que honrar a todos en la persona de uno de ellos), ¿qué no deberían pretender y esperar si se convierten en artesanos de nuestra felicidad por reglamentos sabios y útiles?»

28 Un curioso proyecto estipula que: «Todos los diputados de 1789 que no lo sean, sean nombrados nobles a partir de este momento. Ellos y sus descendientes gozarán de la misma consideración y tendrán preferencia para puestos municipales en sus provincias o en los Estados provinciales». *Fête nationale qui sera célébré tous les ans le jour immortel du iv août*, París, Impr. de Laporte, s. d.

29 Aulard (1897, tomo XI: 405).

ración de Derechos: «en toda sociedad política —decía— todos los hombres son iguales en derechos. Todo poder emana de la nación y solo puede ser ejercido para *su felicidad...*».³⁰ La Asamblea Nacional redactó e impuso a todos los franceses este formulario religioso reclamado por el Tercer Estado parisino. Esta idea también la encontramos de una manera breve y concisa en el fondo del pensamiento ilustrado.

Al leer el resumen de los debates, se pone de manifiesto que los legisladores se tomaban realmente en serio este papel de sacerdotes de la felicidad pública, y así podemos comprender mejor las célebres palabras de Camus: «Nosotros tenemos ciertamente el poder de cambiar la religión...».³¹ Esto quería decir que ningún obstáculo, ni siquiera aquellos más respetables, podía impedir a los apóstoles del nuevo evangelio cumplir su misión providencial.

Escuchemos a los oradores que se suceden en la tribuna en el gran debate de la Declaración de Derechos.³² El 27 de julio, en su proyecto, Clermont-Tonnerre afirma en numerosas ocasiones que el deber del Estado es lograr la felicidad de sus administrados.

Art. I. Todos los hombres tienen una inevitable propensión hacia la búsqueda de la felicidad; para conseguirla han aunado fuerzas, formando sociedades y estableciendo gobiernos. Así pues, todo gobierno debe tener como objetivo la felicidad pública.

Art. IX. El gobierno, para procurar la felicidad general, debe proteger derechos y prescribir deberes...

30 *Réimpression de l'ancien Moniteur, seule histoire authentique et inaltérée de la Révolution française, depuis la réunions des États-Généraux jusqu'au Consulat (mai 1789-novembre 1799). Tome IV*, París, H. Plon, p. 567.

31 Sesión de primero de julio de 1790. *Ibidem*, p. 515.

32 Tomo el resumen de las sesiones del primer tomo de la reimpresión del *Ancien Moniteur*. Aunque este volumen haya sido compuesto a posteriori en el año IV, podemos fiarnos en gran medida de este texto ya que reproduce en gran parte lo dicho en el *Courrier de Provence*.

El 1 de agosto, el conde Mathieu de Montmorency proclama los derechos del hombre «invariables como la justicia, eternos como la razón». «La verdad —añade— conduce a la felicidad». Guy-Jean-Baptiste Target pregunta «¿Cuál es el objeto de la Constitución?» y responde: «La organización del Estado». «¿Cuál es el objetivo?» «La felicidad pública». Y define esta felicidad pública como la felicidad natural de todos los ciudadanos por «el ejercicio pleno, entero y libre de todos sus derechos».

Grandin sostiene que «una Declaración de Derechos es como un tratado de moral».

Barnave desea que se convierta en «el catecismo nacional».

El 3 de agosto, por la tarde, un cura, del que no se especifica su nombre, habla de la Constitución como una cosa sagrada:

Vosotros vais por fin a preparar una nueva Constitución para uno de los más grandes imperios del Universo; queréis mostrar esta divinidad tutelar, a cuyos pies, los habitantes de Francia acuden a depositar sus temores y sus alarmas. Vosotros les diréis, he aquí vuestro Dios, adoradlo...

El 14 de agosto, un inspirado Mirabeau traducía las esperanzas comunes de esta nueva fe:

Cada progreso de la Constitución de los grandes Estados en sus leyes y su gobierno engrandece la razón y la perfectibilidad humana. Vosotros seréis responsables de esta época afortunada en la que todo tomará el lugar, la forma y las relaciones que le asigne la inmutable naturaleza de las cosas; la libertad general desterrará de todo el mundo las absurdas opresiones que abruman a los hombres, los prejuicios de la ignorancia y la codicia que les dividen y las envidias insensatas que atormentan a las naciones; y hará renacer una fraternidad universal sin la que todos los beneficios públicos e individuales son dudosos y precarios. Es por nosotros, por nuestros sobrinos, por el mundo entero por lo que trabajáis y marcháis con paso firme pero medido hacia esta gran obra...

Los pueblos admirarán la calma y madurez de vuestras deliberaciones y la especie humana os contará entre sus más grandes benefactores...

Por último, Rabaut Saint-Etienne señalará el 18 de agosto, que es necesario que la Declaración se convierta en el «alfabeto de los niños»: «Es mediante una educación patriótica —continúa diciendo— como nacerá una raza de hombres fuertes y vigorosos que sabrán defender bien la libertad que nosotros les habremos conquistado».

Hay que recordar que el preámbulo de la Declaración comienza así: «La ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos», y que el artículo II encierra esta frase: «el objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre», derechos cuyo ejercicio, como dijo Target, constituyen la felicidad social.

Así pues, en resumen, existe una fe política cuyos principales dogmas han sido enseñados por los filósofos:

El Estado puede y debe asegurar la felicidad social. La ley, obra de los legisladores, es el instrumento de esta felicidad. Como tal, merece todos los respetos. Es una especie de talismán protector que nunca sabremos venerar lo suficiente. «No solamente el pueblo debe observar la ley, sino que la debe adorar. El patriotismo no es otra cosa que el sacrificio perpetuo por la ley y en tanto que el nombre de la ley no sea tan sagrado como el de los altares y tan potente como el de nuestras armas, nuestra salud es incierta y nuestra libertad frágil...».³³

«El Evangelio fundó la Religión de las conciencias —señala Gilbert Romme—, la Ley es la Religión del Estado, y debe tener también sus ministros, sus apóstoles, sus altares y sus escuelas...».³⁴ «La Ley es mi Dios y no conozco otro», exclamó

33 Advertencia al lector que precede el segundo año, 1791, del periódico la *Feuille Villageoise*.

34 Carta de Gilbert Romme en la *Feuille Villageoise*, 21.07.1791.

maba el fogoso Isnard en la tribuna de la Asamblea Legislativa.³⁵ «El primer culto, es la ley», repetía Pierre Manuel.³⁶

La nueva fe provoca inquietud en el clero

A pesar de que al principio se vio arrastrado por el entusiasmo general, el clero se dio cuenta de una manera un tanto confusa de que la nueva fe podría convertirse en poco tiempo en una enemiga o al menos en una rival para la fe antigua. En la sesión del 3 de agosto de 1789, el obispo de Chartres manifestó su temor de que la Declaración despertara el egoísmo y el orgullo en el corazón de los franceses y pedía que fuera precedida «de algunas ideas religiosas, noblemente expresadas». «Si bien es cierto que la Religión no debe estar comprendida en las leyes políticas, también lo es que no les debe de resultar extraña». Por su parte, el 18 de agosto, el abate Grégoire comenzó a defender la causa de la Divinidad. La Asamblea, según él, no habría parecido muy preocupada por los derechos de la Religión. Pero entonces nadie prestó atención a sus temores.

VI

Carácter religioso de la nueva fe

Para que una creencia, común a un mismo grupo, tenga el carácter de creencia religiosa, es necesario que se imponga obligatoriamente a todos los miembros del grupo. Esta es una de las reglas a las que hacíamos referencia en la definición de religión que hacíamos al comienzo. Las verdades formuladas

35 Sesión del 14 de noviembre de 1791 citada a través del *Journal des débats et décrets* por Sciout (1881: 50).

36 Proclama dirigida a los parisinos tras el 10 de agosto, citada por Sciout (1881: 223).

en la Declaración de Derechos se tenían por verdades obligatorias. La Constitución de 1791 estipula que, para ser ciudadano activo, es necesario prestar *juramento cívico*, es decir, adherirse de la manera más solemne posible a la nueva institución política, a la Constitución, de la que la Declaración de Derechos es la parte dogmática.³⁷ Aquellos que rechazaran jurar el credo político serían entonces expulsados de la comunidad y castigados con la excomuniación civil. En cambio, un extranjero puede entrar en la patria francesa, ser admitido al culto de la nueva religión, con la sola condición de fijar su domicilio en Francia y prestar juramento cívico. Inversamente, la Asamblea Legislativa concedería el título de ciudadano francés a Schiller, Thomas Paine, David Williams, etc., como recompensa por haber trabajado en la obra de la regeneración fuera de Francia. Así, por petición de Anarcharsis Cloots, un grupo de extranjeros figuraría en la fiesta de la Federación. Desde el principio, esta nueva fe era una fe universal, internacional, una verdadera fe.

Origen espontáneo del juramento cívico

No es baladí constatar que la obligación del juramento cívico no fue impuesta a los franceses por una autoridad exterior y que, aunque más tarde fuera legislada, en un principio, fue alegremente aceptada y deseada por todos; y tuvo un origen social. De una manera espontánea, sin premeditación ni mandato de ningún tipo, con libre entusiasmo, los franceses juraron, durante los festejos de la Federación, «respeto y sumisión sin límites a la Constitución» y se comprometieron a «defender los decretos de la Asamblea, aunque les cueste la vida», a «mantener los derechos del hombre y del ciudadano», y a «vivir libres o morir».³⁸ Repetir este juramento no le

37 Constitución de 1791, título III, capítulo 1, sección II, artículo 2.

38 Juramento de la Federación bretona en Pontivy el 15 de enero de 1790, citado por Bellec (1895: 25).

costó mucho al pueblo, ¡al contrario! Parece que gustaban de renovar siempre que podían este acto de comunión mística con la Patria. El 8 de febrero de 1790, en París, en el momento en que las corporaciones y las autoridades juraron permanecer fieles a la Nación, la Ley y el Rey, y mantener la Constitución, las mujeres, los niños, los obreros y los criados acudieron en masa, repitiendo esta mágica fórmula con una sencilla alegría. «El pueblo —dice el *Moniteur*— estaba ebrio de gozo por haber salido desde hacía dos días de la servidumbre».

En Ruan, durante una ceremonia similar, la ciudad entera se iluminó inesperadamente. Las escenas de este tipo fueron incontables.

Continuidad de la fe revolucionaria

Este origen social del juramento cívico terminó de imprimir a la fe revolucionaria un carácter de fe religiosa. Esta nueva fe —y esto la distingue del resto—, no se funda sobre una revelación y sus misterios, como en la mayor parte de las religiones positivas; ni tampoco sobre la vegetación como en los cultos agrarios o una especie animal como en los cultos totémicos; sino sobre la propia institución política. Esta fe experimentará las mismas fluctuaciones que el objeto al que está vinculada. Cuando las leyes y los legisladores gozan de una gran popularidad, cuando esperamos mucho de su intervención, como en los tiempos de la Federación o los grandes peligros de 1793, la fe revolucionaria es muy intensa. No obstante, si la institución política parece faltar a sus promesas, como bajo el Directorio, la fe revolucionaria se debilita y se desvía. Pero, hasta el final, esta fe permaneció idéntica en su fondo. Las Declaración de Derechos de 1793 y del año III no difieren esencialmente de aquella de 1791. Las tres reposan sobre la misma concepción del Estado-Providencia. Todas ellas consideran los derechos políticos como una prolongación de los derechos naturales. La única diferencia es que la tendencia moral es más fuerte en la del año III que en el resto.

Durante todo el periodo revolucionario, los legisladores, aquellas «primeras voces de las leyes de la naturaleza», mantuvieron la más alta consideración de sus funciones:

Representantes del pueblo —exclamaba Manuel el 21 de septiembre de 1792— la misión de la que estáis a cargo exigirá la potencia y sabiduría de los dioses. Cuando Cineas entró en el Senado de Roma, creyó ver una asamblea de reyes. Tal comparación sería para vosotros una injuria. Hay que ver aquí una *asamblea de filósofos ocupados en preparar la felicidad del mundo*.³⁹

«Nuestra misión es grande; es sublime», añadió Couthon en la misma sesión. El lugar de las sesiones de la Asamblea es llamado corrientemente el «templo de la Constitución» y la expresión no es solo una perífrasis pomposa. Se imprimía en libretas de pequeño formato el texto de la Constitución, con el objetivo de que cada uno pudiera llevarlo encima como un breviario o un libro sagrado. En la primera sesión de la Asamblea Legislativa, doce ancianos fueron en procesión a traer el libro de la Constitución. Volvieron, con el archivero Camus a su cabeza, llevando, a paso lento, sosteniendo con las dos manos y apoyando sobre su pecho, el nuevo Santo Sacramento de los franceses. Todos los diputados se levantaron y se descubrieron. Camus bajó la mirada con aire recogido.

Todavía en el año III, cuando la fe revolucionaria estaba ya muy decaída, el diputado Rouzet definía en estos términos el estado de ánimo de los autores de la primera Declaración de Derechos:

La Asamblea Constituyente se creyó en el deber de garantizar su obra por el establecimiento de una especie de *culto político*, que mantuviera en el alma de los regenerados la inquietud inseparable de todas las grandes pasiones, y la tabla

39 *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome IV, p. 7.

de los Derechos del hombre fue el talismán con el que se prometió conservar el fuego sagrado que tan fácilmente había alumbrado...⁴⁰

No sabríamos caracterizar mejor este *culto político*, impreciso e inconsciente al principio, nacido con la Revolución y que a continuación se concretó, extendió y exteriorizó en los cultos revolucionarios propiamente dichos.

Hasta el final de la Revolución, la práctica de los juramentos cívicos continuó siendo estrictamente obligatoria. Así, el ciudadano rindió testimonio de su adhesión a los dogmas necesarios para la vida en sociedad y la correcta marcha de unas instituciones consideradas como sagradas. De esta manera, el magistrado prometió consagrarse enteramente a la felicidad común. Así, fueron clasificando a los buenos y los malos, a los fieles y los profanos, aquellos incapacitados, tratados de sospechosos, culpables y sacrílegos. Por un juramento se constituyó, el 20 de junio de 1789, la Asamblea Nacional, con un juramento la Convención abrió su primera sesión, por un juramento se terminó la insurrección del 10 de agosto y comenzó aquella del 31 de mayo. En los tiempos del Directorio, los patriotas creyeron detener la reacción realista y despertar la fe política mediante los juramentos.⁴¹ Los funcionarios que rechazaban el juramento fueron considerados como enemigos del Estado y rebeldes a las leyes. El diputado Delleville pidió que fueran deportados (el 11 de ventoso del año IV), y la pena fue inscrita en la ley. Los mismos electores, como hemos visto, estaban obligados a jurar, bajo pena de privación de derechos cívicos.

Por el misticismo que se le incorpora, por las esperanzas de felicidad que suscita, por su carácter obligatorio, por su continuidad, parece entonces que la fe revolucionaria tiene toda la apariencia de una fe religiosa.

40 Convención, sesión del 16 messidor del año III; en *ibidem*, p. 149.

41 El 22 de nivoso del año IV, el diputado Duhot decretó que todos los años, el 21 de enero, los 500 juraran odio a la realeza. El mismo juramento se exigió a todos los funcionarios.

VII

El simbolismo revolucionario

Pero lo que acaba de justificar esta identificación es el hecho de que, casi desde un principio, la fe revolucionaria, al igual que la religiosa se expresó exteriormente por símbolos definidos y exclusivos y, al mismo tiempo, se acompañó de prácticas y ceremonias regulares, se asoció a un culto.

Formado como por azar, sin ideas preconcebidas y sin un plan de conjunto, con una notable espontaneidad, en el curso de los años 1789, 1790 y 1791, el simbolismo revolucionario fue la obra común de la burguesía y del pueblo. La burguesía, educada y como bañada en la cultura clásica, obsesionada por los recuerdos de Grecia y Roma, tomó prestado de la Antigüedad los objetos, las leyendas y los emblemas más apropiados para manifestar sus esperanzas, y para servir de señal de unión a los partidarios del nuevo orden. Como estaba acostumbrada a reunirse en logias, entonces muy numerosas, añadió a sus préstamos clásicos algunas adiciones masónicas. Por último, también copió las ceremonias del antiguo culto. Pero el simbolismo así inventado hubiera permanecido frío, académico, si el pueblo no le hubiera transmitido su calor y su vida, al adoptarlo y hacerlo rápidamente suyo.

La escarapela

El primer símbolo revolucionario fue la escarapela tricolor arbolada en el periodo de excitación que siguió al 14 de julio. La noticia del ultraje hecho a este signo patriótico por las guardias de corps en Versalles bastó para provocar los motines del 5 y 6 de octubre. Desde París, el culto a los tres colores se expandió por toda Francia como un reguero de pólvora. Las fiestas de la Federación ostentaron con orgullo la bandera tricolor, y el corazón de la masa latía con más fuerza al con-

templarla. En la Federación de Estrasburgo (13 de junio de 1790), conmovidos, algunos buenos aldeanos pidieron como favor poder tocar la bandera de las guardias nacionales. Los colores de la nación no tardaron en reemplazar universalmente a los del Rey. El mismo Rey tuvo que ostentar el signo de la nueva religión, y prohibir, el 29 de mayo de 1790, llevar otra escarapela que no fuera la nacional.

Pronto, una serie de medidas legislativas hicieron este símbolo obligatorio para todos los ciudadanos⁴² e incluso para todas las ciudadanas.⁴³

Altars de la Patria

Al mismo tiempo que por todas partes manifestaban su fe en los tres colores, los franceses levantaban en las plazas públicas *altares de la Patria*. El primero de estos monumentos fue sin duda aquel que el francmasón Cadet de Vaux hizo construir en su propiedad de Franconville-la-Garenne a principios de 1790. «Levantado sobre un cerro y formando un bosque sagrado», este altar hecho de un solo bloque de piedra tenía forma triangular. Estaba coronado por un «haz de armas, con sus hachas». En el medio se levantaba «una pica de 18 pies de altura coronada por un gorro de la Libertad, adornado con borlas». La pica sostenía «un escudo antiguo ofreciendo, por un lado, la imagen de Lafayette con esta leyenda:

Odia la tiranía y la rebelión.

(*Henriada*)

Del otro lado una espada, estandartes en sotuer de metal fundido». Sobre las tres caras del altar se leían estas inscripciones:

42 Decreto del 4 y 8 de julio de 1792, artículos 16 y 17.

43 Decreto del 21 de septiembre de 1793.

Fue ciudadano antes que maestro,
Nosotros recuperamos los derechos que han perdido nues-
tros ancestros.

(*Henriada*)

Hemos visto florecer la Libertad pública,
bajo la sagrada sombra del poder monárquico.

(Voltaire, *Brutus*)

Se juntan, conspiran, difunden las alarmas,
Todo burgués es un soldado, todo París está en armas.⁴⁴

(*Henriada*)

El altar de la Patria tuvo un éxito tan rápido como el de la escarapela nacional. En algunos meses, dio la vuelta a Francia. Unas veces era un particular rico el que se lo ofrecía a sus conciudadanos,⁴⁵ otras era una suscripción pública la que se hacía cargo de los gastos, e incluso, otras veces era construido por ciudadanos de todas las clases que manejaban la pala y el pico con un hermoso espíritu patriótico. Sus formas variaban en función de los recursos de la localidad, el gusto y capricho de sus habitantes. Pero, por todos lados, fue el lugar de reunión preferido por los patriotas, el destino de sus peregrinajes cívicos, el primero y más duradero santuario de la nueva religión.⁴⁶ Legislando sobre un hecho consumado, la Asamblea Legislativa decretó, el 26 de junio de 1792, que «en todos los municipios del Imperio, fuera levantado un altar de la Patria, sobre el que será grabada la Declaración de Derechos con la inscripción: *El ciudadano nace, vive y muere por la patria*».

44 Según el proceso verbal titulado *Cérémonie religieuse et civique qui a eu lieu le 26 juin 1792 en l'honneur de Gouvion à Franconville-la-Garenne*, París, Imp. Demoville, [ca. 1792].

45 Como en Autun. Véase el artículo de Le Téó (1889: 187-191)

46 Desde sus comienzos, el altar de la Patria fue rodeado de un respeto religioso. El 6 de diciembre de 1790, las escuelas del Colegio irlandés volcaron jugando uno de los jarrones del altar de la Patria en el Campo de Marte, los patriotas clamaron contra la profanación y pidieron un severo castigo para los culpables. Véanse las referencias n.º 2037 y siguientes en Tourneux (1890).

Los altares de la Patria, que se llamaban también altares de la Libertad, se mantuvieron en pie hasta los primeros días del Imperio.

Árboles de la Libertad

Apenas los altares de la Patria fueron erigidos, los *árboles de la Libertad* vinieron a darles sombra. Según Grégoire, el primero en plantar uno en Francia fue Norbert Pressac, cura de Saint-Gaudens, cerca de Civray, en Poitou:

En mayo de 1790, el día de la constitución del municipio, *mandó* arrancar un roble de gran desarrollo y lo *hizo* transportar a la plaza del pueblo donde ambos sexos *acudieron* a plantarlo. A continuación, les *arengó* sobre las ventajas de la Revolución y de la Libertad...⁴⁷

Si bien el relato de Grégoire, utilizado también en el *Moniteur*,⁴⁸ es materialmente exacto, también lo es que los campesinos del Périgord, imitados quizás en otras regiones de Francia, no esperaron al ejemplo del cura de Poitou para plantar el mayo liberador: «El árbol de mayo, ese poste tradicional, punto de encuentro de los campesinos en los días de las fiestas votivas»,⁴⁹ en Périgord se convirtió en un símbolo revolucionario desde el mes de enero de 1790:

Bajo una forma agradable —como señalaba Georges Bussière— daba a los señores una original reprimenda, especialmente se les recordaba su manera abusiva de medir y de cribar el trigo de las rentas, se colgaba de estos árboles los tamices, las escobas, las medidas de grano, los raseros, las

47 Henri-Baptiste Grégoire, *Histoire patriotique des arbres de la liberté. Précédée d'un essai sur sa vie et ses ouvrages par M. Charles Dugast et d'une introduction par M. A. Havard*, París, A. Havard, 1833, p. 241.

48 *Moniteur*; 25.05.1790 y 14.07.1790.

49 Bussière (1903: 260).

plumas de las aves y, el principal adorno, las veletas,⁵⁰ algo con lo que abatir el orgullo del propietario del castillo... Las plantaciones de los árboles de mayo, como un bosque que camina, descendían de Norte a Sur por los valles de la Dordogne, de la Corrèze y de la Vézère, se esparcían por las riberas, ganaban poco a poco las laderas, proclamando a los cuatro vientos la decadencia del feudalismo.⁵¹

Rápidamente, los árboles de la Libertad se hicieron muy populares. Los patriotas los rodearon de una celosa veneración y pronto castigaron con penas muy severas a aquellos que los mutilaran. Es así como, por su decreto del 22 de germinal del año IV, el Directorio ordenó al Ministerio de Justicia que adoptara diligencias contra los delincuentes o mejor dicho los criminales de este tipo y les aplicara «las leyes dirigidas contra todo tipo de crimen contrarrevolucionario y atentatorio a la libertad, la igualdad y la soberanía del pueblo francés». Dos años después, la ley del 24 de nivoso del año VI castigó con cuatro años de detención a «todo individuo culpable de haber mutilado, abatido o intentado abatir o mutilar un árbol de la Libertad».⁵²

Considerados como sagrados, la muerte de los árboles de la Libertad constituía una calamidad, un duelo público. Cortado en Amiens, durante la misión de André Dumont, el tronco de uno de estos árboles fue transportado al Ayuntamiento cubierto «con una sábana negra», precedido por música y seguido por un cortejo de 9000 hombres en armas.⁵³

50 [Símbolo señorial. Solo los nobles tenían derecho a colocarlas.]

51 Bussière (1903: 260).

52 La misma ley especificaba en su artículo III: «En el futuro, todo municipio en el distrito en el que un árbol de la Libertad haya sido abatido, o haya muerto naturalmente, estará obligado a reemplazarlo en una década, salvo para renovar esta plantación, si tiene lugar, por un árbol vivo, en una estación conveniente, según los términos de la ley del 3 de pluvioso del año IV». La época del reemplazamiento de los árboles de la Libertad muertos había sido fijada en la fiesta del 21 de enero (art. II).

53 Aulard (1897, tomo X: 546-547).

De todos los símbolos revolucionarios, el árbol de la Libertad será quizás el más duradero en el alma popular. Reapareció brevemente en 1848. Incluso hoy en día reaparece de vez en cuando.

Otros símbolos

Las Tablas de la Declaración de Derechos y de la Constitución, grabadas sobre metal o piedra, fueron a su vez ofrecidas para veneración pública. Los ancianos las llevaban sobre sus angarillas y las depositaban en el altar de la Patria. Allí, el presidente de la fiesta las alzaba en sus manos, como el cura elevaba la custodia, y se las presentaba a la multitud que había sido recibida para adorarlas durante el resto del día.

En casi todas partes, la unidad de la Patria se representó con un *haz de flechas de los 83 departamentos*, la libertad conseguida, con una de aquellas *Bastillas en miniatura* que el patriota Palloy había hecho esculpir en las piedras de la misma fortaleza, o incluso mediante la pica y el gorro frigio cuyo uso se difundió desde finales de 1790. El gorro frigio, más comúnmente llamado gorro de la Libertad o gorro rojo, ya aparecía en la fiesta de la Federación de Lyon, donde era llevado sobre una lanza sostenida por una diosa de la Libertad (30 de mayo de 1790) y en la Federación de Troyes (8 y 9 de mayo de 1790) donde cubría la cabeza de una estatua de la Nación. El *Nivel*, aquel viejo símbolo de la masonería, simboliza la Igualdad desde 1789. La Fraternidad es representada por las *manos entrelazadas*, otro emblema masónico.

Estos son los principales símbolos en los que primeramente se encarnó el patriotismo.

Otros, como la *Naturaleza*, la *Razón*, los bustos de los *Mártires de la Libertad*, la *Montaña*, el *ojo de la vigilancia*,⁵⁴

54 [Se representa con la imagen de un ojo entre nubes o rayos de sol, símbolo de origen religioso que remite al ojo de la Providencia que vigila a la humanidad].

etc., aparecieron más tardíamente y desaparecieron con las circunstancias que los habían creado y con los partidos que los habían imaginado.

Quizás se me cuestione si tengo derecho a asimilar estos símbolos revolucionarios a los símbolos de las religiones ordinarias. Sin duda, se me hará notar que no son más que simples alegorías, sin eficacia propia, mientras que los otros están provistos de virtudes específicas para sus fieles. Responderé que no ignoro en ningún caso las diferencias básicas que separan a la religión revolucionaria de las religiones reveladas. Evidentemente, el patriota que enarbolaba la escarapela nacional no atribuía generalmente a ese trozo de tela el poder de hacer milagros, y, con respecto a este tema, su estado de ánimo era otro que el de aquel católico que cuelga en su cuello una medalla bendecida o alguna preciada reliquia. Tampoco es menos cierto que la escarapela, la medalla o la reliquia son todos ellos símbolos religiosos porque tienen en común el hecho de que representan, concretan y evocan un conjunto de ideas y sentimiento, es decir, una fe.

VIII

El fanatismo revolucionario

Por otro lado, no es completamente cierto que los símbolos revolucionarios no tienen más valor que el de un simple signo o de una alegoría inofensiva, sin virtud, sin eficacia particular:

Al son del *Ça ira*⁵⁵ —como bien describe el semanario *Révolutions de Paris*— se conduce al *pueblo* hasta el final del mundo, por encima de los ejércitos combinados de toda Euro-

55 [Canción revolucionaria francesa cuyo título «Todo irá bien» evoca la respuesta dada por Benjamin Franklin cuando se le preguntaba por la situación en la Guerra de la Independencia de Estados Unidos. Este cántico es una buena muestra del optimismo que impregnó los festejos de la Federación.]

pa. Engalanado con un nudo de cintas de tres colores, olvida sus más preciados intereses para no ocuparse más que de la cosa pública y abandona alegremente su hogar para ir a esperar al enemigo a la frontera.⁵⁶

La vista de un gorro rojo de lana le arrebató, y no pierde la ocasión de unirse a nosotros. Su entusiasmo es de los más respetables y mejor fundados. Le han dicho que aquel gorro de lana era en Grecia y Roma el emblema de la emancipación de todas las servidumbres y el símbolo de unión de todos los enemigos del despotismo. Con eso le basta. Desde ese momento, cada ciudadano quiere tener un gorro...

La religión revolucionaria tuvo también su embriaguez y su fanatismo, y, por ello, acabó por parecerse al resto de religiones. Los patriotas no se limitaron a enarbolar símbolos nuevos y rodearlos de una piedad celosa, también declararon la guerra sin piedad a los antiguos símbolos, destruyéndolos sin clemencia ni descanso con una gozosa rabia.

Aquellos campesinos del Périgord que, como parece, fueron los primeros en plantar árboles de la Libertad, abatían y rompían al mismo tiempo los postes que marcaban los terrenos señoriales, las picotas, los bancos de las iglesias, las veletas, todos los objetos que llevarán la sensible marca de su antigua servidumbre.

Los burgueses ilustrados que ocupaban los escaños de las Asambleas no fueron menos fanáticos que aquellos campesinos. Ordenaron por decreto la demolición de la Bastilla,⁵⁷ la retirada de las estatuas de las provincias encadenadas a los pies de Luis XIV en la plaza de las Victorias.⁵⁸ No se limitaron a suprimir los títulos de nobleza⁵⁹ o las órdenes de caballería,⁶⁰

56 *Révolutions de Paris*, n.º 141, 17-24 de marzo de 1792. Artículo sobre el gorro rojo.

57 Decreto del 16 de julio de 1789.

58 Decreto del 20 de junio de 1790.

59 Decreto del 19-23 de junio de 1790.

60 Decreto del 30 de julio-6 de agosto de 1791.

hacían quemar en solemnes autos de fe todos los papeles, libros, títulos, relativos a la nobleza y la caballería;⁶¹ prohibieron los blasones,⁶² ordenaron la confiscación de las casas que continuaran exhibiéndolos⁶³ y la destrucción de todos los monumentos que recordaran a la feudalidad,⁶⁴ prohibieron que en cualquier acto fueran utilizados los títulos y calificaciones suprimidas, «bajo pena de pagar una contribución séxtuple, ser tachados de la lista cívica⁶⁵ o ser declarados incapaces para cualquier empleo civil o militar, etc. La misma pena le fue reservada a aquellos que hicieran llevar librea a sus criados, o colocasen sus blasones en su casa o su coche, etc.». ⁶⁶ Por decreto formal, pisotearon una corona ducal;⁶⁷ combatieron el feudalismo hasta en el propio lenguaje, cambiando los topónimos que evocaran aquel detestado pasado.⁶⁸ De la misma manera se comportaron los protestantes del siglo XVI con los emblemas del catolicismo.

Muy pronto, la guerra contra el catolicismo sucederá a la guerra contra el feudalismo; las mitras, los báculos episcopales, los breviarios y los misales irán a reunirse junto con las coronas ducales y los emblemas en una misma hoguera, el calendario republicano reemplazará al romano, y los nombres griegos y romanos sustituirán a los nombres de santos en los registros civiles. El diputado Legendre (de Nièvre) pidió al Comité de Salud Pública que hiciera decretar a la Convención

61 Decreto del 12-16 de mayo de 1792, y decreto del 19-24 de junio de 1792 (aprobado por proposición de Condorcet).

62 Decreto citado del 20 de junio de 1790.

63 Decreto del 1 de agosto de 1793.

64 Decreto del 14 de agosto de 1792.

65 [Lista compuesta por aquellos que habían jurado la Constitución.]

66 Decreto del 27 de septiembre-16 de octubre de 1791.

67 Decreto del 11 de brumario del año II.

68 Decreto del 30 de septiembre-3 de octubre de 1792 que cambia el nombre del pueblo Bourbon l'Archambault por el de Burges-les-Bains; del 9-11 de octubre de 1792 que cambia Bar le-Duc por Bar-sur-Ornain; del 25-26 de octubre de 1792 que cambia Vic-le Comte por Vic-sur-Allier; del 22 de febrero de 1792 que ordena presentar una lista de topónimos susceptibles de reforma por recordar a la realeza o la feudalidad.

que a lo largo de toda la República, las cruces fueran sustituidas por gorros de la Libertad.⁶⁹ Distribuyendo escarapelas a las jóvenes ciudadanas de Versalles, Charles Delacroix y Joseph-Mathurin Musset les hicieron jurar no casarse más que con republicanos.⁷⁰ Componiendo el canto del odio común, el poeta Lebrun lanzó a la muchedumbre contra los ataúdes de los tiranos:

Purguemos el suelo de los Patriotas
 todavía por reyes infectado,
 la tierra de la Libertad
 rechaza los huesos de los déspotas;
 ¡De aquellos monstruos divinizados
 que todos los ataúdes sean destrozados!
 ¡Que su memoria sea mancillada!
 Y que con sus manes errantes
 ¡Salgan del seno de la Patria
 todos los cadáveres de los Tiranos!⁷¹

Cuando es llevado al paroxismo, el fanatismo revolucionario, como el fanatismo religioso, captura completamente al hombre, le hace olvidar los deberes más queridos de la familia o la amistad, y excluye cualquier otro tipo de sentimiento. «Cuando se trata de la patria —exclama Maribon-Montaut ante los jacobinos—, no hay ni hermanos, ni hermanas, ni padre, ni madre. Los jacobinos inmolan todo por su país».⁷² No son simples palabras. Muchos fueron los patriotas que inmolaron todo por su país, incluso su propia vida. Tampoco era una fanfarronada el juramento que hacía Baudot antes de su partida para el ejército del Rin: «Advertí a la sociedad

69 Carta al Comité de Salud Pública del 21 de nivoso del año II, en Aulard (1897, tomo x: 184).

70 Carta al Comité del 24 de septiembre de 1793, en Aulard (1897, tomo VII: 39).

71 *Odes républicaines au peuple français* compuestas en brumario del año II. Citadas en Robinet (1898: 420).

72 Sesión del 9 de brumario del año II, en Aulard (1893, tomo v: 490).

[de los Jacobinos] que cambiando de clima, no cambiaría mi ardor revolucionario y que haría en el Norte aquello que había hecho en el Midi. Les convertiré en patriotas, o morirán, o moriré».⁷³

Pero ¿para qué multiplicar estos ejemplos de fanatismo revolucionario? Son tan numerosos los casos que vienen a la mente que para juntarlos todos, necesitaríamos un grueso volumen.

IX

Las prácticas, las ceremonias

Al finalizar la Asamblea Constituyente, la religión revolucionaria había adquirido sus rasgos esenciales, con sus dogmas y símbolos obligatorios. Lejos de ser una invención artificial de algunos hombres, una argucia política, un arma circunstancial, aparece más bien como una creación espontánea y anónima del alma francesa, un tardío pero sabroso fruto de la filosofía del siglo XVIII.

Sin embargo, para que fuera una verdadera religión, seguía faltando todavía un elemento esencial: un conjunto de prácticas regulares, un sistema de ceremonias, en una palabra, un culto. Pero podemos ya prever que esta laguna no tardará en ser subsanada. En el momento en el que nos encontramos, en aquel año de 1791, año de la fuga de Varennes, año crítico desde tantos puntos de vista, los patriotas ya tenían la costumbre de reunirse en ceremonias o fiestas cívicas para contagiarse sus esperanzas, temores y dolores comunes, para conmemorar el aniversario de sus victorias sobre el despotismo, para honrar a sus muertos más ilustres o para exaltar mutuamente su valentía. Estas reuniones cívicas, dejadas por lo general a iniciativa de los ciudadanos, variaban todavía en

73 Sesión del 3 de noviembre de 1793, en Aulard (1893, tomo v: 495).

forma, carácter y tendencia en toda Francia. Unas estaban más bien vinculadas al club de los *feuillants*,⁷⁴ otras al de los jacobinos. Sea cual fuera su signo todavía no se oponían a las ceremonias católicas y reservaban un lugar, más o menos importante, a los curas de la antigua religión. No obstante, se puede percibir cómo aquel catolicismo depurado por la Constitución civil del clero, no era más que un elemento accesorio de la fiesta del que no se tardará en prescindir. En las páginas que siguen, veremos qué circunstancias determinarán la ruptura entre religión nueva y antigua, cómo una se opondrá a la otra e intentará sustituirla abiertamente.

Las Federaciones

La primera, no solamente por fecha sino por importancia, entre aquellas ceremonias cívicas en las que los franceses comulgaron en el patriotismo y que sirvió de ejemplo y modelo a las ceremonias que le siguieron dando lugar al nacimiento de un verdadero culto revolucionario, fue la Federación, o mejor dicho, las Federaciones.

Tras el Gran Miedo, para reprimir los disturbios, proteger las subsistencias y restablecer el orden indispensable para la regeneración de la *res publica*, se formaron las primeras Federaciones, auténticas ligas armadas al servicio de la Asamblea Nacional. El sentimiento que quieren expresar y proclamar bien alto es su confianza absoluta en el dogma político del poder absoluto de los representantes de la nación para preparar y asegurar la felicidad pública.⁷⁵ Estas no tienen ninguna

74 [Nombre con el que se conoce a los Amigos de la Constitución, grupo de tendencia monárquico-constitucional fundado el 16 de julio de 1791, como escisión del Club de los Jacobinos, para oponerse a los partidarios del derrocamiento de Luis XVI tras su fuga a Varennes.]

75 La milicia ciudadana de Luynes, constituyéndose el 2 de agosto de 1789, declara que ha sido incitada en su empresa «por las mociones patrióticas, por las discusiones profundas y justas de los Lally-Tollendal, Mirabeau, Volney o Siéyès, por todo aquello que debemos esperar del reputado valor,

duda de que las intrigas de los malvados y la conspiración de los «aristócratas» son los únicos obstáculos que retrasan la hora próxima de la felicidad general y que la razón por la que tomaron las armas fue la de desbaratar sus intrigas y sus complots. Aseveran con firmeza su sumisión sin límites a la *Constitución* y su ardiente amor a la *Patria*.

Y por *Patria* no entienden una entidad muerta o una abstracción incolora, sino una fraternidad real y durable, un mutuo deseo de bien público, el sacrificio voluntario del interés privado al interés general y el abandono de todos los privilegios provinciales, locales y personales:

Declaramos solemnemente —juraban los bretones y angevinos en Pontivy, el 15 de febrero de 1790— que no siendo ni bretones ni angevinos sino franceses y ciudadanos del mismo imperio, renunciamos a todos nuestros privilegios locales y particulares y que abjuramos de ellos como anticonstitucionales.⁷⁶

La Libertad de la que se proclaman «idólatras» no es una libertad estéril, neutra o indiferente, sino la facultad de realizar su ideal político profundamente unitario, el medio de construir su armoniosa y fraternal ciudad futura.

Si las Federaciones fueron antes que nada un acto de fe en el nuevo credo político, también tuvieron otras características. Una concepción general de la sociedad va acompañada por lo general de una visión general del Universo, de una filosofía y de una moral. Esta filosofía y esta moral, todavía imprecisas, comienzan ya a manifestarse en algunas partes.

Frecuentemente, las inscripciones grabadas sobre los altares de la *Patria* advertían a los ciudadanos de que las mejores instituciones políticas no tienen eficacia si no son acompaña-

virtud y luces de un Bailly, Lafayette, Rabaut-Saint-Étienne, Mounier, Target, Clermont-Tonnerre y de otros tantos ilustres apoyos de la verdad, la justicia y la libertad». *Acte de confédération patriotique et de constitution provisoire de l'administration et de la milice citoyennes de la ville et cité de Luynes, arrêté en Assemblée générale le 2 août 1789*, s. l., s. n., [ca. 1789].

76 Bellec (1895: 32).

das de sus instituciones morales correspondientes. El credo político está así vinculado a un credo moral. En Rennes, leemos en una pirámide elevada sobre un altar de la Patria, esta frase de Rousseau: «La Patria no puede subsistir sin la libertad ni la libertad sin virtud». En Lyon, sobre los pórticos del templo de la Concordia fue grabada esta máxima: «Ningún Estado sin moral, ningún ciudadano sin virtud, ninguna virtud sin libertad». En más de una ocasión son los más ancianos los que presiden la fiesta, como si estuvieran revestidos de una especie de magistratura moral:

En la Gran Federación de Ruan, donde estuvieron presentes las guardias nacionales de sesenta ciudades, un caballero de Malta de 85 años fue a buscarlos hasta Andelys, para estar a la cabeza de la Asamblea. En Saint-Andéol en Vivarais,⁷⁷ dos ancianos de 93 y 94 años, el uno noble, coronel de la guardia nacional, y el otro, un simple labrador, fueron los primeros en prestar juramento cívico.⁷⁸

El culto al Ser Supremo, la Teofilantropía y el culto decenario retomaron, ampliando y sistematizando, estas mismas preocupaciones morales.

En otras Federaciones, la admiración por los descubrimientos de la Ciencia y un vivo amor por la Naturaleza se expresó de una manera ingenua. En la Gran Federación de Dôle (21 de febrero de 1790), una niña acudió al comienzo de la fiesta «con un vidrio óptico para extraer del Sol el fuego sagrado y alumbrar en un jarrón griego, colocado sobre el altar, un fuego que dio súbitamente una llama tricolor».⁷⁹ En Estrasburgo, los labradores que figuraban en el cortejo con un arado, depositaron un haz de trigo sobre el altar de la Patria.

Si bien en la gran mayoría de las ocasiones, el clero preside la ceremonia, que se abre con una misa solemne, también se

77 [Nombre de la antigua provincia que hoy se conoce como Ardèche.]

78 Michelet (1889a: 469).

79 Lambert (1890).

producen esporádicamente algunas manifestaciones anticlericales. Por la pluma de Jacques Boileau, cuyo hermano Étienne desempeñará en lo que sigue un papel considerable en el establecimiento de los cultos revolucionarios en el Yonne, las guardias nacionales de Saint Brise, Cravant, Vermanton, etc., invitan a la Asamblea Nacional a redoblar sus energías contra el monstruo del fanatismo:

¡Ah!, es el más cruel de todos. Como esos tiranos ambiciosos y feroces de los que la historia nos ofrece tantos ejemplos, no aspira más que a verter la sangre de aquellos que le inquietan y hacen sombra a su horrible despotismo. Golpead, golpead con fuerza ese rostro altivo. Una vez destruido, renacerán la paz y la concordia, las únicas capaces de hacer florecer los estados, y seremos todos felices.⁸⁰

En Clamecy, un granadero de la guardia nacional, Ch. De Suroy, canta en el banquete cívico, que dio fin a la Federación, unas estrofas que fueron impresas en el acta de la sesión:⁸¹

Si la nobleza y el solideo
 insulta a nuestra benevolencia
 ¡Tan, tan-tan, tantarantán!
 Démosles una severa corrección
 ¡tantarantán!
 ¡Rápidamente!⁸²

En Rennes, el acta de la Federación denuncia a aquellos que «redoblan sus criminales esfuerzos y emplean como

80 *Les gardes nationales de Saint-Brice, Cravant, Vermanton, Noyers, Vezelay, Asquins, Lille-sous-Montréal et Avallon, à l'Assemblée nationale*, París, Impr. de Valleyre, s. f.

81 *Procès-verbal de la fédération de la garde nationale de Clamecy avec la garde nationale des villes de ce district et de la bénédiction d'un drapeau. Le 27 mai 1790*, s. l., s. n.

82 [La expresión «Tambour battant» (tocando el tambor) significa 'rápidamente, con brío'. De ahí el juego sonoro con la onomatopeya *tantarantán* que haría las veces del redoble de dicho instrumento.]

último recurso el puñal del fanatismo y los terrores de la superstición».⁸³

Más importantes que estos incidentes sin apenas repercusión fueron las reconciliaciones solemnes de religiosos de diferentes credos en el altar de la Patria. Curas, pastores y rabinos acudieron para desterrar sus antiguos odios, lamentar luchas pasadas, prometerse una sincera amistad en el futuro y sellar su juramento con un beso fraternal. En Montélimar, el cura y el pastor se abrazaron mutuamente. Los católicos llevaban a los protestantes a la iglesia y daban al pastor un sitio de honor en el coro. Inversamente, los protestantes recibían a los católicos en la predicación y ponían al cura en primer lugar. En Clairac (Lot-et-Garonne) pastor y cura abrieron el baile patriótico que dio fin a la fiesta de la Federación.⁸⁴

En la Federación de Estrasburgo (13 de junio de 1790) se realizó, por primera vez que yo sepa, un *bautismo cívico* que, liberado de cualquier carácter confesional, se convirtió en uno de los sacramentos del culto a la Razón. El acta de esta reunión dice así:

La esposa del señor Brodard, guardia nacional de Estrasburgo, dio a luz a un niño el mismo día que el juramento federativo. Varios ciudadanos, sobrecogidos por lo ocurrido, pidieron que el recién nacido fuera bautizado sobre el altar de la Patria... Todo estaba arreglado cuando el señor Kohler, de la guardia nacional de Estrasburgo y de confesión luterana, reclamó el mismo favor para su hijo que acababa de venir al mundo. Se le concedió con mucho gusto ya que con ello se encontraba una ocasión perfecta para mostrar la unión que reina en Estrasburgo entre los diferentes cultos...⁸⁵

83 *Procès-verbal de la fédération faite à Rennes, le 23 mai 1790, entre la garnison et la garde nationale de la même ville*, Rennes, Impr. de Vve Vatar et de Brulé de Remur, 1790.

84 Según un artículo de Dide (1881: 9).

85 *Procès-verbal de la confédération de Strasbourg*, Estrasburgo, P.-J.-Dannbach, 1790.

Esta acta describe también la ceremonia que se celebró con gran pompa. El niño católico tuvo por madrina a la señora Dietrich, de la religión reformada, y el niño luterano, a la señora Mathieu, católica, mujer del procurador del municipio. El niño católico fue llamado: Charles, Patrice, *Federado*, Prime, René, de la Plaine, *Afortunado*; mientras que el niño protestante: François, Frédéric, *Afortunado*, *Cívico*. Cuando los dos ministros, luterano y católico, hubieron terminado su oficio y se dieron «el beso de la paz y de la fraternidad», al bautismo religioso le sucedió el bautismo cívico propiamente dicho:

Se desmontó el altar religioso. Las madrinas, que llevaban a los recién nacidos, ocuparon sus lugares. Se desplegó la bandera de la Federación por encima de sus cabezas. Las otras banderas las rodearon, teniendo no obstante cuidado de que fueran visibles para el ejército y el pueblo. Los jefes y comandantes particulares se acercaron para servir de testigos. Entonces, los padrinos, delante del altar de la Patria, pronunciaron en voz alta e inteligible: el nombre de sus hijos, el juramento solemne de ser fieles a la Nación, a la Ley y al Rey así como de mantener con todas sus fuerzas la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el Rey. Por todas partes se oyeron gritos de *Viva la Nación*, *Viva la Ley*, *Viva el Rey*. Durante estas aclamaciones, los comandantes y otros jefes formaron, con sus espadas descubiertas, una bóveda de acero⁸⁶ por encima de la cabeza de los niños. Todas las banderas fueron colocadas por encima de esta bóveda como si fuera una cúpula y la bandera de la Federación por encima de ella parecía coronarla. Las espadas, frotándose ligeramente, hacían un imponente ruido metálico, mientras que el decano de los comandantes ataba a cada niño una escapapela a la vez que decía: *Mi niño, yo te recibo en la guardia nacional, sé bravo y buen ciudadano como tu padrino*. Este fue el momento en el que las madrinas ofrecieron los niños a la Patria y los expusieron durante unos instantes a las mira-

86 Ceremonia utilizada en la masonería.

das del pueblo. Ante este espectáculo, las aclamaciones se redoblaron. La ceremonia dejó en el alma una emoción que es imposible de describir. Fue así como terminó una ceremonia de la que la historia no ofrece ningún ejemplo.

Celebrado sin sacerdotes, sobre el altar de la Patria cubierto de la tricolor, acompañado de un juramento cívico a modo de juramento religioso, este bautismo laico, donde la escarpela ocupa el lugar del agua y la sal, ya hace pensar en las escenas de 1793. Al principio, los ministros de las religiones todavía aparecían, pero pronto se vieron eclipsados y, al abrazarse mutuamente, parecían pedir perdón por sus faltas pasadas.

Posteriormente, se celebraron otros bautismos cívicos como, por ejemplo, el de Wasselone, el 11 de junio de 1790. Aquí también encontramos a las guardias nacionales formando una bóveda de acero masónico sobre el recién nacido y el padrino, recitando el juramento cívico en lugar del credo.

Aunque más excepcionalmente, también se oficiaron matrimonios cívicos sobre el altar de la Patria como, por ejemplo, el de la Federación de Dôle, el 14 de julio de 1790.⁸⁷

No resulta baladí el hecho de constatar que la costumbre de dar nombres de niños no cristianos nació en las Federaciones, extendiéndose más tarde. Así, los dos niños bautizados cuentan entre sus nombres con los de Cívico y Federado.

Tampoco resulta ocioso constatar que las Federaciones nos ofrecen el primer ejemplo de esta «respuesta cívica» que más tarde se convertirá en obligatoria todos los *décadis*.⁸⁸ En Gray, el día de la Federación, los ciudadanos guardaron fiesta mañana y tarde, como si fuera un festejo religioso. Aunque la policía no había ordenado nada en este sentido, las tiendas permanecieron cerradas.⁸⁹

87 Según el estudio ya citado de Lambert (1890).

88 [Último día de la semana de diez días del calendario republicano revolucionario.]

89 Lambert (1890).

Resumiendo, no resulta exagerado afirmar que el germen de los cultos revolucionarios está en las Federaciones, en ellas echaron raíces. Estas grandes escenas místicas fueron las primeras manifestaciones de la nueva fe. Provocaron una fuerte impresión entre las masas. Les familiarizó con el simbolismo revolucionario, popularizándolo. Pero, sobre todo, mostraron a los hombres políticos la potencia de las fórmulas y ceremonias en el alma de las masas. Les sugirió la idea de poner este medio al servicio del patriotismo, y les proveyó de un modelo para sus futuros sistemas de «fiestas nacionales», de «instituciones públicas» y de «cultos cívicos», que imaginaron desde la Asamblea Legislativa, antes de ser realizados por la Convención y el Directorio.

X

Fiestas cívicas

Los años 1790, 1791 y 1792 están repletos de fiestas patrióticas, que, aunque recordaban algunos aspectos de las Federaciones, anunciaban y preparaban el culto a la Razón.

Si las circunstancias y las pasiones políticas confieren un carácter particular a cada una de las fiestas, en todas ellas, no obstante, podemos encontrar una misma inspiración, un mismo deseo de honrar a la nueva institución política, de defenderla, de celebrar el recuerdo de los grandes acontecimientos que la han dado lugar y la han consolidado, y de testimoniar su reconocimiento público a los hombres que la han fundado o la han preparado. En el fondo, estas reuniones constituyen un culto rendido a la Revolución, a la Patria, a la Libertad, a la Ley y a cualquier palabra con la que califiquemos al instrumento de la felicidad esperada y el ideal soñado. Tanto por su ceremonial como por su inspiración, se parecen a las fiestas del Terror o a las fiestas decadarias, a las que muy a menudo sirvieron de modelo.

Algunas ceremonias tienen como principal objetivo celebrar las grandes fechas revolucionarias, son, por tanto, *fiestas conmemorativas*. Otras son demostraciones de alegría por algún acontecimiento político presente, son *fiestas políticas*. Aquellas que son testimonio de admiración y reconocimiento hacia los buenos obreros y mártires de la Revolución, se constituyen como un culto a los grandes hombres, un *culto a los mártires de la libertad*. Finalmente, otras están destinadas a recompensar los actos de valentía o probidad, son *fiestas morales*.

Fiestas conmemorativas. El 20 de junio

El Juramento del Juego de Pelota, primer acto de resistencia abierta de los diputados de la nación ante la voluntad real, dejó un duradero recuerdo en los corazones de los patriotas. A comienzos de 1790, se formó, por iniciativa de Gilbert Romme,⁹⁰ en París y Versalles, una sociedad particular para «inmortalizar esta conjura que salvó a Francia» y, durante los tres años siguientes, la sociedad celebró el aniversario con una fiesta cívica el 20 de junio de 1790, 1791 y 1792, siendo la primera la más brillante.⁹¹ Formados en «batallón cívico», los miembros de la sociedad entraron en Versalles por la avenida de París. En medio de ellos, cuatro voluntarios de la Bastilla llevaban «una tabla de bronce, sobre la que había sido grabado con letras imborrables el Juramento del Juego de Pelota. Otros cuatro llevaban escombros de la Bastilla destinados a fijar esta tabla sagrada sobre los muros del juego de Pelota». El Ayuntamiento de Versalles vino al encuentro del cortejo. El regimiento de Flandes presentó armas delante del «arca sagrada». Llegados al Juego de Pelota, todos los asistentes

90 Aulard (1889a: 18).

91 Para el relato de las celebraciones he seguido las actas oficiales: *Description du serment et de la fête, civique célébrés au Bois de Boulogne par la Société du Jeu de Paume de Versailles, des 20 juin 1789 et 1790*, París, Garnéry, s. d.

renovaron el juramento «con un sobrecogimiento religioso». Después, un orador les arengó: «Un día nuestros hijos vendrán en peregrinaje a este templo como los musulmanes van a la Meca. A nuestros nietos, inspirará el mismo respeto que el templo elevado por los Romanos a la Piedad filial...». Entre gritos de alegría, los ancianos sellaron sobre los muros la tabla del juramento: «Todos querían contribuir a colocarla». Nadie abandonó aquel querido lugar sino con pesar: «Se abrazaron mutuamente y fueron acompañados con todos los honores por la municipalidad, la guardia nacional y el regimiento de Flandes, hasta las puertas de Versalles». A lo largo de la ruta de regreso a París, «no hablaban más que de la felicidad de los hombres; se hubiera dicho que eran como Dioses en marcha». En el bosque de Boulogne, una comida de trescientos cubiertos, «digna de nuestros antepasados», les fue servida «por jóvenes ninfas patriotas». Encima de la mesa, habían colocado «bustos de los amigos de la humanidad, de Jean-Jacques Rousseau, de Mably, de Franklin que parecían presidir la fiesta». El presidente de la sociedad, Gilbert Romme, «leyó como benedícite los dos primeros artículos de la Declaración de los Derechos del hombre. Todos los convidados repitieron: ¡*Así sea!*». En el postre, se dio lectura al acta de la jornada. «Este acto religioso provocó grandes aplausos». Después vinieron los brindis. Danton «tuvo el honor de realizar el primero». «Dijo que el Patriotismo no debía tener más límites que el Universo, y propuso beber a su salud así como por la Libertad y la felicidad del Universo entero». Menou brindó por la Nación y el Rey «que no hacen más que una», Charles de Lameth a la salud de los vencedores de la Bastilla, Santhonax por nuestros hermanos de las colonias, Barnave por el regimiento de Flandes, y Robespierre «por los valientes escritores que habían corrido tantos peligros y todavía lo seguían haciendo en defensa de la Patria». Uno de los presentes designó entonces a Camille Desmoulins, siendo su nombre muy aplaudido. Finalmente, un bravo caballero terminó la serie de brindis, bebiendo por «el encantador sexo femenino que ha mostrado en la Revolución un patriotismo digno de las damas

romanas». Entonces, «unas mujeres vestidas de pastoras» entraron en la sala del banquete y coronaron con una diadema de roble a los diputados de la Asamblea Nacional: D'Aiguillon, Menou, los dos Lameth, Barnave, Robespierre y Laborde. Un conocido artista,⁹² que asistió a la fiesta, prometió emplear su talento «en transmitir a la posteridad las facciones de los inflexibles amigos del bien público». Después, cuatro voluntarios de la Bastilla pusieron sobre la mesa «una reproducción de aquel antro de despotismo y de la venganza de los reyes». Las guardias nacionales la rodearon, blandieron sus sables y la destruyeron:

Cuál fue la sorpresa de los espectadores cuando entre las estocadas vieron a un joven niño vestido de blanco, símbolo de la inocencia oprimida y de la Libertad naciente. Les elevó el ánimo. No podían dejar de contemplarlo. Se encontró sobre las mismas ruinas un gorro de lana, emblema de la Libertad. Se lo colocaron en la cabeza al niño. Siguieron buscando. Encontraron varios ejemplares de la Declaración de Derechos del hombre, extractos de obras de Jean-Jacques Rousseau y de Raynal. Se tiraron por aquí y allá, entre los convidados que se precipitaban los unos sobre los otros para tener un ejemplar. Cada uno se llevó consigo algunos restos de la Bastilla...

Sería superfluo comentar un relato semejante. Tras la sensibilidad y recursos bucólicos de la época, se siente el amargo odio hacia el régimen desaparecido, la necesidad de destruir todo aquello que lo recuerde, al mismo tiempo que un ardiente apetito por una sociedad mejor cuya llegada preparen los legisladores coronados de roble.

El 14 de julio

Una sociedad particular había tomado la iniciativa de conmemorar el aniversario del 20 de junio. En el caso de la conme-

92 El pintor David.

moración del 14 de julio, fue la propia autoridad constituida, la Asamblea Nacional, la que se encargó de reglamentarla.

Sin duda, los delegados de todas las guardias de Francia no se reunieron solamente para festejar el aniversario de la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1790 en el Campo de Marte. Esta Federación general sobrepasaba los límites de una ceremonia conmemorativa. Verdaderamente, era la fiesta de la Patria, la fiesta de la nueva Francia. Incluso la propia fiesta de la Federación, «esta fiesta augusta, la más majestuosa e importante que ha conocido el mundo y honrado la especie humana», se convirtió en uno de los grandes acontecimientos de la Revolución y como tal fue conmemorada a su vez como la toma de la Bastilla. Los años siguientes, la fiesta del 14 de julio se consagró a la vez que se confundía con este aniversario.

En 1791, sin esperar que una ley les obligara, la mayor parte de los ayuntamientos celebraron el doble aniversario.⁹³ En París, las autoridades y las guardias nacionales se reunieron con una delegación de la Asamblea sobre las ruinas de la Bastilla y desde allí se trasladaron en cortejo hasta el Campo de la Federación, donde Gobel celebró la misa sobre el altar de la Patria. Según el *Moniteur*,⁹⁴ el número de espectadores fue considerable. Por la tarde, las fachadas de las casas fueron iluminadas.

Antes de separarse, la Asamblea Constituyente hizo del 14 de julio una fiesta legal al decretar que el juramento federativo sería renovado aquel día, cada año, en la cabeza de partido del distrito.⁹⁵

En 1791, la fiesta fue ensombrecida por el recuerdo reciente de la fuga de Varennes, y en 1792, se contagió del ambiente de agitación previo al 10 de agosto. El 14 de julio de 1792, en París, una delegación de la Asamblea acudió a las ruinas de la Bastilla para asistir a la colocación de la primera piedra de la columna de la Libertad que por iniciativa del patriota Palloy se debía ele-

93 Entre otros, aquellos de Bourges, Châlons o Estrasburgo.

94 *Réimpression de l'ancien Moniteur...*, op. cit., Tome IX, p. 129.

95 Decreto del 29 de septiembre-14 de octubre de 1791 (secc. III, art. 20).

var en el emplazamiento de la odiosa fortaleza. Por primera vez, el clero no tomó parte en la ceremonia que tuvo lugar después en el Campo de la Federación.⁹⁶ En el cortejo destacaba una estatua de la Libertad, llevada por seis «ciudadanos vestidos siguiendo el nuevo traje propuesto por David», una estatua de Minerva, llevada de la misma manera sobre un varal tricolor y escoltada por niños de la mano de ancianos. Cerca del altar de la Patria, una pirámide honraba la memoria de los ciudadanos muertos por la Libertad y un «árbol nobiliario» del que colgaban emblemas, pergaminos e insignias de órdenes suprimidas, condenaba a la execración el pasado desaparecido. Al final de la ceremonia, los ancianos y los oficiales contemplaban el árbol nobiliario en llamas, mientras que niños, mujeres e inválidos depositaban coronas de roble y de flores sobre el mausoleo de los mártires de la Libertad. Después se entonó el himno de Marie-Joseph de Chénier, que pronto se haría muy célebre:

Dios del Pueblo y de los reyes, de las ciudades, de los campos...

En los departamentos, el 14 de julio fue celebrado, como en París, con una gran cantidad de alegorías clásicas. Pero, casi por todos lados, la misa fue dicha sobre el altar de la Patria.

El 4 de agosto

Tanto si el recuerdo fue demasiado favorable a los estamentos privilegiados como si, por el contrario, los decretos —de carácter teórico— votados en aquella famosa noche hubieran causado demasiadas decepciones a los patriotas, el aniversario del 4 de agosto estuvo lejos de obtener los mismos honores que el del 14 de julio. Las autoridades se desinteresaron. Solamente algunos particulares, bastante desconocidos por otro lado, tuvieron la idea de conmemorarlo, pero sus proyectos finalmente no se realizaron. Uno de ellos, a finales de 1789, proponía organizar una fiesta nacional que sería celebrada

96 Robinet (1898: 514).

todos los años en «este día inmortal».⁹⁷ En cada ciudad, se construiría un templo dedicado a la Libertad. Luis XVI tendría su estatua en la nave de aquel edificio. Los 1200 diputados, «cooperadores y agentes, instrumentos de la felicidad general» tendrían igualmente sus retratos colgados de los muros del templo. «Cada madre *estaría* obligada a ir a presentar a su hijo al templo, donde *sería* investido del derecho de ciudadanía y *recibiría* un nombre. Esta especie de *Bautismo patriótico* consagrará al niño a la Nación regenerada».

Se encargó a los mejores poetas dramáticos componer una pieza sobre el *Triunfo de la Libertad* para que fuera representada delante del pueblo todos los 4 de agosto.

Resulta casi innecesario señalar que, finalmente, el proyecto no se realizó.

En una ocasión al menos, la abolición del diezmo fue celebrada con júbilo. En 1791, la sociedad fraternal de Gêmeaux (distrito de Riom), presidida por Gilbert Romme, conmemoró la abolición del diezmo con una fiesta que abrió la siega. El Ayuntamiento, rodeado de habitantes, fue a un campo que se acababa de segar, para recordarles las benefactoras leyes por las que la Revolución había liberado la tierra. La fiesta se terminó en la iglesia con un *Te Deum* en acción de gracias.⁹⁸

Algún tiempo después, en septiembre de 1791, los habitantes de Septmoncel (Jura) celebraron a su vez una fiesta por la abolición de la esclavitud.⁹⁹

Fiestas políticas

La fe revolucionaria consistía esencialmente en las esperanzas de felicidad que hacía concebir la nueva institución

97 *Fête nationale qui sera célébrée tous les ans le jour immortel du 1^{er} août*, París, Impr. de Laporte, s. f.

98 Fiesta descrita por Gilbert Romme en una carta publicada en la *Feuille Villageoise*, n.º 43, 21.07.1792.

99 Para este tema véase la carta del cura de Septmoncel (Daller) en la *Feuille Villageoise*, 6.10.1791.

política. Por tanto, no resulta sorprendente que los principales actos políticos que anunciaban la tan esperada y próxima puesta en vigor de la Constitución provocaran fiestas cívicas por las que se manifestó una esperanza universal.

Cuando Francia supo, el 4 de febrero de 1790, que el Rey había prometido solemnemente cumplir la Constitución preparada por la Asamblea Nacional, se dejó llevar por la más intensa alegría. París se iluminó durante dos días seguidos. El juramento cívico, prestado por la Asamblea Nacional, después de la visita del Rey, fue repetido en ceremonias patrióticas por todos los municipios. Finalmente, cuando la Constitución fue terminada, se organizó una gran fiesta en París para su proclamación solemne, el 18 de septiembre de 1791. Las autoridades asistieron en cortejo al Campo de la Federación. El alcalde subió al altar de la Patria y mostró a los ciudadanos el libro de la Constitución. Después de la ceremonia, se ofreció al público un espectáculo muy novedoso, la ascensión de un aerostato. Por la tarde, la iluminación fue general. «Guirnaldas de fuego unían todos los árboles desde la plaza de Luis XV hasta el lugar conocido como Étoile».¹⁰⁰

El domingo siguiente, 25 de septiembre, se retomó la fiesta y fue particularmente brillante en la rotonda de los Campos Elíseos.¹⁰¹

La Constitución de 1793 sería proclamada de una manera todavía más solemne en la Gran Federación del 10 de agosto de 1793.

Las Fiestas de los benefactores y de los mártires de la Libertad. Exequias

Desde muy pronto, los patriotas organizaron ceremonias de acción de gracias en honor de aquellos que habían pre-

100 Según el *Moniteur. Réimpression de l'ancien Moniteur...*, op. cit., Tome IX, p. 710.

101 *Ibidem*, p. 774.

parado la Revolución o que habían muerto por ella. Antes que Marat, Chalier o Le Pelletier, otros santos políticos, otros mártires de la Libertad tuvieron sus estatuas y sus cultos.

Desilles

Tras los desafortunados sucesos de Nancy, el 20 de septiembre de 1790, se organizó un gran funeral en el Campo de la Federación en honor de aquellos que habían caído intentando someter a la Guardia Suiza de Châteauevieux que se había amotinado. En la sesión de la Asamblea Nacional del 29 de enero de 1791, se honró con un busto y una corona de roble al oficial Desilles, que había perdido su vida al mediar entre ambos bandos para evitar que el levantamiento acabara en un baño de sangre. Asimismo, se encargó al pintor Lebarbier que realizara un cuadro representando esta acción heroica.

En esta ocasión, el diputado Gouy extraía una lección moral de aquellos honores póstumos tributados por la Revolución a sus mártires y comparaba los santos laicos con los santos religiosos y los grandes conquistadores:

Hasta aquí —decía Gouy— esta especie de culto, esta apotheosis, concedida por el reconocimiento y la admiración, había sido reservada para otra clase de héroes. La pompa y las aclamaciones quedaban reservadas a las efigies consagradas por el furor de sus conquistas. Sería digno de la humanidad y de la libertad, asociar por fin a los *mártires del patriotismo* unas ceremonias que recompensen los sacrificios cívicos, cuyos monumentos vendrían a vivificar este templo de la Constitución. Una serie de imágenes, como las que hoy reciben el tributo de vuestras lágrimas y de nuestros respetos, serían sus guardianes más dignos, y, si fuera posible que esta Constitución regeneradora tuviese enemigos, la esperanza de ocupar un lugar entre estos semidioses cuyo primer miembro acabáis de canonizar, bastaría para que hubiese otros imitadores...

Gouy proponía sin ambages que las fiestas cívicas fueran transformadas en un instrumento político al servicio de la Asamblea y de las nuevas instituciones:

Pues bien, os corresponde a vosotros crear héroes de esta tierra inerte. Solo vosotros, legisladores del Imperio, podéis fecundar el germen que encierran en su seno y provocar su eclosión con vuestros cuidados. Si por vuestras órdenes, la corona cívica, la más honorable de todas, adornara la frente de la víctima inmolada por patriotismo, estoy seguro de que este honor supremo encendería los corazones de los 500 000 franceses que vuestros decretos llaman a defender nuestras fronteras. Estoy seguro de que se convertiría en un escudo inexpugnable contra los enemigos que osaran molestar nuestros útiles trabajos y que una recompensa tan magnífica protegería a la Constitución contra sus adversarios presentes y futuros...

Sin duda, la idea es todavía vaga, pero muy pronto se precisará, y desde el comienzo de la Legislativa, los jefes patriotas pensarán en reunir los elementos dispersos del culto revolucionario, sistematizándolos para hacer de ellos un instrumento de propaganda cívica.

Mirabeau

A la muerte de Mirabeau, le fueron rendidos numerosos honores. Sainte-Geneviève fue transformada en Panteón con el objetivo de recibir sus restos y los de todos aquellos grandes hombres que, siguiendo su ejemplo, merecen el reconocimiento de la patria.¹⁰²

Voltaire

A su vez, Voltaire fue trasladado al Panteón en medio de una inmensa muchedumbre.¹⁰³

102 Decreto del 4-10 de abril de 1791.

103 Véase la Memoria de Louise-Phelps Kellog reproducida en Kellog (1899: 271-277).

La fiesta —como señalaba la *Feuille Villageoise*— fue sublime y enternecedora. Impresionó y engrandeció el espíritu del pueblo, desacreditó las procesiones e imágenes monacales, electrizó con un fuego puro y celeste a los hombres más groseros, renovó el santo ardor del patriotismo y esparció los rayos de la Filosofía. Por así decirlo, ese día adelantó en un siglo el progreso de la razón...¹⁰⁴

En aquellas fechas, los patriotas más avanzados no ocultaban ya su intención de oponer sus fiestas cívicas a las antiguas fiestas religiosas.

Durante el año 1792, las fiestas patrióticas se sucedieron en cortos intervalos y se generalizaron por toda Francia.

La Guardia Suiza de Châteauevieux

El 15 de abril de 1792, Collot d'Herbois y Jean Lambert Tallien organizaron una fiesta de la Libertad en honor de la Guardia Suiza de Châteauevieux, víctimas de Bouillé. El cortejo recorrió las principales calles de la capital en medio de una gran asistencia. En dicha procesión se vio pasar la Declaración de Derechos llevada en señal de triunfo, un modelo de la Bastilla, bustos de Franklin, Sydney, Jean-Jacques Rousseau y Voltaire, las cadenas de los soldados de Châteauevieux llevadas por cuatro ciudadanas, un carro de la Libertad coronado por una estatua de la diosa y, finalmente, los cuarenta guardias suizos sobre el Carro de la Fama llevado por veinte soberbios caballos.

Al describir esta jornada, el *Moniteur* extraía la siguiente enseñanza para que fuera utilizada por los políticos:

Diremos aún más cosas a los administradores. Debéis dar a menudo este tipo de fiestas al pueblo. Repetid esta ceremonia cada 15 de abril. Que la fiesta de la Libertad sea nuestra fiesta primaveral, que otras solemnidades cívicas señalen el regreso del resto de estaciones del año... Elevarán el alma del

104 *Feuille Villageoise*, n.º 43, 21.07.1791.

pueblo, suavizarán las costumbres, desarrollarán su sensibilidad, asegurando su valentía, lo harán, o mejor dicho, han hecho ya un pueblo nuevo. Las fiestas populares constituyen la mejor manera de educar al pueblo.¹⁰⁵

En este texto, aparece expresada de una manera clara aquella idea que antes habíamos intuido. El principal punto del programa de los organizadores de los cultos revolucionarios era hacer de las fiestas cívicas nacidas espontáneamente una escuela para el pueblo, un instrumento para regenerar el país.

Simoneau

A la fiesta de las Guardias Suizas de Châteauevieux o fiesta de la Libertad le sucedió muy pronto, el 3 de junio de 1792, el aniversario de la muerte de Simoneau, o fiesta de la Ley. Simoneau, alcalde de Étampes, fue asesinado en un motín popular cuando intentaba hacer respetar la ley de subsistencias. Para los sectores moderados de la Asamblea Legislativa o *feuillants*, la fiesta de Simoneau era la respuesta a la fiesta de las Guardias Suizas de Châteauevieux que consideraban como una glorificación de la rebelión. Mientras que la primera tuvo su origen en la iniciativa privada de algunos patriotas avanzados, esta otra fiesta fue organizada por las autoridades. Un decreto de la Legislativa,¹⁰⁶ completado por una orden del departamento de París,¹⁰⁷ reglamentó el orden y la composición de dicha ceremonia. Formado en el barrio de Saint-Antoine, el cortejo se dirigió hacia el Campo de la Federación. Entre sus emblemas, podíamos ver: un estandarte a la antigua con los colores nacionales y con la divisa *la Ley*, un modelo de la Bastilla, las enseñas de los 83 departamentos con estas

105 *Réimpression de l'ancien Moniteur...*, op. cit., Tome XII, p. 139.

106 Decreto del 12-16.05.1792.

107 *Programme arrêté par le Directoire du département de Paris, pour la fête décrétée par l'Assemblée Nationale, le 18 mars 1792, à la mémoire de J-G. Simoneau, maire d'Étampes*, París, Impr. de Ballard, 1792.

palabras: *Permaneciendo unidos, seremos libres*, una bandera de la *Ley*, una alegoría de la *Ley* llevada sobre un lectisternio,¹⁰⁸ un bajorrelieve representando el gesto heroico del alcalde de Étampes con una corona cívica y una guirlanda de laureles, la banda del virtuoso Simoneau con una palma y un gran crespón, su busto, el libro de la *Ley* sobre un trono de oro llevado por ancianos, etc. En el Campo de la Federación se alzaba un altar de la *Ley*, sobre el que se quemó incienso.

Similares festejos se celebraron en honor de Simoneau en todos los departamentos: Angers,¹⁰⁹ Tulle, Senlis, Lyon, etc.

Al leer sus programas festivos, no deja de sorprender sus semejanzas con los homenajes fúnebres realizados durante la Convención o el Directorio. Ya sea Desilles o Simoneau, Mirabeau o Voltaire, Hoche o Joubert, el mártir que glorificar, la forma exterior de la ceremonia permanecía casi idéntica. Los mismos motivos, los mismos emblemas, las mismas inscripciones reaparecen sin cesar.

Este culto póstumo rendido a los mártires de la Libertad no estaba reservado solamente a aquellos hombres más populares cuyo nombre andaba de boca en boca, sino que también los héroes de segundo o tercer orden eran honrados por sus allegados, amigos o compatriotas.

Cerutti

Tras su muerte a comienzos de 1792, Cerutti, primer director de la *Feuille Villageoise*, fue objeto de numerosas exequias organizadas por sus partidarios.¹¹⁰

108 [En las ceremonias romanas, lechos sobre los que se tendían las figuras de los dioses como si fueran a comer.]

109 En Angers, fue La Réveillère el que pronunció el discurso. Louis-Marie Réveillère Lépeaux, *Procès-verbal de la cérémonie funèbre qui a été célébrée à Angers en l'honneur de Jacques-Guillaume Simoneau, maire d'Étampes, mort pour le maintien des lois, le 10 avril 1792*, Angers, Jahyer et Geslin, s. f.

110 Véase el relato de una de estas ceremonias desarrolladas en Le Havre en la *Feuille Villageoise*, 22.03.1792.

Gouvion

A Gouvion, amigo de Lafayette, asesinado por el enemigo el 9 de junio de 1792, le rindieron similares honores que a Cerutti.¹¹¹

Fiestas morales

A estas ceremonias propiamente cívicas pronto se unieron otras de carácter moral. Si bien es cierto que las virtudes públicas tienen su origen en las virtudes privadas —algo en lo que los hombres de la Revolución creían firmemente—, ¿por qué no debían recibir los mismos honores las unas y las otras?

El 4 de febrero de 1790, en la sesión del concejo municipal parisino, un granadero, cuyo nombre no se ha conservado, recibió una *corona cívica* y un sable de honor, por haber salvado durante la toma de la Bastilla a una joven que iba a ser lapidada por una multitud que la confundió con la hija del gobernador.¹¹²

Similares ceremonias se organizaron en París y, siguiendo el ejemplo de la capital, en los diferentes departamentos. El 20 de junio de 1792, el diputado Lacuée informó a sus colegas de la Legislativa que el directorio de Lot-et-Garonne acababa de decretar una fiesta cívica para recompensar a Jean Himonet, un carretero que había salvado a un ciudadano durante un motín. Jean Himonet recibió, *en nombre de la Patria*, una corona de roble. Al relatar dicha fiesta, Lacuée se felicitaba por los importantes progresos en la opinión pública, ya que veía en las recompensas, reservadas solemnemente a

111 *Cérémonie religieuse et civique, qui a eu lieu le 26 juin 1792 en l'honneur de Gouvion, à Franconville-la-Garenne*, París, Impr. Demonville, [ca. 1792].

112 *Réimpression de l'ancien Moniteur...*, *op. cit.*, Tome III, p. 295. El Ayuntamiento ya había concedido una medalla a la señora Bouju por su conducta patriótica durante las jornadas de octubre. *Ibidem*, p. 281.

los actos *virtuosos*, el prelude de *ensayos políticos* de los que se prometía el mayor bien posible.¹¹³

La Patria no era considerada simplemente como el instrumento de la felicidad material, sino que también se convertía en salvaguardia de la moral. Mientras que la religión antigua reservaba para el más allá las recompensas por la virtud, la nueva religión las distribuía en esta vida. Los cultos revolucionarios concedieron una gran importancia a la predicación moral.

Desde 1792, el ceremonial de la religión revolucionaria se encuentra ya esbozado en lo esencial en estas fiestas morales, políticas, conmemorativas y de los mártires de la Libertad. Esto no es más artificial que su simbolismo. Ni estos festejos ni su simbolismo son artificiales. Ambos se constituyeron espontáneamente, sin un plan preconcebido, un poco por azar. Son el producto anónimo de la imaginación colectiva de los patriotas.

XI

Las oraciones y los cantos patrióticos.

La influencia del teatro

Más aún que por sus ceremonias, un culto sobrecoge a sus fieles por sus oraciones y sus cantos. Desde muy temprano, el culto revolucionario tuvo sus invocaciones y sus cánticos. En una fecha que aunque no está indicada no debe ser posterior a 1791, un artillero de la guardia nacional de Blois, J. Bossé, realizó una antología de oraciones patrióticas.¹¹⁴ Los curas filósofos que colaboraban entonces con la *Feuille Villageoise*, y que se convertirían más tarde en los curas rojos del culto a la Razón, sintieron muy pronto la necesidad de armonizar su fe

113 *Réimpression de l'ancien Moniteur...*, op. cit., Tome XII, p. 727.

114 J. Bossé, *Prières patriotiques avec des passages analogues tirés de l'Écriture Sainte*, par J. Bossé, Blois, Impr. de Mosson, s. f.

antigua con la nueva. En noviembre de 1791, el cura de Ampuis (Loire), Siauve, que dirigirá el *Écho des Théophilanthropes* en el año VI, compuso una oración al Dios de la justicia y la igualdad, que estaba destinada a reemplazar «la antigua oración y la superstición del sermón».¹¹⁵ Poco después, uno de sus colegas, Couet, cura de Orville, publicaba a su vez una bella oración patriótica para pedir a Dios que hiciera a los franceses dignos de la libertad.¹¹⁶ Similares oraciones aparecerían más tarde en los rituales de los cultos a la Razón y al Ser Supremo.

Desde 1792, la fe revolucionaria se expresaba en canciones que infundían en el corazón de los ciudadanos una verdadera embriaguez religiosa. El *Ça Ira*, la *Carmagnole* y la *Marseillaise* muy pronto se hicieron populares.

El teatro, por el que los franceses tenían pasión, contribuyó a difundir estos aires patrióticos, lo que a su vez repercutió en las ceremonias cívicas. Desde 1790, la política entró en escena. Las «obras históricas», los «espectáculos» y las «tragedias nacionales» se multiplicaron, siendo cada vez más disfrutados por el público. En 1790, encontramos obras como *Familia patriota o la Federación* de Collon d'Herbois,¹¹⁷ el *Catorce de julio 1789* de Fabre d'Olivet,¹¹⁸ el *Auto de fe o el Tribunal de la Inquisición* de Gabiot,¹¹⁹ y la *Fiesta de la Libertad o la cena de los patriotas* de Charles Philippe Ronsin;¹²⁰ en 1791, son *Gui-*

115 *Feuille Villageoise*, 17.11.1791.

116 *Feuille Villageoise*, 29.03.1792.

117 Collot d'Herbois, *Famille patriote ou la Fédération. Pièce nationale en deux actes, suivie d'un divertissement, représentée à Paris, sur le théâtre de Monsieur, le 13 juillet 1790*, París, Chez la veuve Duchesne, 1790.

118 Antoine Fabre d'Olivet, *Quatorze de juillet 1789. Fait historique en un acte et en vers, représenté à Paris au théâtre des Associés, en juillet 1790*, París, Laurens junior, s. f.

119 Jean-Luis Gabiot, *Auto-da-fé ou le Tribunal de l'Inquisition. Pièce à spectacle en trois actes, en prose... représentée sur le théâtre de l'Ambigu-Comique, le mardi 2 novembre 1790*, París, Salle de l'Ambigu-comique, 1790.

120 Charles-Philippe Ronsin, *Fête de la Liberté ou le dîner des patriotes. Comédie en un acte et en vers avec des couplets... représentée sur le théâtre du Palais-Royal, le 12 juillet 1790*, París, Impr. de Cussac, 1790.

llermo Tell de Michel-Jean Sedaine,¹²¹ *Mirabeau en los Campos Elíseos* de Olympe de Gouges,¹²² *El Triunfo de Voltaire* de Jean-Baptiste Pujoux,¹²³ *Voltaire en Romilly* de Villemain d'Abancourt,¹²⁴ *Liga de fanáticos y tiranos* de Charles-Philippe Ronsin,¹²⁵ *Francia regenerada* de Pierre-Jean Chaussard.¹²⁶ En 1792, *La apoteosis de Beaurepaire* de Charles-Louis Lesur,¹²⁷ *El Sitio de Lille* de Joigny,¹²⁸ *El general Custine en Spire* por los ciudadanos D. D.,¹²⁹ *Todo por la libertad* de Charles-Louis Tissot,¹³⁰ etc.

Una obra como *El Triunfo de la República o el campamento de Gran-Pré*, de Marie-Joseph de Chénier,¹³¹ con sus coros de mujeres y niños, sus cortejos de ancianos y de magistrados, sus desfiles militares, su apoteosis de la Nación, sus espléndidos himnos, sus invocaciones a la Libertad y a la Naturaleza, ofrecían un modelo a imitar por los organizadores de fiestas patrióticas. Durante los días festivos del mismo tipo, unas

121 Michel-Jean Sedaine, *Guillaume Tell. Drame en trois actes en prose et en vers... Musique de Grétry... représenté au mots de mars 1791 sur le ci-devant Théâtre italien*, París, Maradan, 1791.

122 Olympe de Gouges, *Mirabeau aux Champs-Élysées. Comédie eu un acte et en prose, représentée le 15 avril 1791 aux Italiens*, París, Garnéry, s. f.

123 Jean-Baptiste Pujoux, *La veuve Calas à Paris ou le triomphe de Voltaire. Pièce en un acte, en prose*, París, Brunet, 1791.

124 François-Jean Villemain d'Abancourt, *Voltaire à Romilly de Faits historique en un acte et en prose*, París, Brunet, 1791.

125 Charles-Philippe Ronsin, *Ligue de fanatiques et des tyrans. Tragédie nationale en trois actes et en vers*, París, Guillaume junior, 1792.

126 Pierre-Jean Chaussard, *La France régénérée. Pièce épisodique en vers et à spectacle, précédée d'un prologue*, París, Théâtre de Molière, 1791.

127 Charles-Luis Lesur, *L'apothéose de Beaurepaire. Pièce nouvelle en un acte et en vers*, París, Cenne Toubon, s. f.

128 Joigny, *Siège de Lille. Comédie en trois actes et en prose, mêlée de vaudevilles*, París, Maradan, 1792.

129 D. D., *Général Custine à Spire. Faits très historique en deux actes, à grand spectacle, mêlé de chants et de danses*, París, Delavigne, 1792.

130 Charles-Louis Tissot, *Tout pour la liberté. Comédie en un acte et en prose, mêlée de vaudevilles*, París, Cenne Toubon, 1794.

131 Marie-Joseph de Chénier, *Le Triomphe de la République ou le Camp de Grandpré, divertissement lyrique en un acte, représenté par l'Académie de Musique, le 27 janvier, l'an 11 de la République française; la musique est du citoyen Gossec, les ballets du citoyen Gardel*, París, Baudouin, 1794.

puestas en escena al alcance de todos por la simplicidad de la acción y la banalidad de las situaciones, infundían en el pueblo la costumbre y el gusto por los espectáculos, familiarizándolos previamente con los principales motivos de las fiestas de la Razón.

Las fiestas patrióticas y las fiestas cívicas tendían a reunirse y confundirse. Los electores de 1789 hicieron representar en Notre-Dame *La Toma de la Bastilla* «hierodrama de Desaugiers», durante la ceremonia cívica que celebraron el 13 de julio de 1791, en conmemoración de la gran jornada revolucionaria.¹³²

En el mismo momento en el que la Constituyente decretaba pompas fúnebres en honor de Desilles, se representaba en el Teatro italiano, el *Nouveau d'Assas*, pieza musicalizada consagrada a la apoteosis de los héroes de Nancy.¹³³

La plantación de los árboles de la Libertad fue representada en la comedia *El roble patriótico*, de Manuel.

Conclusión

Concluamos. Existe una religión revolucionaria cuyo objeto es la propia institución social. Esta religión tiene sus dogmas obligatorios (la Declaración de Derechos o la Constitución), sus símbolos, rodeados de una veneración mística (la tricolor, los árboles de la Libertad, el altar de la Patria, etc.), sus ceremonias (las fiestas cívicas), sus oraciones y sus cantos. A finales de 1792, para convertirse en una religión verdadera, no le falta más que tomar consciencia de sí misma, rompiendo con un catolicismo del que todavía no se había desprendido completamente. Esta separación de la nueva religión con la antigua no se hizo de un solo golpe. Veremos cómo fue el fruto de las circunstancias, así como de los partidos políticos.

132 *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome IX, p. 129.

133 Según *Le Moniteur Universel*, 20.10.1790. La obra fue representada el 13 de octubre.

SEGUNDA PARTE

¿CÓMO SE OPERA LA RUPTURA
ENTRE LA ANTIGUA Y LA NUEVA RELIGIÓN?

CAPÍTULO PRIMERO
EL MOVIMIENTO ANTICLERICAL
DURANTE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE

I

Los patriotas y la reforma del catolicismo

EN 1789, NINGÚN O CASI NINGÚN REVOLUCIONARIO, incluso entre los más avanzados, pensaba en atacar de frente al catolicismo y oponerle una nueva religión. Nadie o casi nadie entre ellos deseaba separar la Iglesia del Estado, a todos les resultaba extraña la idea de un Estado completamente laico.

No obstante, esto no quiere decir que algunos no fueran decididos y convencidos anticlericales o que no tuvieran en cuenta las críticas realizadas por el *Contrato social* al cristianismo, considerado como una religión *incivil*. Sin embargo, por necesidades tácticas o porque creían que la gran mayoría del pueblo seguía siendo muy creyente, apartaron su anticlericalismo y fingieron un gran respeto por el cristianismo. No era pura afectación ni tampoco pura táctica. Al igual que Rousseau, Voltaire y otros filósofos, pensaban que el pueblo necesitaba una religión y les hubiera parecido imprudente quitarle aquella que tenía antes de que estuviera maduro para esa «religión civil» que consideraban como religión de la sociedad futura. Y, hasta que llegara ese momento, fingían aceptar el cristianismo, con el objetivo de reformarlo, purificarlo y ponerlo en armonía con la nueva institución política; en una palabra, con el objetivo de eliminar poco a poco su carácter antisocial.

En sus *Memorias de la Academia de Nimes*, aparecidas en 1789, Rabaut Saint-Étienne daba una definición muy exacta a esta táctica, inspirada completamente en Jean-Jacques Rousseau:

No es —dice él— para la destrucción de la fuerza moral de la religión por lo que hay que trabajar. Hay que pensar solamente en quitarla de las manos incorrectas y asociarla a la energía moral de la política poniéndola en las manos del administrador único de los intereses sociales.

Dicho de otra manera, hay que poner a la religión bajo supervisión y control del Estado. Hay que convertir el catolicismo en una religión nacional. Pero esto no es más que el primer paso:

Disminuid —continúa Rabaut— *imperceptiblemente* las procesiones, cofradías y ceremonias de las plazas y calles... Abolid las anatas,¹³⁴ restringid las asambleas del clero, haciéndolas presidir por un hombre del Rey. Ya llegará el tiempo, después de haber subordinado el clero al gobierno, de instaurar la *Religión civil*, de hacerla converger con las leyes y reunir estas dos energías en una misma mano. El poder civil estará en ese momento en todo su apogeo.¹³⁵

La Constitución civil

Los filósofos de la Constituyente adoptaron este programa y lo pusieron en práctica. En su pensamiento, la Constitución civil del clero estaba destinada a depurar el catolicismo y armonizarlo con el nuevo régimen. Para aquellos galicanos, cristianos sinceros, que la votaron, esta ley suponía la culminación de su pensamiento, mientras que para aquellos filósofos

134 [Impuesto anual pagado al Papa por los beneficios eclesiásticos directamente nombrados por él.]

135 *Mémoires de l'Académie de Nimes*, 7 sér., t. xvi, p. 231, citada en Schneider (1901: 89).

fos que la apoyaron con sus sufragios, no era más que un preludio, una primera aproximación.

Al rechazar la proclamación del catolicismo como religión de Estado, los filósofos de la Constituyente habían preparado el camino. El 10 de febrero de 1791, acogieron gratamente la petición de los cuáqueros que solicitaban:

- 1.º Ser dispensados del servicio militar, incompatible con su religión;
- 2.º Poder registrar sus nacimientos, matrimonios y sepulturas según sus propias máximas y que sus registros dieran fe en justicia;
- 3.º Ser dispensados de toda fórmula de juramento.¹³⁶

Todavía dieron una acogida mejor al informe de Durand de Maillane en el que se pedía la laicización del matrimonio.¹³⁷ Después de la fuga de Varennes, conservaron el tratamiento eclesiástico a las canonesas¹³⁸ que se casaran, lo que era un ataque indirecto al celibato eclesiástico.¹³⁹

136 *Pétition respectueuse des amis de la Société chrétienne appelés quakers, prononcée à l'Assemblée nationale, jeudi 10 février 1791*, París, Baudoin, [ca. 1791]. El presidente de la Asamblea respondió distinguiendo los principios religiosos de las máximas sociales y asegurando a los peticionarios que su solicitud sería sometida a discusión.

137 Encargado de examinar las reclamaciones del comediante Talma contra el cura de Saint-Sulpice que rechazaba celebrar su matrimonio por la única razón de que era un comediante. Durand de Maillane había propuesto «que todo matrimonio fuera válido ante la ley por una simple declaración de las partes, en la forma misma que la ley lo prescriba». Pierre-Toussaint Durand de Maillane, *Rapport sur le projet de décret des comités ecclésiastique et de constitution, concernant les empêchements, les dispenses & la forme des mariages suivi de: «Projet de loi présenté par le Comité ecclésiastique sur le mariage & sur les actes & registres qui doivent constater l'état civil des personnes. Imprimé par ordre de l'Assemblée nationale»*, París, Imprimerie nationale, 1790. La Asamblea dispensó una calurosa acogida al proyecto, aunque sin adoptarlo formalmente. No obstante, la Legislativa incluía en la Constitución civil esta frase: «La ley no considera el matrimonio más que como un contrato civil». Constitución de 1791, título II, art. 7.

138 [Religiosa de ciertas comunidades que viven según una regla y pronuncian votos.]

139 Decreto del 10-12 de septiembre de 1791.

II

*Los curas reformistas
y la cuestión del matrimonio de los sacerdotes*

Sin embargo, los filósofos de la Asamblea pronto fueron superados por los filósofos del exterior de la cámara. La Constitución civil no llegaba a contentar a la parte más avanzada del clero juramentado, aquellos curas reformistas que pronto se convertirían en los curas rojos de los cultos revolucionarios. Más bien les produjo una sensación de decepción. Un sacerdote de Amiens, Lefetz, en relación con Robespierre, le escribía el 11 de julio de 1790 para recordarle su promesa de hablar a favor del matrimonio de los curas, reforma absolutamente necesaria.¹⁴⁰

En noviembre de 1790, los jacobinos concedieron el honor de una lectura pública a la petición que un cura «de 50 años» enviaba a la Asamblea Nacional para solicitar que concedieran a los sacerdotes la libertad de casarse, algo que había sido de uso corriente durante los primeros siglos de la Iglesia.¹⁴¹

La Révellière ya había hecho insertar en el libro de actas de su municipio la abolición del celibato de los párrocos.¹⁴²

140 Su carta fue publicada en el repertorio titulado: *Papiers trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan, etc., supprimés ou omis par Courtois. Tome I*, París, Baudoin frères, 1828, p. 117.

141 Aulard (1889b: 382 y ss.). Sesión del 26 de noviembre de 1790. «Para apagar para siempre la llama del fanatismo que de nuevo parece inflamarse, el medio más seguro es recordar a los párrocos el estado de naturaleza al permitirles comprometerse con los dulces vínculos del matrimonio; entonces, podrán tener buenas costumbres; entonces, predicarán la virtud de ejemplo y de palabra; entonces, la consideración que atraerán los ministros hará de la religión algo más querido y respetado; entonces, liberados a los sentimientos más humanos, los párrocos tendrán miras más pacíficas; entonces, no tendrán intereses opuestos a aquellos de la sociedad; entonces, serán hombres, serán ciudadanos...».

142 Louis-Marie La Révellière-Lépeaux, *Mémoires de... publiés par son fils [Ossian La Revellière-Lépeaux] sur le manuscrit autographe de l'auteur. Tome I*, París, J. Hetzel, 1873, p. 60.

Numerosos panfletos, escritos principalmente por eclesiásticos, formularon dicha pregunta ante la opinión pública y consiguieron promoverla.¹⁴³ Pronto, esta propaganda se tradujo en actos y hubo algunos curas que no esperaron a 1793 para casarse.¹⁴⁴

Además, los curas reformistas pidieron completar y mejorar la Constitución civil en otros puntos. Carré, cura de Sainte-Pallaye (Yonne), solicitó a la Asamblea Nacional sustituir la liturgia latina por una liturgia francesa y su petición no pasó desapercibida.¹⁴⁵

Desde 1790, un cura, cuyo nombre no se ha conservado, dio el ejemplo de renunciar al hábito religioso y presentarse «en traje burgués y en frac» en el Club de los Jacobinos, don-

143 Encontraremos la indicación de algunos en Tourneux (1900: 386 y ss.). Entre los primeros en fecha citaré: Nicolas-Jean Hugou de Bassville, *Le cri de la nation à ses pairs ou rendons les prêtres citoyens*, París, Impr. de Monsieur, 1789 y *Cahier des vœux et doléances de tous les gens de bien du bailliage d'Aval*, s. l., s. n., s. f. El artículo XIX de este último panfleto estaba totalmente redactado en verso:

¿Qué hacer solo en medio del campo?
El espíritu es débil y el diablo malvado,
Demos compañera a nuestros curas,
¡Es tan grato abrazar a un niño!

144 El abate Bernet de Bois-Lorette, capellán de la Guardia Nacional Parisina, batallón de Popincourt, se casó en 1790, Robinet (1898: 18); el abate de Courmand, profesor en el Colegio de Francia, se casó en septiembre de 1791, Robinet (1898: 23) y los abates de Herberie y Aubert los imitaron a finales de 1791, Robinet (1898: 23-24).

145 Jean-Germain Carré, *Culte public en langue française, adressé à l'Assemblée nationale par M. Carré, curé de Sainte-Pallaye, département d'Auxerre*, Auxerre, Impr. de L. Fournier, 1790. Su petición se apoyaba en extractos de los Cuadernos de quejas: Saint-Quentin en Vermandois, p. 6: «Que se uniformice el culto exterior de la religión dominante, estableciendo las mismas fiestas, catecismos y breviario». El de Mantes y Meulan, p. 250, «para satisfacer al Tercer Estado debemos formular su deseo de una liturgia común. Hoy, hablamos con placer de esta demanda que prueba unos sentimientos uniformes, porque se desea que la manera de rezar sea la misma. Quisiera Dios que esta reclamación hubiera sido hecha hace trescientos años». En París, extra muros, p. 30, «Sería deseable que los oficios y oraciones públicas se hicieran en lengua francesa».

de fue calurosamente aplaudido. Este mismo cura había fundado un club patriótico en su parroquia. Explicaba a su rebaño un doble catecismo,

en uno, *explicaba* los deberes de la santa religión que predica la sumisión y la humildad; en el otro, *interpretaba* los decretos e inspiraba en sus feligreses, sus hermanos, sus amigos y sus hijos, el respeto que es debido a las voluntades de una nación unida de corazón y espíritu y a su rey adorado.¹⁴⁶

La Feuille Villageoise

Los curas reformistas tuvieron muy pronto, a finales de 1790, un gran periódico donde hacer circular sus ideas, la *Feuille Villageoise*.¹⁴⁷

Fundada por Rabaut-Saint-Étienne, Cerutti y Grouvelle, la *Feuille Villageoise* fue el órgano por excelencia de los novatores religiosos. Al principio, de una manera muy prudente, no se proponía aparentemente más que defender la Constitución civil y difundir la instrucción patriótica en el campo. Así, estaba dirigida al mismo tiempo al cura patriota y al maestro de escuela.¹⁴⁸ Sin embargo, poco a poco, con el pretexto de refutar a los refractarios, insertó ataques más o menos velados contra la propia religión. Desde su número 20 (jueves 10 de febrero de 1791), publicaba la sección *Remedio*

146 Según el *Patriote française* del 29.12.1790, citado por Aulard (1889b: 441).

147 *Feuille Villageoise adressée chaque semaine à tous les villages de la France, pour les instruire des lois, des événements, des découvertes qui intéressent tout citoyen; proposée par souscription aux propriétaires, fermiers, pasteurs, habitants et amis des campagnes*. El primer número tiene por fecha el 30.09.1790. Para este periódico véase la referencia n.º 10571 en Tourneux (1894).

148 Su primer número está precedido por un doble grabado que representaba, por un lado, a un cura patriota y, por el otro, a un maestro de escuela, ambos aparecían leyendo la *Feuille Villageoise* a los campesinos reunidos delante de la iglesia.

contra una antigua enfermedad que los historiadores llaman Fanatismo, repleta de críticas muy vivas, aunque todavía indirectas, a los dogmas católicos. Redoblando su audacia, los siguientes números elogiaban a la religión natural y, según las teorías que Dupuis desarrollará muy pronto en su *Origen de todos los cultos*, reconocían símbolos naturalistas en el cristianismo:

Ni los monjes, ni los papas, ni los siglos, ni las novedades de todo tipo han podido jamás desplazar las cuatro grandes fiestas del sol o la Religión agrícola [la religión primitiva]. *San Juan* perpetuó la fiesta del solsticio de verano, la *Virgen* perpetuó la fiesta del equinoccio de otoño, Navidad perpetuó el solsticio de invierno; el día de pascua, finalmente, perpetuó el equinoccio primaveral y la resurrección de Cristo se combinó santamente con la resurrección de los campos, que la primavera hace nacer y volver a florecer. Egipto celebraba y conmemoraba aquel mismo día la resurrección simbólica de Osiris. Los fenicios celebraban y conmemoraban aquel mismo día el renacimiento de Adonis, los frigios el de Atis, los griegos el de Psique, Sicilia el de Proserpina y, finalmente, los persas el de Orosmade.¹⁴⁹

Pierre Manuel, que pronto se convertirá en el primer líder de los descristianizadores, se indignaba en aquel mismo periodo de que fueran dichas misas por el reposo del alma de Mirabeau. «¡MISAS¹⁵⁰ por Mirabeau! ¿Acaso vale más que el dolor de los pobres?». Manuel citaba elogiosamente la conducta patriótica de un pequeño municipio del Loiret, Mormant, cuyo alcalde, P. Bardin, *que era al mismo tiempo cura*, había sustituido las misas por la distribución de pan a los pobres, «las bendiciones de los pobres eran las oraciones más agradables a los ojos de Dios».¹⁵¹

149 Número 31, jueves, 28.04.1791.

150 En cursiva en el original.

151 Expresión del propio Bardin en el decreto que hizo aprobar a su consejo municipal. Publicado en el número 32 del 5.05.1791.

En un anuncio colocado en la portada del segundo volumen de su periódico, Grouvelle y Cerutti parecían desaprobador aquellos ataques contra el catolicismo que habían acogido en sus columnas. Sin embargo, esta rectificación era en sí misma una crítica a la religión que decían respetar:

Se nos ha reprochado el habernos mostrados intolerantes con el papismo, se nos ha censurado no haber preservado siempre al árbol inmortal de la fe. Pero si miramos de cerca este árbol inviolable, veremos que las ramas del fanatismo están tan entrelazadas con las otras que resulta imposible golpear a la una sin hacerlo a la otra.

La *Feuille Villageoise* continuó su propaganda anticlerical. Los curas reformistas siguieron escribiendo al lado de los filósofos: Géruzez, cura de Sacy, cerca de Reims, al lado de Gilbert Romme y de Lanthenas; Mahias, cura de Achères (Seine-et-Marne), al lado de Guinguené y de Jacques Boileau; François-Nicolas Parent, cura de Boissise-la-Bertrand, y Siauve, cura de Ampuis, ambos acabaron en la Teofilantropía, al lado de François de Neufchâteau y de Madame de Sillery. El tono de los artículos de unos y otros se fue acompasando.

Desde el primer año, el periódico contó con 15 000 suscriptores, una muy buena cifra para la época. No hay ninguna duda de que sin la prolongada y hábil campaña de la *Feuille Villageoise*, la obra descristianizadora de Chaumette y de Fouché hubiera sido imposible.

III

La campaña anticlerical

Aunque la *Feuille Villageoise* fue el periódico filosófico por excelencia, otros periódicos políticos, como *Chronique de*

Paris de Condorcet y Rabaut¹⁵² o las *Révolutions de Paris* de Prudhomme,¹⁵³ le acompañaron en el combate y desde 1790 insertaron ataques más o menos directos contra la Constitución civil y el cristianismo. Era evidente que los filósofos cada vez eran más atrevidos y el respeto ligeramente hipócrita, que hasta ese momento habían mostrado a la religión, comenzaba a serles cada vez más pesado.

Anarcharsis Cloots y la separación de la Iglesia y del Estado

Desde marzo de 1790, Anarcharsis Cloots renunció a cualquier miramiento hacia el catolicismo: «No puede haber una religión necesaria al pueblo, escribe en la *Chronique de Paris*,¹⁵⁴ que no sea la religión natural», y creía que había llegado la hora de establecer la religión natural que Rousseau y Rabaut-Saint-Étienne no habían hecho sino atisbar en una incierta lejanía. No solamente anticipaba el matrimonio de los sacerdotes, el divorcio, la disminución del número de obispos, y después su supresión, sino que tampoco ocultaba su deseo de que no hubiera más cura que el padre de familia. Su anticlericalismo se asienta en los panfletos, en la prensa y hasta en la tribuna de los Jacobinos. Temiendo la existencia de una religión dominante, pronto ensalzó la idea de un Estado laico. Propuso a los Jacobinos:

imitar a los Estados Unidos, que habían tenido la sensatez de reconocer que un cuerpo político no tiene ninguna religión, aunque sus miembros puedan tener una a título individual. La religión es una relación entre Dios y mi conciencia, pero no entre Dios y las conciencias tomadas colectivamente...¹⁵⁵

152 Entre sus colaboradores podemos mencionar a Charles de Villete, Pierre Manuel o Anarcharsis Cloots.

153 Después de la muerte de Loustallot, sus redactores fueron Sylvain Maréchal, Fabre d'Englantine, Santonax y Chaumette.

154 *Chronique de Paris*, del 29.03.1790, citada por Baulig (1901: 319). Los comentarios que siguen provienen del mismo artículo.

155 Moción de un miembro del club de los Jacobinos, por Anarcharsis Cloots, París, 18.03.1790, en Aulard (1889b: 33).

Una vez puesta esta cuestión sobre el tapete, la llevará hasta sus últimas consecuencias, al querer prohibir cualquier manifestación exterior de culto «concentrando el ejercicio de los cultos en el recinto de los oratorios».¹⁵⁶ Rápidamente, la religión le dejó de parecer indispensable para la vida de la sociedad, pasando al ateísmo y atacando abiertamente todas las religiones. El 20 de abril de 1791, desafía a Fauchet a discutir públicamente las pruebas y los fundamentos del cristianismo¹⁵⁷ y, en esta ocasión, pide formalmente que la Constitución civil sea revocada y que los curas, aquellos «profetas de la buena o la mala ventura», dejen de ser asalariados del Estado.

Naigeon

Anarcharsis Cloots, a quien Camille Desmoulins abrió su periódico para publicar, no estaba solo en esta campaña a favor de la laicidad del Estado. El ateo Naigeon había realizado consideraciones análogas en su *Memorial para la Asamblea Nacional sobre la libertad de expresión, de la prensa, etc., o examen filosófico sobre estas cuestiones: 1.º ¿Debe hablarse de Dios y en general de la Religión en una Declaración de Derechos? 2.º ¿La Libertad de expresión, del tipo que sea, la libertad de Culto y la de Prensa pueden ser legítimamente circunscritas y entorpecidas de la manera que sea por el Legislador?*¹⁵⁸

156 Carta a los autores de la *Chronique de Paris* del 29.03.1790 en H. Baulig, *art. cité*, p. 321.

157 Camille Desmoulins publicó su desafío en las *Révolutions de France et de Brabant*, 1.05.1791.

158 Jacques-André Naigeon, *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc..., ou examen philosophique de ces questions: 1.º Doit-on parler de Dieu et en général de la Religion dans une Déclaration des Droits de l'homme? 2.º La Liberté des opinions, quel qu'en soit l'objet, celle du Culte et la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circunscrites et gênées de quelque manière que ce soit par le Législateur?*, París, Volland, 1790. El folleto es anónimo pero el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Francia tiene escrito el nombre de Naigeon sobre la cobertura.

Antes de Cloots, Naigeon pedía la completa separación del Estado y las Iglesias. Quería desterrar el nombre de Dios del derecho natural, del gobierno civil, del derecho de gentes y de la moral. Se pronunciaba enérgicamente a favor de la supresión del salario de los sacerdotes.

Este panfleto causó una fuerte impresión, ya que los católicos intentaron contrarrestar su influencia. Uno de ellos cubría a Naigeon de injurias y señalaba que no era más que la voz de un influyente partido en la Asamblea.¹⁵⁹

Sylvain Maréchal y el Culto doméstico

Sin ir tan lejos como Cloots o Naigeon, el ateo Sylvain Maréchal deseaba a su vez la supresión de la casta sacerdotal.¹⁶⁰ Sin embargo, mientras que Cloots y Naigeon parecían hacer la guerra a la propia idea religiosa, Maréchal consideraba que el pueblo no estaba todavía maduro para el racionalismo y pedía, por tanto, mantener un culto pero doméstico, lo que no tendría más que ventajas. Con un estilo jocoserio, describía aquel culto sin sacerdotes que quería instituir. Los más ancianos de cada aldea desempeñarían desde ese momento el oficio de sacerdotes. «Una barba venerable hará las veces de ornamento sacerdotal». El sacerdote-cabeza de familia oficiará las exequias y «dará fe de los nacimientos». Para el culto, «sentado en el umbral de la puerta con el buen tiempo o delante de un hogar cómodo y cálido en invierno», pronunciará homilías cortas y emotivas. Ofrecerá «los primeros frutos de la tierra al

159 *Préservatif contre un écrit intitulé Adresse à l'Assemblée Nationale*, París, Impr. de Crapau, s. f.

160 En su folleto titulado, *Décret de l'Assemblée nationale portant règlement d'un culte sans prêtres, ou moyen de se passer de prêtres sans nuire au culte*, París, s. n., 1790. El texto estaba encabezado por un epígrafe firmado por Silvayn M..... (Maréchal):

«Un íntegro anciano, instruido por los años,
que ha guiado los destinos de sus numerosos hijos
¿No puede enseñar la virtud mejor que un sacerdote?
¿No está revestido también de un carácter santo?».

Dios de la Naturaleza», hará cantar salmos religiosos alternativamente a mujeres y hombres jóvenes. Dos veces por año dará la comunión a sus hijos, tras la siega, les distribuirá un pastel de una harina muy fina; tras la vendimia, tomará un gran cáliz repleto de vino nuevo y lo hará repartir entre los que están en la mesa. En la época de la antigua fiesta de las letanías, el primero de abril, realizará una procesión por sus posesiones invocando «al Dios de la fertilidad». Todos los años, al comenzar el invierno, hacia el tiempo de la antigua fiesta de Todos los Santos, conmemorará el recuerdo de aquellos antepasados que más hubieran honrado a la familia. En Navidad, celebrará el nacimiento de los niños. El día del antiguo Viernes Santo, dedicará algunas palabras de consuelo a los miembros de la familia que hubieran sufrido «ya fuera por una enfermedad, por penas de espíritu o de corazón». Cuando los jóvenes varones tengan veinte años, y las niñas quince, el sacerdote-padre de familia les confirmará delante de una asamblea de padres. «El joven se presentará con la cabeza desnuda... El pontífice le cubrirá la cabeza con un gorro de la Libertad, diciéndole: “yo te saludo en el nombre de tus padres y de tus iguales. La naturaleza te ha hecho hombre como nosotros, nosotros te confirmaremos en tus derechos, confírmanos en tus deberes”».

Estas fantasías no provocaban tantas risas como podríamos suponer y, de una manera tan eficaz como los razonamientos de Cloots y de Naigeon, iban minando poco a poco la Constitución civil.

El Magistrado-Sacerdote

Al culto doméstico propuesto por Maréchal, un texto anónimo, que por ciertos indicios bien podría ser de Boissy d'Anglas, prefería un teísmo de Estado. En un curioso folleto, aparecido en 1790 y cuyo título ilustra bien el contenido, el *Magistrado-Sacerdote*,¹⁶¹ se proponía «el restablecimiento del

161 *Le Magistrat-prêtre*, s. l., s. n., s. f.

orden por la reunión del Pontificado con la Soberanía nacional, del Sacerdocio con la Magistratura y el sacrificio del interés de los sacerdotes con la necesidad de conservar la Religión...». Dicho de otra manera, considerando que la Constitución civil dejaba demasiado poder a la Iglesia en el Estado, este autor anónimo quería instituir una nueva religión de Estado, que no sería el cristianismo sino el teísmo.

El cristianismo es antisocial, es una religión de esclavos y es el apoyo más firme de los imperios despóticos. La Asamblea Nacional se equivocó al asalar a los ministros del cristianismo romano porque así subvencionó la intolerancia, el amor a la dominación, «los autómatas de la Providencia». Así pues, hay que destruir el cristianismo pero también es necesario reemplazarlo. Como sostuvo Bayle a través de un sofisma, no resulta menos cierto que una sociedad de ateos pueda subsistir. Los ateos de buena fe no existen. Por otro lado, aunque sea cierto que la religión no es más que una «superstición depurada», «no podemos negar que la propia superstición pertenece a la naturaleza del ser humano». Por lo tanto, hay que tomar a los hombres como son. Ya que son naturalmente supersticiosos y necesitan una religión, que esta al menos favorezca la libertad lejos de perjudicarla y que dependa directamente de la Nación. En adelante, los sacerdotes serán magistrados amovibles, temporales, nombrados por el pueblo y formados en el más puro teísmo. A la Asamblea Nacional legislativa, que va a reunirse próximamente, le corresponde aportar a la Constitución civil del clero las reformas necesarias, y para ello es necesario que esta Asamblea sea «reconocida soberana en las materias espirituales del culto religioso». Una vez hechas estas reformas, será restablecida la unidad entre la Religión y la Legislación, entre la Iglesia y el Estado, entre el Cielo y la Tierra, una fecunda unidad que hizo felices a las ciudades antiguas.

Los panfletos anticlericales

Toda esta predicación tuvo favorable acogida. Esto lo prueba el siempre creciente número de panfletos anticlerica-

les¹⁶² y el éxito de alguno de ellos. La primera edición del *Espíritu de las Religiones* de Bonneville se agota «con una rapidez de la que pocos libros durante la Revolución pueden dar prueba».¹⁶³ El panfleto de Guinguené *De la Autoridad de Rabelais en la Revolución presente y en la Constitución civil del clero*¹⁶⁴ también fue muy bien recibido.

Contra los curas y frailes veremos utilizar el verbo licencioso de las fábulas populares en numerosos escritos de circunstancia que, con el pretexto de aplaudir la Constitución civil, la confiscación de los bienes eclesiásticos y el cierre de conventos, echaban la culpa en realidad a la propia Iglesia y Religión. En ocasiones, el título es tan indecente que resulta complicado de reproducir.¹⁶⁵

En 1790, uno de estos escritos satíricos, con el título de *Entierro del despotismo o Funerales de los aristócratas*,¹⁶⁶ describía con anterioridad uno de esos cortejos grotescos, una de esas mascaradas antirreligiosas que se desarrollarían por las calles tres años más tarde:

Hombres vestidos de luto con crespones negros llevarían encima de sus lanzas pieles de tigre, plumas, penachos de plumas, sobrepellices, mucetas, hábitos rojos, etc., y todo aquello relacionado con las antiguas dignidades del clero y la nobleza y, sobre todo, del antiguo arzobispo de París, dando las bendiciones con sus patas...

162 Véanse algunos de ellos en el capítulo II de Tourneux (1900).

163 *Le Moniteur Universel*, 31.08.1792, anuncia la aparición de la segunda edición.

164 Pierre-Luis Guinguené, *De l'Autorité de Rabelais dans la Révolution présente, et dans la Constitution civile du clergé, ou Institutions royales, politiques et ecclésiastiques tirées de Gargantua et de Pantagruel. En Utopie, de l'imprimerie de l'abbaye de Thélème*, París, Gattey, 1791,

165 Véanse los números 15519, 15521, 15522, 15523, 15524 y 15525 en Tourneux (1900).

166 *Enterrement du despotisme ou funérailles des aristocrates, deuxième fête nationale dédié à nos patriotes bretons... à l'honneur et gloire de nos beaux frères du faubourg Saint-Antoine pour être célébré le 17 juillet 1790, sur le débris de la Bastille, de là, au Champ de Mars, et ensuite au Réverbère régénérateur, place de Grève, où seront déposées les cendres de tous les aristocrates avec un marbre noir; portant ces mots: Ci-gissent à la fois tous les maux de la France: Clergé, Judicature, Noblesse et Finance*, París, Impr. de Le Jeune, 1790.

El movimiento anticlerical inquieta a los Jacobinos

El movimiento anticlerical comenzó desde muy pronto a preocupar a los políticos más prudentes. El 9 de enero de 1791, los Jacobinos dirigieron una circular a sus sociedades afiliadas¹⁶⁷ para ponerlas en guardia contra las trampas de los sacerdotes refractarios. La circular defendía con fuerza la Constitución civil y desaprobaba implícitamente los ataques que había recibido de filósofos demasiado ansiosos. Protestaba contra los rumores, expandidos «con afectación», según los cuales la Asamblea se propondría destruir «el culto de nuestros padres». «¡Qué absurda calumnia!». Con una pérfida habilidad, transformaban a los filósofos en aliados y cómplices de los refractarios.

El 13 de junio de 1791, para testimoniar mejor todavía su respeto por el catolicismo, los Jacobinos acordaron dedicar su reunión a los «jóvenes que comulgaban en la iglesia metropolitana». La escena había sido preparada anteriormente, ya que uno de los comulgantes pronunció un discurso: «Apenas salidos de las manos de la Religión, nos encontramos entre vosotros para dar prueba del patriotismo que nos inflama...» y el *prieur* que presidía el club respondió: «Acabáis de ser adoptados por la religión. La patria os adopta a su vez».¹⁶⁸

IV

*La Religión de la Patria
considerada como un complemento de la Constitución civil*

Aunque los Jacobinos hicieran todavía profesión de respetar la Religión, la ponían al lado de aquella de la Patria, a la que también consideraban como una Religión.

167 Véase la circular recogida en Aulard (1891: 4).

168 Véase el resume de la sesión en Aulard (1891: 501).

Desde muy pronto tuvieron la idea, de una manera más o menos consciente, de completar en cierto modo la Constitución civil con todo un conjunto de fiestas nacionales y ceremonias cívicas que actuarían como una escuela de patriotismo. Desde ese momento, la Constitución civil no sería para ellos más que una concesión necesaria hecha al pasado mientras que las fiestas nacionales prepararían la religión del porvenir.

A los políticos, esta idea de organizar poco a poco un culto cívico, complemento y correctivo del otro, no se les vino a la mente por miras teóricas o consideraciones abstractas. Los símbolos revolucionarios y las fiestas cívicas no esperaron para nacer a los hombres políticos. Más bien al contrario, fue el espectáculo del culto revolucionario ya formado en torno a las Federaciones el que despertó en ellos el deseo de perfeccionarlo, sistematizarlo y convertirlo en un instrumento político.¹⁶⁹

Al día siguiente de la Federación, un cura patriota, partidario de la abolición del celibato eclesiástico y tan avanzado en política como los curas de la *Feuille Villageoise*,¹⁷⁰ concebía el proyecto de organizar fiestas patrióticas para fomentar el amor a la Constitución:

El mejor tratado de moral de un pueblo libre —escribe este eclesiástico— podría ser la colección de fiestas de la Libertad. Es mediante estos juegos y espectáculos que se puede inspirar a los hombres el amor por las costumbres y el valor de la virtud. Si bien el lenguaje severo de las leyes se hace oír al corazón humano, no lo persuade fácilmente de su observancia, porque no imponen más que sacrificios y solo el entusiasmo y la exaltación de la gloria pueden conminar a estos sacrificios...¹⁷¹

169 Esta observación ya fue realizada por Victor Moulins en una memoria para la obtención del diploma de estudios presentada en la Sorbona: «Son acontecimientos reales como las fiestas de la Federación y no teorías de Jean-Jacques Rousseau sobre los festejos públicos, los que decidieron a los revolucionarios a organizar fiestas periódicas». Moulins (1896).

170 Criticaba el artículo de la Constitución que proclamaba la persona del Rey inviolable y sagrada, así como la Corona hereditaria.

171 *Confédération nationale du 14 juillet 1790, ou description fidèle des réjouissances publiques qui ont accompagné cette auguste cérémonie*, París, 1790. Este periódico solo tiene tres números y la cita proviene del segundo.

La idea se iba consolidando. Tras la fuga de Varennes, Gilbert Romme, al narrar en la *Feuille Villageoise* la fiesta cívica que había organizado para conmemorar la abolición del diezmo, pedía a su vez que las fiestas patrióticas se generalizaran. Al lado de la religión cristiana, decía que debía erigirse la religión de la Ley. «La Ley es la religión del Estado, que debe tener también sus ministros, sus apóstoles, sus altares y sus escuelas».¹⁷² En la misma carta, Gilbert Romme también pedía la revisión de la Constitución y manifestaba sus ideas republicanas. No hay duda de que el 20 de junio de 1791¹⁷³ hizo mucho por el progreso de las ideas avanzadas tanto en religión como en política.

Mirabeau y las fiestas nacionales

Los propios diputados constituyentes se dejaron llevar poco a poco por este movimiento. En julio de 1791, con el título de *Trabajo sobre la educación pública encontrado entre los papeles de Mirabeau*,¹⁷⁴ Cabanis editaba cuatro discursos inéditos de Mirabeau entre los que se encontraba uno titulado «de las fiestas públicas, civiles y militares». En este texto el pensamiento todavía vago de Romme y del cura patriota se precisa, se extiende y se transforma en un proyecto político sistemático.

Las fiestas nacionales, dice Mirabeau en lo esencial, volverán a ser lo que antaño fueron en Grecia y Roma, una escuela

172 *Feuille Villageoise*, n.º 43, 21.07.1791.

173 [Fecha de la fuga de la familia real al extranjero frustrada en Varennes.]

174 Honoré-Gabriel Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné*, París, Impr. nationale, 1791. Para esta publicación véase el estudio crítico de Monin (1893). Importa poco para nuestra tesis que el trabajo sea de Mirabeau o de Cabanis. De una manera o de la otra, su influencia fue la misma. Tampoco importa que Mirabeau haya sido sincero a la hora de proponer establecer fiestas públicas en las que el catolicismo fuera excluido o que, por el contrario, haya tendido una trampa a los patriotas llevándoles a aprobar medidas extremas como ha sostenido Robinet (1898: 14 y ss.). Nosotros tan solo abordaremos el alcance de dicha publicación.

de patriotismo y de moral. Restablecerán poco a poco la unidad entre la «magistratura y el sacerdocio» y harán desaparecer las divisiones, desconfianzas y prejuicios de los ciudadanos. Su objeto «debe ser solamente el *culto a la Libertad*, el *culto a la Ley*». Asimismo, no se mezclarán nunca con «ningún aparato religioso». «La severa majestad de la religión cristiana no le *permite* ni mezclarse en espectáculos profanos, cantos, danzas y juegos de nuestras fiestas nacionales, ni compartir sus ruidosos arrebatos».

Por esta engañosa razón, que sin duda debió satisfacerle internamente, Mirabeau salvaguardaba la independencia de la religión nueva, y sin duda, se guardaba la posibilidad de confrontarla y luego utilizarla para sustituir a la vieja religión en un futuro más o menos lejano. De esta manera, la unidad «del sacerdocio y de la magistratura» será restablecida como en la Antigüedad.

Habrà cada año cuatro fiestas civiles que se celebrarán hasta en los municipios más pequeños en los solsticios y equinoccios: 1.º La fiesta de la *Constitución*, en memoria del día en que los municipios de Francia se constituyeron en Asamblea Nacional; 2.º la fiesta de la *Reunión* o de la *Abolición de los estamentos*; 3.º la fiesta de la *Declaración de Derechos*; y 4.º la fiesta del *Armamento* o de la *Toma de armas*, «en recuerdo del admirable acuerdo y valor heroico con el que las guardias nacionales se formaron de repente para defender la cuna de la Libertad».

Las cuatro fiestas civiles vendrán seguidas de cuatro fiestas militares: 1.º La fiesta de la *Revolución*; 2.º la fiesta de la *Coalición*, «en memoria de la conducta de las tropas de línea durante el verano de 1789 en el que la voz de la Libertad las reunió en torno de la Patria»; 3.º la fiesta de la *Regeneración*; y 4.º la fiesta del *Juramento militar*, cuyo «objetivo es hacer sentir al ejército su relación con la *res publica* y recordarle sus deberes con sensibilidad».

Todos los años, el 14 de julio, se celebrará una gran fiesta nacional, la *fiesta de la Federación o del Juramento*. Ese día, todos los distritos del reino enviarán a París un delegado

elegido indiferentemente entre los oficiales, los suboficiales o los simples soldados.

Mirabeau esbozaba con anticipación el programa de fiestas nacionales. En las fiestas civiles, se pronunciaría «una oración fúnebre por los hombres que hubieran rendido servicios a la Patria o que la hubieran honrado con sus talentos»;¹⁷⁵ se distribuirían «todo tipo de recompensas públicas, los premios de las Academias y de los colegios»;¹⁷⁶ se representarían obras de teatro;¹⁷⁷ y se expondrían las nuevas obras maestras de la pintura, la escultura, la mecánica y cualquier tipo de arte.¹⁷⁸

No eran, señalémoslo una vez más, ensoñaciones de carácter abstracto, ni invenciones de una imaginación fantasiosa, sino concepciones de hombres de Estado que no tardarán en convertirse en hechos, que ya están en proceso de ejecución. Como el cura patriota que acabamos de mencionar, Mirabeau se inspiró de hecho en el ejemplo de la Federación y las numerosas fiestas cívicas que la siguieron.¹⁷⁹

175 Este será el tema de las fiestas de los mártires de la Libertad. Honoré-Gabriel Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné*, París, Impr. nationale, 1791, p. 53.

176 Este será el tema de las fiestas morales. *Ibidem*, p. 58.

177 Las representaciones teatrales estaban ya insertas en las fiestas cívicas. Véase *ibidem*, p. 61.

178 Esta es la idea de la Exposición nacional, prevista para los cinco días complementarios del calendario republicano (informe de Fabre d'Eglantine) y realizada por François de Neufchâteau, a finales del año VI.

179 «Recordad el día memorable en el que de todas partes del Imperio, acudieron los hijos de la Constitución con dulce entusiasmo a jurar bajo vuestros ojos una invencible fidelidad. Recordad esa multitud de escenas conmovedoras y sublimes, cuya capital fue entonces el teatro, y que se representaron como por una especie de simpatía o de inspiración, no solamente en los campos más alejados, sino prácticamente en las naciones más lejanas. Ese día, ¿no se habrá mostrado el hombre bajo una forma nueva?... Señores, me gustaría también hablaros de las exequias celebradas poco tiempo después en este mismo lugar [Fiesta de los guardias nacionales asesinados en Nancy, 20 de septiembre de 1790]...». Honoré-Gabriel Mirabeau, *Travail sur l'éducation publique trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné*, París, Impr. nationale, 1791.

Su trabajo póstumo tendrá una gran importancia para la formación de los cultos revolucionarios. Sistematizó una idea todavía vaga y le dio la autoridad de su nombre. Los numerosos proyectos de cultos cívicos que surgirán después imitarán al suyo y en lo esencial no añadirán prácticamente nada nuevo. Finalmente, fue el primero en señalar que era necesario separar la religión revolucionaria del catolicismo. Sus consejos no cayeron en saco roto.

Talleyrand

En los últimos días de la Constituyente, Talleyrand se inspiró en el proyecto de su amigo Mirabeau para realizar un voluminoso informe que presentó en nombre de la comisión de instrucción pública.¹⁸⁰ Considera las fiestas nacionales como parte de la instrucción pública, como la escuela de los hombres hechos y derechos. Al igual que Mirabeau, espera que los franceses entiendan el «amor a la Patria, esta moral casi única en los antiguos pueblos libres». Junto con Mirabeau, también opina que la religión debe ser apartada de las fiestas nacionales de «júbilo», y, aunque se le reserve un lugar, debe ser desplazada de las fiestas del «dolor». Poco importa si no sigue a Mirabeau al pie de la letra, que reduzca a dos las fiestas periódicas, el 14 de julio y el 4 de agosto, o que no separe absolutamente el catolicismo del «culto a la Libertad», en la práctica, su proyecto logra igualmente oponer la religión nueva a la antigua.

Conclusión

La Constituyente no dispuso del tiempo material de discutir el informe de Talleyrand. No obstante, antes de separarse, llegó a instituir las fiestas nacionales. Bajo la proposición

180 Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, *Rapport sur l'instruction publique*, París, Impr. nationale, 1791.

de Thouret, se aprobó *unánimemente* este artículo adicional a la Constitución: «Se establecerán fiestas nacionales para conservar el recuerdo de la Revolución francesa, fomentar la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la patria y a las leyes».¹⁸¹

No resulta exagerado afirmar que, quizás, sin que se percatasen de la mayoría de aquellos que la votaron, el germen de los cultos revolucionarios se hallaba en este artículo.

181 Constitución de 1791, título 1.

CAPÍTULO SEGUNDO
EL MOVIMIENTO ANTICLERICAL
DURANTE LA ASAMBLEA LEGISLATIVA

I

Octubre-diciembre de 1791

DESDE LAS PRIMERAS SESIONES, la Legislativa tuvo que ocuparse de la cuestión religiosa. La Constitución civil del clero había provocado problemas muy graves en toda Francia, sobre todo en el campo.¹⁸² Los sacerdotes constitucionales no resistían más que en las ciudades e incluso allí eran molestados por los partidarios de los refractarios.¹⁸³ Encargados de aplicar la ley, la mayor parte de los municipios ofrecían poca resistencia cuando no favorecían abiertamente a los refractarios. Viéndose a punto de ser desbordados, los Jacobinos, que eran el principal apoyo del clero constitucional, pidieron a la Asamblea que acababa de ser elegida nuevas armas contra los sacerdotes rebeldes. Era evidente que la Constitución civil había fracasado. En lugar de apuntalar la nueva institución política, la minaba y más bien preparaba su ruina. Ante el peligro inesperado y la necesidad de encontrar un remedio, los patriotas se dividieron. Aquellos que habían tomado partido por el clero constitucional no quisieron abandonarlo. Imaginándose quizás que la agitación religiosa no era más que superficial y que desaparecería si se intimidaba a los verdaderos autores de los disturbios, los curas refractarios, proponían

182 Véase el informe de Gensonné y Gallois, enviados como comisarios a Vendée y los Deux-Sèvres (publicado en el *Moniteur*, 10.11.1791).

183 Como en Caen. Véase Robinet (1898: 78).

tomar contra ellos toda una serie de medidas de coerción. Otros patriotas, al contrario, más clarividentes o menos comprometidos con la causa del clero constitucional, rechazaron el uso de la fuerza o la violencia para consolidar o imponer la nueva Iglesia oficial. Respetuosos con la libertad de culto inscrita en la Declaración de Derechos, combatieron las medidas de excepción propuestas contra los refractarios. Pidieron que tanto los unos como los otros disfrutaran de los mismos derechos a la hora de practicar su culto. Dicho de otra manera, por espíritu político y escrúpulo liberal, se encaminaron hacia una concepción de Estado laico y hacia la separación Iglesia-Estado que solo los mediatibundos, la minoría de pensadores o los heterodoxos sin influencia habían propuesto hasta el momento.

El partido de los defensores de la separación creció súbitamente, máxime cuando a los «filósofos» puros se les unieron los partidarios enmascarados de los sacerdotes refractarios que vieron en esta medida un medio para apartar la persecución inminente de la Iglesia.

Godefroy

Antes incluso de que la Legislativa se reuniera, un tal Godefroy, «profesor de matemáticas», reclamaba la «supresión absoluta» de la Constitución civil del clero en un escrito de rigurosa lógica.¹⁸⁴ En el fondo, Godefroy decía que al ser la religión una cuestión esencialmente de conciencia, el Estado no debe ocuparse de ella más que desde el punto de vista del orden público. En materia religiosa, la única ley que debe regir es el reglamento de policía. Ahora bien, hay

184 Cyprien Godefroy, *La Nation grevée constitutionnellement pour une Religion*, París, Impr. de Tremblay, 1791. Firmado al final «Señor Godefroy, profesor de matemáticas, callejón sin salida de la Brasserie, calle Traversière, en casa del Mariscal, de la Imprenta de Tremblay, calle Boss St.-Denis, 11». Se determina la fecha del folleto por su contenido, ya que el autor se dirige a la Legislativa como una asamblea que va a reunirse.

muchos franceses que no recurren en ningún caso a los ministros del culto y, no obstante, se ven obligados a financiarlos. El número de franceses que hacen uso de los ministros del culto no oficial es todavía más considerable, y a ellos también se les obliga a sufragar los gastos de un culto, enemigo del suyo:

Nadie tiene derecho a quejarse de que el mantenimiento de los funcionarios públicos, como los jueces civiles, descansa en todos los ciudadanos, ya que si alguien dice para defenderse que está resuelto a no entablar ningún proceso con nadie, con razón se le podrá responder que él no puede asegurar que otros no lo demanden inoportunamente por algún motivo... Sin embargo, no podemos decir lo mismo de aquellos que no siguen la religión cuyos ministros financia el Estado...

Tampoco se puede intentar salvar la Constitución civil invocando el interés de la moral:

¿Y si algunos dicen que los ministros constitucionales son necesarios para formar y reglar las costumbres de los ciudadanos? Se les deberá entonces responder que no habría buenas costumbres más que entre los ciudadanos instruidos por los ministros constitucionales, que la moral de los ministros de otros cultos no puede producir más que la corrupción y, consecuentemente, que la sana filosofía exige la intolerancia.

Y Godefroy concluía que aquellos que quieran sacerdotes que los paguen. «Así fueron mantenidos los curas de la primera Iglesia. San Pedro, San Pablo y sus primeros sucesores no fueron pensionados por sus soberanos». Si nos atenemos a los que afirma, esta petición no solo descansa sobre un principio lógico, sino también de salud política. Esta solución «destruirá una de las principales causas de la funesta división que asola este reino y *que pone en peligro toda la Constitución en caso de invasión extranjera...*».

Un anónimo

Tal vez Godefroy no podía estar más en lo cierto. Un anónimo, que bien podría ser de un diputado de la Legislativa, trataba a su vez esta cuestión de la separación con no menos sentido común y profundidad.¹⁸⁵

«El gobierno civil —sostiene como principio— tal como está constituido en Francia, no debe mezclarse con la religión más que con la física y la astronomía». La Constitución civil debe desaparecer, una religión dominante supone necesariamente religiones dominadas. «Que el gobierno haga constar el estado de los ciudadanos sin la mediación de los sacerdotes, ¡que los nacimientos, matrimonios o muertes sean anotados por otros!...». La laicización completa del Estado no es solamente reclamada por principios, sino que es exigida por la situación política. «Dos partidos invocan actualmente a la opinión pública en torno a esta discusión, el uno [los constitucionales] pide que se les ayude a dominar y perseguir; el otro [los refractarios], al que se le ha quitado ese cómodo rol, pide que no se le persiga...». Que no se objete que el Estado propaga la irreligión si no protege el culto. No hay nada que temer del ateísmo y, por otro lado, esta doctrina absurda al menos excluye el fanatismo.

André Chénier

Alma pagana donde las haya, André Chénier se situó entre los más ardientes partidarios de la separación y en un notable artículo del *Moniteur*¹⁸⁶ en el que aunque protestaba contra los rigores que se reservaban a los sacerdotes, anticipaba que:

No nos libramos de la influencia de semejantes hombres [los sacerdotes] más que cuando la Asamblea Nacional haya asegurado a cada uno la completa libertad de seguir e inven-

185 *Opinion sur les cultes religieux et sur leurs rapports avec le gouvernement*, París, Chez les marchands de nouveautés, 1791.

186 Número del 22.10.1791, *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome X, p. 166.

tar la religión que le plazca; cuando cada uno pague el culto que quiera seguir y no pague otro, y cuando los tribunales castiguen con rigor a los perseguidores y sediciosos de todos los partidos. Y si algún miembro de la Asamblea Nacional dice todavía que el pueblo francés no está maduro para esta doctrina, hay que responderle: se puede, pero os corresponde a vosotros hacernos madurar mediante vuestra conducta, vuestros discursos y las leyes.

Y para concluir, también pedía que se les quitaran las actas del estado civil a los sacerdotes.

II

Discusión sobre los sacerdotes en la Legislativa

En el momento en el que André Chénier escribía este artículo, se abría en la Legislativa una larga y tormentosa discusión sobre los sacerdotes refractarios. Durante más de un mes, los partidarios del rigor y los de la libertad enfrentaron sus argumentos en una pelea amarga y confusa.¹⁸⁷

Finalmente, los Girondinos creyeron encontrar una solución mixta, y el decreto del 29 de diciembre de 1791¹⁸⁸ satisfizo al menos aparentemente a los dos partidos. Para salvaguardar el principio de la libertad de cultos a la vez que se autorizaban medidas de coerción, los Girondinos tuvieron la idea de exigir a los sacerdotes refractarios, un juramento cívico puro y simple en lugar del antiguo juramento de la Constitución civil. Si los refractarios rechazaban este nuevo juramento, serían castigados no como sacerdotes sino como malos ciudadanos. ¿No había demostrado Rousseau en el *Contrato social* que la Sociedad tenía el derecho de rechazar a aquellos

187 Esta discusión se puede seguir en el *Moniteur*.

188 No sancionado por el Rey.

miembros que se resistían a reconocer sus leyes fundamentales? Al negarse a suscribir el pacto social, los refractarios se situaban fuera del derecho común. Aquel que no quiere reconocer la ley, «abdica voluntariamente de las ventajas que solo esta ley puede garantizarle».¹⁸⁹

Gracias a este rodeo, los Girondinos lograron aprobar las mociones de los partidarios de la mano dura. Los refractarios que no prestaran juramento cívico serían «reputados sospechosos de revuelta contra la ley y de malas intenciones contra la patria»¹⁹⁰ y como tales, se les podría privar de su tratamiento y su pensión, impedirles el uso de las iglesias,¹⁹¹ alejarles de su domicilio,¹⁹² internarles en la capital del departamento,¹⁹³ etc.

En líneas generales, parecería que los partidarios de la libertad habían sido vencidos, porque de hecho, la Constitución civil seguía siendo ley del Estado y que el Estado ponía al servicio del culto oficial su policía y sus tribunales. Era una satisfacción muy irrisoria la de haber inscrito en el preámbulo de un decreto perseguidor una declaración de principios a favor de la libertad de cultos. Y, sin embargo, si lo miramos un poco más de cerca, no es necesario leer durante mucho tiempo los debates para darse cuenta de que en realidad la Constitución civil salía de la batalla más que disminuida, habiendo recibido un golpe mortal.

Partidarios y adversarios de la ley fueron prácticamente unánimes a la hora de condenar la obra religiosa de la Constituyente. Tanto en los unos como en los otros podemos percibir el mismo desprecio por los sacerdotes, la misma innata irreligión y sus divergencias son menos sobre cuestiones de principios que de oportunidad. Unos creían poder volver atrás, los otros temían que un retroceso fuera fatal para la Revolución. Sin embargo, tanto los unos como los otros esta-

189 Preámbulo de la orden en Duvergier.

190 Artículo 6.

191 Artículo 12.

192 Artículo 7.

193 Artículo 8.

ban íntimamente convencidos de que la Revolución no se limitaba a la Constitución civil. Muchos ya entreveían el culto cívico que la reemplazaba, y resulta notable que los oradores, que pedían las medidas más rigurosas contra los refractarios, fueran los primeros en reclamar la laicización progresiva de los servicios públicos, denunciar la ignorancia y el fanatismo como la verdadera y única causa de los disturbios, y proponer como remedio soberano la organización de una instrucción pública, y, mientras tanto, una propaganda cívica que arrancara del pueblo el prestigio de los sacerdotes y, para algunos, incluso de todos los sacerdotes.

Monneron de Nantes quiere que se castigue duramente a los sacerdotes agitadores y que incluso se les condene al exilio,

Pero no es suficiente para los legisladores con parar el desorden, deben extirpar la raíz. Es la ignorancia de los pueblos la que sirve de fundamento a los triunfos de la impostura sobre la verdad, es esta ignorancia la que hay que hacer desaparecer... Apresúrense a destruir el prestigio de esta ciega idolatría, establezcan prontamente aquellas escuelas primarias que propuso Talleyrand en su sublime memoria sobre la instrucción pública, pero a la espera del establecimiento de las escuelas primarias propongo enviar lo más rápidamente posible a todos los departamentos un catecismo de moral y de política que ilumine al pueblo sobre sus verdaderos intereses...¹⁹⁴

En respuesta a este texto y para combatir las medidas coercitivas, Baert encontró un argumento muy sólido y que fue muy aplaudido:

No conozco término medio: o se permite la libertad de conciencia, o hay que perseguir; o se olvida de los sacerdotes y no se les mira más que como simples ciudadanos, aquello que son a ojos de la ley, o hay que renovar la moción de dom Gerle, y declarar rápidamente una religión dominante, es decir, per-

194 Sesión del 21 de octubre. *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome X, p. 188.

seguidora. Guardémonos del dominio de los sacerdotes; no caigamos otra vez en la infancia tras haber llegado a la madurez y no prolonguemos más sus escandalosas querellas dándoles una importancia que dejarán de tener en el momento en que sean cubiertos del desprecio que merecen.¹⁹⁵

En la bancada de los obispos constitucionales, muy numerosos en la Asamblea, nadie osó protestar contra este lenguaje; ninguno tuvo la idea de aceptar el desafío o de retomar a su favor la moción de dom Gerle, seguros de la acogida tan desfavorable que habrían tenido sus palabras.

Los obispos constitucionales mantuvieron el mismo silencio impotente y resignado, cuando Hilaire, yendo más lejos que Baert, propuso decretar:

Que todos los cargos y empleos civiles *serían* incompatibles con el sacerdocio, que la educación pública no *sería* confiada más que a personas laicas, salvo el estudio de la teología que podría ser profesado por eclesiásticos; finalmente, que los actos de matrimonio, bautismo y entierro serían registrados ante la oficina del tribunal del ayuntamiento, en presencia del encargado del registro civil y dos testigos.

Hilaire había desarrollado su propuesta atacando de frente a la institución del clero: «Todos sabemos por experiencia que durante mucho tiempo, el clero, *sea del tipo que sea*, no contento con las funciones sacerdotales, siempre se ha inmiscuido en las funciones civiles...». La influencia de los sacerdotes, si nos atenemos a lo que él afirma, «es siempre peligrosa y su opinión sospechosa». «Acostumbrados a creerse por encima de los hombres, los quieren controlar, y solo de esto viene el hecho de que se crean más perfectos, cualquier otra opinión no es más que el diminutivo de las inspiraciones que llaman divinas.»¹⁹⁶ El obispo de Périgueux, Pontard, pidió que el ora-

195 Sesión del 21 de octubre. *Ibidem*, p. 189.

196 Sesión del 21 de octubre. *Ibidem*, p. 189.

dor fuera llamado al orden y a los principios verdaderos de la Constitución, pero la Asamblea pasó al orden del día.

Los días siguientes, las mismas opiniones antisacerdotales fueron aportadas a la tribuna. Huguet¹⁹⁷ hizo esta profesión de fe: «Para un buen gobierno, la religión no es otra cosa que el ejercicio de virtudes sociales: para el particular que la profesa, es su opinión, su templo está en su corazón, su culto es su prejuicio, su libertad es el sacerdote».¹⁹⁸

Ducos reclamó la laicidad completa del Estado:

Separad aquello que concierne al Estado de todo aquello que concierne a la religión; asemejad la manifestación de las opiniones religiosas a la manifestación del resto de opiniones; asemejad las asambleas religiosas al resto de reuniones de ciudadanos; que todas las sectas tengan la libertad de elegir un obispo o un imán, un ministro o un rabino, como las sociedades populares, por ejemplo, tienen la libertad de elegir en su seno un presidente y un secretario; que la ley se dirija siempre al ciudadano y jamás al sectario de cualquier religión; en conclusión, que la existencia civil y política sea absolutamente independiente de la existencia religiosa.¹⁹⁹

Lequinio sostuvo que todos los cultos, en el fondo, eran tal para cual y pareció no dar la razón a ninguna de las partes. Recordó que, «en todas las religiones, la multitud ha sido siempre víctima de su ignorancia y que se han vertido ríos de sangre y millones de hombres han resultado heridos porque no se entendían».²⁰⁰ Su discurso pareció tan audaz que los murmullos lo interrumpieron. Sin duda, los diputados no querían todavía que delante del país pareciera que aprobaban las campañas antirreligiosas. Pero, a pesar de sus calculadas reservas, dejaban que sus verdaderas opiniones se manifestaran cada vez más.

197 El *Moniteur* dice Huret. Había dos Huguet, uno diputado de la Creuse, el otro de las Ardenes. Véase Kuscinski (1900).

198 Sesión del 24 de octubre. *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome X, p. 199.

199 Sesión del 26 de octubre. *Ibidem*, p. 216.

200 Sesión del 27 de octubre. *Ibidem*, p. 227.

Dos días después, en un discurso vigoroso, Ramond puso en el banquillo a la Constitución civil, «en el nombre de la filosofía».

En la lógica de los oradores «filósofos», los obispos y los sacerdotes diputados no tenían nada que responder. Audrein, uno de ellos, se limitaba a pedir a la Asamblea que apartaran la religión de sus debates y «reconocieran los servicios rendidos a la Revolución por los sacerdotes juramentados».²⁰¹ Al abordar el anuncio de la reciente dimisión del metropolitano de Ruan, los patriotas temieron más dimisiones de sacerdotes juramentados. Si el movimiento se generalizaba, ¿en qué se convertiría la Revolución? En una palabra, parecía defender la Constitución civil alegando circunstancias atenuantes. Invocó a su favor razones políticas y no combatió uno a uno los argumentos de sus adversarios.

El fogoso Fauchet, que apareció varias veces en la tribuna, no hizo nada. Pronunció una vehemente filípica contra los refractarios que «querían nadar en la sangre de los patriotas»,²⁰² que «trabajan para hacer caer el edificio de las leyes», y reclamó la supresión de sus pensiones. Pero no intentó responder a los partidarios de la laicidad del Estado.

El resto de obispos constitucionales que tomaron la palabra, Torné, Bertrand, etc., aunque desaprobaban mayoritariamente el lenguaje intolerante de su colega Fauchet, imitaron su silencio sobre esta candente cuestión. Con Audrein, consideraban sin duda que la Religión no tenía nada que ganar en esta controversia. Sin provocar réplica, Gensonné pudo a su vez denunciar la Constitución civil, este error político que agitaba el reino y ponía a la Revolución en peligro:

Separemos de la religión todo lo que tenga que ver con el orden civil, y cuando los ministros del culto que la nación financia sean reducidos a sus funciones puramente religiosas, cuando dejen de estar encargados de registros públicos, de la

201 Sesión del 3 de noviembre. *Ibidem*, p. 284.

202 Sesión del 26 de octubre. *Ibidem*, p. 218.

enseñanza y de los hospitales, cuando dejen de ser depositarios del socorro que la nación destina a la sufriente humanidad, cuando hayáis destruido sus corporaciones religiosas de sacerdotes seculares, absolutamente inútiles y ese nubarrón de hermanas grises, que se ocupan menos de aliviar a los enfermos que de expandir el veneno del fanatismo, entonces, cuando los sacerdotes dejen de ser funcionarios públicos, podréis suavizar el rigor de las leyes relativas al juramento eclesiástico...²⁰³

Estas no eran concepciones a largo plazo ni tampoco vanas amenazas —Gensonné proponía por decreto encargar al Comité de Legislación que presentase lo más rápido posible un proyecto de ley sobre «los medios para constatar civilmente los nacimientos, fallecimientos y matrimonios», y otro proyecto de ley sobre la supresión de las últimas corporaciones religiosas. Pedía, asimismo, el nombramiento de una comisión de doce miembros para ocuparse «del examen y revisión de las leyes hechas por el cuerpo constituyente sobre la organización civil del clero...».

La Asamblea estaba de acuerdo con las ideas de Gensonné; mandó la impresión de su proyecto de decreto y encargó a su Comité de Legislación que le presentara un informe en el plazo de ocho días.

El Comité lo presentó el 14 de noviembre. El proyecto de decreto acordaba la importancia que le correspondía a las reclamaciones de los partidarios de la laicidad, en su artículo III, concebido así: «Será inmediatamente hecha una ley para regular la manera de constatar las actas de nacimiento, matrimonio y sepultura». No obstante, el proyecto fue mal recibido porque no proponía más que medidas anodinas contra los refractarios. En uno de sus bellos momentos oratorios, Isnard propuso nuevas medidas. Su improvisado discurso es quizás el más importante de esta disputa, no solamente porque evidencia en varios momentos la segunda intención de los filósofos, sino también por la influencia decisiva que tuvo sobre los acontecimientos.

203 Sesión del 3 de noviembre. *Ibidem*, p. 287.

El discurso de Isnard del 14 de noviembre

Para justificar las medidas de excepción que juzgaba indispensables contra los refractarios, Isnard condujo la cuestión por nuevos derroteros. Hasta ese momento, el debate había girado en torno al dilema promovido por los partidarios de la libertad: «o el sacerdote no es más que un fanático o es un perturbador; si no es más que un fanático, la ley no debe alcanzarlo, porque la libertad de cultos está permitida; si es un perturbador, existen contra él leyes comunes a todos los ciudadanos».

Para resolver este dilema, Isnard sostuvo que, por el propio carácter con el que había sido revestido, el sacerdote estaba ya fuera del derecho común y que, por lo tanto, no podía ser sometido a las leyes comunes. Denunció la influencia del sacerdote sobre la sociedad: «El sacerdote, dice Montesquieu, toma al hombre en la cuna y lo acompaña hasta la muerte; por tanto, no es sorprendente que tenga tal autoridad». Contra los malos sacerdotes, solo hay un partido que tomar: la exclusión del reino; y, ante los aplausos de las tribunas y de una parte de la Asamblea, Isnard exclamó: «Diré que es necesario expulsar a estos apestados a los lazaretos de Roma y de Italia». No hay que permitir bajo ningún precio que continúen predicando, misando²⁰⁴ y confesando. Como embriagado por los aplausos, Isnard continuó manifestando su desprecio no solamente por los malos sacerdotes, sino por la profesión: «El sacerdote no es perverso a medias; cuando deja de ser virtuoso, se convierte en el peor criminal de los hombres». Los aplausos redoblaron. La Asamblea no se dejaba parar por vanos escrúpulos, que no se hable aquí del respeto a las conciencias. Los refractarios «no lloran sobre la suerte de la religión más que para recuperar sus privilegios». Y de nuevo, Isnard continuó manifestando su desdén por el sacerdocio, en términos cada vez más vehementes, mientras los aplausos volvían a comenzar:

204 [*Messer*. Neologismo, 'decir misa.']

Cada uno sabe que en general el sacerdote es tan cobarde como vindicativo, que no conoce más arma que la superstición y que tiene por costumbre combatir en las arenas misteriosas de la confesión, es nulo en el campo de batalla. Las iras de Roma se apagarán ante el escudo de la libertad... Pero pasemos después a eso...

Sin explicarse claramente, Isnard dejó entrever que la Constitución civil no sería la última palabra de la Revolución. Según él, la Revolución no había terminado. «No, se necesita un desenlace de la Revolución francesa, digo que sin provocarlo hay que marchar hacia él con valor; cuanto más lo retraséis, más sangriento y penoso será vuestro triunfo...». Pero ¿cuál era este desenlace?

Isnard no lo explicaba. Pero los católicos creyeron comprenderlo. El *Moniteur* señalaba que se elevaron murmullos en una parte de la Asamblea. Isnard hizo frente a las interrupciones y a los murmullos, y su verbo encendido continuó predicando la acción y la energía a los patriotas adormecidos. Hay que aplastar a los refractarios y es necesario emplear todos los medios. «Hay que cortar la parte gangrenada para salvar el resto del cuerpo». Si no, «el partido de los sacerdotes juramentados, que comprende aquel de todos los patriotas, es decir, cinco sextos de la nación, se sentirá indignado al verse abandonado. Hartos de combatir a vuestros enemigos, quizás se conviertan en los vuestros...», y, como si previera en un futuro próximo que esta eventualidad se iba a realizar, que los sacerdotes juramentados abandonarían la Revolución y se volverían contra ella, Isnard exclamó:

Es necesario que el Cuerpo Legislativo sea apoyado por el resto de la nación, si queréis resistir a los ataques que tal vez se preparan, no podéis mantener la confianza más que castigando con severidad a los perturbadores del reposo público y a todos los rebeldes. Digo *todos los rebeldes*, porque estoy determinado a combatirlos a todos, porque no tengo ningún partido; *mi Dios es la ley; no tengo otro*. El bien público, he aquí el único que adopto.²⁰⁵

205 *Ibidem*, pp. 374-375.

Esta violenta diatriba contra los sacerdotes, este llamamiento al uso de la fuerza, estas amenazas veladas contra el clero constitucional, que por razones políticas Isnard defiende tan ardientemente y de cuyo patriotismo comienza a sospechar, y, finalmente, esta profesión de fe de ateísmo,²⁰⁶ nos indican que, en esta fecha, la ruptura entre la Revolución y la antigua Religión, incluso depurada, estaba ya consumada en el espíritu de muchos de los líderes patriotas. No se atreven todavía a decir en voz alta lo que piensan. Aunque lo intentaran ocultar, resultaba evidente que su prudencia de carácter muy circunstancial no duraría más que un instante y que la hora de las resoluciones francas y decisivas llegaría muy pronto.

Los obispos constitucionales que, hasta ese momento, no habían contestado ninguno de los ataques indirectos de los que la religión había sido objeto, parecieron conmoverse en esta ocasión. Los aplausos calurosos con los que fue acogido el discurso de Isnard o la petición de un gran número de diputados para que fuera impreso, les mostró que la situación era bastante grave. En medio de «grandes murmullos», Le Coz pidió la palabra «como ciudadano y como sacerdote». «¡No más curas!», exclamaron varias voces. «Digo —continuó Le Coz— que pedir la impresión del discurso del señor Isnard es pedir la impresión de un código de ateísmo». Los murmullos se multiplicaron. Durante algunos minutos, Le Coz tuvo que detenerse por la gran agitación que había. La energía del Presidente le permitió continuar. «... Sostengo y probaré que el discurso del señor Isnard tiende a destruir toda moral religiosa y social. Es imposible que una sociedad exista si carece de una moral inmutable y eterna...». Al terminar estas palabras, estalló una tempestad; las risas y los clamores fueron a más y se pidió que Le Coz fuera llamado al orden. Viendo que era imposible hacerse entender, finalmente descendió de la tribuna.

206 Sin duda, Isnard protestó en el *Moniteur* diciendo que no era ateo, pero se puede apreciar que esta queja le fue realizada después por razones políticas. *Ibidem*, p. 415.

Sin duda la Asamblea se contenía y rechazó tras dos pruebas dudosas, la impresión del discurso de Isnard. Pero el golpe estaba asestado. La Asamblea había mostrado que compartía mayoritariamente las opiniones del orador. Lo que todavía fue más evidente cuando invitó al Comité de Legislación a presentarle un nuevo proyecto de decreto inspirado en él.

Entendemos que estas sesiones fueron realizadas para fomentar la campaña anticlerical que un puñado de periodistas había comenzado.

El proyecto de François de Neufchâteau

El 16 de noviembre, François de Neufchâteau, ponente de una de las secciones del Comité de Legislación, procedió a leer un proyecto de decreto que daba entera satisfacción a Isnard y a sus amigos. Los sacerdotes refractarios que no prestaran el juramento cívico verían su tratamiento suprimido, serían puestos bajo vigilancia, podrían ser alejados de su domicilio por una orden del directorio del departamento, etc. Lo más destacado era el artículo xv del proyecto que ordenaba la revisión de la Constitución civil del clero:

Los decretos de la Asamblea Constituyente de los días 12 y 14 de julio y del 27 de noviembre de 1790, continuarán siendo seguidos y ejecutados, pero con las modificaciones que la finalización de la Constitución hace necesarias actualmente.

1.º La fórmula del juramento cívico contenida en el artículo v del título II del acta constitucional será sustituida por un juramento provisional prescrito por los decretos. 2.º El título de *Constitución civil del clero*, al no expresar la verdadera naturaleza de estas leyes y recordando una corporación que ya no existe,²⁰⁷ será suprimido y reemplazado por aquel de *Ley relativa a las relaciones civiles y reglas exteriores del culto*

207 El *Moniteur* señala que en el momento en el que se leyó este artículo estallaron los aplausos. *Ibidem*, p. 368.

católico en Francia. 3.º Los obispos, curas y vicarios no volverán a ser designados bajo el título de *funcionarios públicos*, sino por el de *ministros del culto católico asalariados por la nación*.

Era de prever que la revisión de la Constitución civil no se limitaría a unos cambios de palabras. La vía estaba abierta a otras reformas más profundas, máxime cuando el artículo XVI organizaba una propaganda cívica para contrarrestar la propaganda de los refractarios:

Como es importante iluminar a los habitantes del campo sobre las trampas que les han tendido... la Asamblea mirará como un favor público las buenas obras que le sean remitidas sobre esta materia, y, después de la realización de un informe sobre ellas, se mandarán imprimir y distribuir a costa del Estado, y se recompensará a sus autores.

Así, el Estado emprendía la instrucción del pueblo, pero ¿dónde se detenía esta instrucción? La propaganda cívica sería necesariamente obra de escritores «filósofos». ¿Se mostrarían respetuosos con el culto oficial durante mucho tiempo? ¿Sus ataques contra el culto papista no alcanzarían de rebote a la propia Religión?

En cualquier caso, los dos últimos artículos del proyecto de François (de Neufchâteau) acarrearán graves consecuencias.

Al principio, la Asamblea no sospechó estas consecuencias. Saludó a François (de Neufchâteau) con aplausos unánimes y reiterados, y acordó dar prioridad a la moción de Vegniaud, de la que acto seguido adoptó varias disposiciones.

Pero, al día siguiente, una viva oposición, que parecía por momentos poder obstruirla, falló a la hora de rechazar el decreto. Se vio un espectáculo que invita a meditar, un obispo constitucional, Torné, tomó indirectamente la defensa de los refractarios y se opuso vivamente a la supresión de sus tratamientos y pensiones. Quizás los discursos filosóficos de los días precedentes le habían hecho sospechar confusamente que la causa de los sacerdotes constitucionales era en el fondo

solidaria de la de los refractarios y que los rigores contra los unos eran el preludio de los rigores contra los otros.

Inversamente, los filósofos encontraron que el proyecto de François «de Neufchâteau» era todavía muy blando. Isnard, apoyado por Duhem y Albitte, retomó su propuesta de deportar a los refractarios fuera del reino. Pero la Asamblea rechazó ir más lejos.

Cuando llegó la discusión del artículo relativo a la revisión de la Constitución civil, surgieron dudas entre los filósofos. Uno de ellos, Albitte, por razones de conveniencia, se pronunció por el mantenimiento puro y simple de la Constitución civil: «No creo que sea necesario exponer a los sacerdotes constitucionales a los ataques de sus enemigos... Me gusta la filosofía; pero creo que hay que hacer de ella un uso prudente y adecuado a las circunstancias...».²⁰⁸

El obispo Lamourette, que le sucedió en la tribuna, defendió con calor la causa de la Iglesia constitucional. Privar a los sacerdotes patriotas de su carácter oficial, sería disgustar a la «multitud inmensa» de ciudadanos que siguen su culto y se comprometen con la Revolución. Solo el clero refractario se beneficiará de la sumisión del clero juramentado, y Lamourette mostraba con más fineza y fuerza los inconvenientes políticos de la separación:

¿No creéis que con este acto solemne de separación del ministerio de la ley y del ministerio del sacerdocio, provocáis en los sacerdotes el deseo de reunirse en corporación y de buscar en su alianza un complemento al carácter del que vosotros le despojáis?

Dicho de otra manea, la separación no haría más que fortalecer al clero. Los filósofos de la Asamblea deberían resignarse a ello, ellos que en el fondo no aspiraban más que a destruir la propia Religión con el pretexto de la libertad; y Lamourette, pasando a la ofensiva, denunciaba la segunda intención de los autores del proyecto:

208 Sesión del 21 de noviembre. *Ibidem*, p. 434.

Podría decir que la proposición que os ha sido hecha se debe a un profundo sistema del que se espera un efecto en una época más alejada. No sé si esto es posible en un gran imperio, y si el pueblo está bastante maduro para el sistema que se mira como la culminación de la Revolución francesa, pero es un error creer en la destructibilidad de un sistema religioso que comprende en su seno todas las bases de la organización social...

Que los filósofos se pongan en guardia. Si colocan al pueblo entre la Religión y la Constitución, ¿su elección está clara! Pero ¿la propia Constitución no ha salido directamente «de esta obra grande e inmortal que llamamos Evangelio?». Los sacerdotes constitucionales siempre han enseñado al pueblo el amor a la Constitución: «Si despojáis de su título a los que tan bien lo han merecido, si les quitáis esta arma mucho más potente que las bayonetas, comprometéis la tranquilidad pública, *despedís de golpe a la fuerza más grande que ha garantizado la Revolución*».²⁰⁹ Refrenando por algún tiempo sus secretos deseos, un buen número de filósofos se unieron a la proposición de Albitte y pospusieron la revisión y supresión del culto oficial. En vano, Gohier intentó responder a Lamourette:

Les aseguro que si hay algo peligroso es hacer leyes que presenten al pueblo ideas vagas y principios arbitrarios. Les aseguro que corregir una adversidad, no es retroceder sino avanzar a grandes pasos en la carrera de la Legislación. Ya no existe la corporación del clero; por lo tanto, ya no existe la Constitución civil del clero; no debe haber, por lo tanto, juramento particular para los sacerdotes...

Gohier fue aplaudido, la Asamblea parecía ordenar la impresión de su discurso, como hizo con el de Lamourette. Pero Cambon zanjó lacónicamente el debate: «Vais a prender fuego al reino. La Constitución está perdida, ¡está completa-

209 Sesión del 21 de noviembre. *Ibidem*, p. 435.

mente anulada!». Un gran tumulto estalló. Merlin y Vergniaud aprobaron las observaciones de Cambon: «Perdéis a los sacerdotes juramentados, sin esperanza de reconquistar a los otros», dijo el primero, y el segundo añadió:

No es cuestión de razonar sobre los principios y no creo que en la razón de ninguno de nosotros se levante ninguna sombra a este respecto. Pero se alza una gran cuestión de hecho, la de saber si la aplicación actual de la norma no sería una ocasión proporcionada al fanatismo para agitar sus antorchas...²¹⁰

La Legislativa adoptó esta opinión y la reforma de la Constitución civil del clero fue «indefinidamente» aplazada.

Los días siguientes, los filósofos lanzaron todavía algunos ataques contra la Constitución civil e incluso contra la Religión. El 24 de noviembre, Guadet, al replicar a Lamourette, exclamaba: «No es a ojos de la Teología que debe examinarse esta cuestión [de saber si el culto de los juramentados es el mismo que el de los refractarios], es a ojos de la filosofía y de la razón, porque *la teología pasará y la razón es eterna*».²¹¹ La frase fue aplaudida muchas veces. Pero comprendiendo finalmente el peligro de esta discusión que ya duraba demasiado tiempo, la Asamblea clausuró bruscamente el debate el 29 de noviembre de 1791.

III

Los resultados. La propaganda cívica

Este gran debate tuvo un alcance considerable. En primer lugar, se puso de manifiesto de una manera muy clara que la Constitución civil del clero tan solo se mantenía provisional-

210 *Ibidem*, p. 436.

211 Sesión del 24 de noviembre. *Ibidem*, p. 471.

mente, a falta de algo mejor y por simple necesidad política. La cuestión de la laicidad del Estado había sido puesta sobre la mesa ante el país, y si la Legislativa no la había aprobado inmediatamente, no era porque fuera hostil al principio, sino porque consideraba su aplicación prematura.

La obra religiosa de la Constituyente estaba, pues, condenada. Pero antes de destruirla, la Legislativa pensaba reemplazarla. Ya que el clero constitucional, por sí solo, se había mostrado incapaz de hacer amar la Revolución y no había dado abasto con su tarea, se organizaría paralelamente a su predicación una propaganda cívica dirigida por el Comité de Instrucción Pública de la Asamblea y cuyos agentes serían extraídos de los clubs. Esta propaganda cívica adoptó las formas más diversas. Se realizó a través de libros, conferencias y teatro. También se hizo a través de fiestas cívicas, uniéndose a los sistemas de fiestas nacionales elaborados ya por Mirabeau y Talleyrand. Llegará el día en el que con la ayuda de esta propaganda cívica los revolucionarios filósofos crearán poder arreglárselas sin el clero constitucional, y ese día, la religión revolucionaria se desprenderá del catolicismo y la propaganda cívica se convertirá en el culto a la Razón.

Los folletos patrióticos

La Legislativa había exhortado «a todos los buenos espíritus a renovar sus esfuerzos y a multiplicar sus instrucciones contra el fanatismo». Había prometido recompensar a los autores de «buenas obras al alcance de los ciudadanos del campo».²¹² Los escritores patriotas respondieron en masa al llamamiento que se les había hecho.

A finales de 1791 y comienzos de 1792, los escritos filosóficos y catecismos patrióticos se sucedieron sin parar: el *Antifanatismo o los Aguinaldos a las buenas gentes* de Marius Duval, el *Diálogo de un cura del campo y un viñador sobre la Consti-*

212 Decreto del 23 de noviembre de 1791, artículo 17.

tución de Deverac, el *Catecismo de Derechos del Hombre* de Duverneuil, el *Guardián de la libertad francesa* de Fleury, el *Catecismo del género humano* de Boissel, y, sobre todo, el más popular y el que sirvió de modelo al resto, el *Almanaque del padre Gérard* de Collot d'Herbois, y muchos otros más...²¹³

Las conferencias populares

Todos estos folletos fueron difundidos gracias al celo de los Jacobinos y sus sociedades afiliadas. El 27 de febrero de 1792, en el momento en el que la guerra extranjera parecía inminente, la sociedad madre invitó a las sociedades afiliadas a organizar por todos lados, especialmente en los campos, conferencias populares con las que expandir los buenos principios y realizar la educación política del pueblo:

¿Cómo se ha establecido la religión cristiana? —leemos en una de estas circulares—. Por las misiones de los apóstoles del Evangelio. ¿Cómo podemos establecer sólidamente la Constitución? Por los apóstoles de la libertad y de la igualdad...

Todos los domingos, los misioneros cívicos se reunirían en los pueblos, distribuirían la Declaración de Derechos, la Constitución, el *Almanaque del padre Gérard* y la *Carta de Creuzé-Latouche*,²¹⁴ y acompañaran este reparto de una plática apropiada:

Con razón, los Jacobinos se prometían el mayor efecto de estas conferencias:

Estos misioneros enviados por vosotros, hermanos y amigos, contraerían la alianza más augusta y formidable que haya

213 La mayor parte de estos folletos fueron enviados al Comité de Instrucción Pública. Encontraremos noticias sobre ellos en la antología de Guillaume (1888).

214 Jacques-Antoine Creuzé-Latouche, *Lettre de..., député de Châtellerauld, à l'Assemblée Nationale, aux municipalités et aux habitants des campagnes du département de la Vienne*, París, Imp. du Cercle Social, 1791.

existido jamás: la alianza de todo el pueblo francés. Serían los precursores de los maestros que enviará un día la Asamblea Nacional para la nueva educación pública... Esta primera instrucción sería, en la crisis que se prepara, un remedio eficaz para nuestros males; supliría a la institución que la Asamblea Nacional no ha tenido todavía el tiempo de establecer, institución sin la que no hay buenas costumbres, ni amor a la patria, ni respeto por las leyes y, por consiguiente, ni Constitución, ni libertad...

Muchas sociedades y simples particulares no esperaron a esta invitación venida de París para intervenir. Desde finales de 1791, en Estrasburgo, el antiguo librero Salzmán, ayudado por un cura patriota, comentaba, todos los domingos, los acontecimientos políticos de la semana. Aquellos días, tres o cuatro mil personas de todas las clases sociales, «soldados, domésticos, obreros, mujeres, etc.», llenaban el inmenso salón de la casa consistorial, donde Salzmán realizaba su predicación patriótica:

La multitud era tan grande —dice el viajero alemán Reichardt— que costaba trabajo avanzar, y el ruido era ensordecedor. Tan pronto como Salzmán hubo alcanzado una pequeña estrada adosada a una columna y que, con un gesto hubo pedido silencio, todo el ruido cesó; ¡hubiéramos escuchado volar una mosca! En los rostros se leía un vivo deseo de ser informado sobre los inquietantes murmullos puestos en circulación por los periódicos o los rumores generales. La alocución de Salzmán, práctica y muy apropiada, era acogida por testimonios de simpatía que me complacían...²¹⁵

Por aquellas fechas, La Révellière-Lépaux y sus amigos del club de Angers organizaban una serie de misiones patrióticas en los Mauges y en Vendée:

215 Carta del 30 de enero de 1792 en Johan Friedrich Reichardt, *Un Prussien en France en 1792, Strasbourg, Lyon, Paris, Lettres intimes de... traduites et annotées par A. Laquante*, París, Perrin, 1892.

El objeto de estas misiones era destruir las calumnias que había difundido contra los patriotas, las falsas ideas que se les daba a los habitantes del campo, de la Revolución y de los principios sobre los que se había realizado; hacerles apreciar las ventajas que, principalmente para ellos, se derivaban de la Revolución...

En Chemillé, la misión patriótica dirigida por La Révellière, desfiló por la ciudad con una bandera tricolor y con un gran sequito. «Un anciano con cabellos blancos llevaba la bandera, escoltado por jóvenes chicas que llevaban en sus manos cintas tricolas».²¹⁶

Lanthenas y las sociedades populares

Desde los primeros meses de 1792, el girondino Lanthenas, amigo de Guadet y Roland, proyectaba convertir las conferencias cívicas en una institución permanente y cuasi oficial, una especie de escuela de adoctrinamiento de los ciudadanos en las virtudes constitucionales y sociales:

Ya que es conocido *que no se puede contar con los sacerdotes de ninguna secta* para la instrucción más esencial que necesitan los pueblos, es necesario que la moral, la primera de las ciencias; la política, que no es más que una rama de la moral; y nuestra Constitución fundada sobre los verdaderos principios de esta, tengan una enseñanza adecuada a su importancia y a la situación en la que nos encontramos.²¹⁷

Y Lanthenas trazaba intrépidamente el plan de una especie de culto cívico, el *culto a la Razón y la Ley*,²¹⁸ como él lo lla-

216 Louis-Marie La Révellière-Lépeaux, *Mémoires de... publiés par son fils [Ossian La Révellière-Lépeaux] sur e manuscrit autographe de l'auteur. Tome I*, París, J. Hetzel, 1873, pp. 93 y ss.

217 François-Xavier Lanthenas, *Des sociétés populaires considérées comme une branche essentielle de l'instruction publique*, París, Imp. du Cercle Social, 1792. La fecha 28 de febrero de 1792 aparece al final. El estudio de Lanthenas había aparecido antes en la *Chronique du Mois*.

218 Subrayado en el texto.

maba, que habría reemplazado poco a poco, y provisionalmente mantenido a raya al resto. En cada cantón, la Legislativa instituiría por decreto *una sociedad popular*, en la que todos los ciudadanos sin distinción serían libres de participar, pero en la que los funcionarios públicos y los jueces de paz, entre otros, desempeñarían obligatoriamente un papel activo. A la voz de los «misioneros patriotas», las gentes de bien harían por todos lados «renacer los magníficos anfiteatros de los pueblos libres de la Antigüedad». Se realizarán fiestas y conferencias que imprimirán en el pueblo el sentimiento de su majestuosidad, y que le conducirán poco a poco a la Fraternidad universal. Mientras tanto, «en cada asamblea primaria», la sociedad popular del cantón explicará la ley, realizará lecturas de los mejores periódicos, enseñará moral y política. Las diversas sociedades populares se federarán por distritos y por departamentos en toda Francia. Formarán una «Iglesia universal» que consumará finalmente la *regeneración*.

Cada vez más, sobre todo tras la declaración de guerra a Austria, se imponía la idea de que la Revolución no sería salvada más que por la organización de una vasta propaganda cívica. El 10 de mayo de 1792, una delegación del barrio de Saint-Antoine acudió a pedir a los Jacobinos la institución de conferencias patrióticas en las iglesias tras los servicios divinos.²¹⁹

El ministro Roland exhortaba a las sociedades patrióticas a no reducir su celo por la instrucción del pueblo.²²⁰ Les hablaba ya con el mismo lenguaje que utilizará más tarde el Comité

219 Aulard (1892b: 577).

220 Véase su informe al *Moniteur* del 22.05.1792. «Gracias a vuestros ejemplos y discursos, los granos circulan libremente, los impuestos se satisfacen y el fanatismo está desarmado. Que las lecturas a menudo repetidas, que las conferencias explicativas en las asambleas en las que se reúne un gran número de personas de toda edad y sexo, hagan familiares a todos nuestros hermanos estas instrucciones inmortales, tan frecuentemente dirigidas al pueblo francés, y las buenas obras donde respira el sentimiento de justicia y beneficencia que honra a la humanidad...». *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome XII, p. 449.

de Salud Pública. Los clubs no fueron los únicos en responder al llamamiento del ministro. Muchos municipios predicaron la verdad al pueblo todos los domingos y designaron *lectores* para propagar los buenos principios.²²¹

Los propagandistas de la Razón

Creadas inicialmente para defender la Constitución civil del clero, estas conferencias populares no tardaron en desviarse de su propósito inicial. Después de haber atacado únicamente a los refractarios, sus oradores o lectores poco a poco extendieron sus críticas a todos los sacerdotes sin distinción.

En un discurso sobre las sociedades populares,²²² pronunciado en una misión patriótica, el 10 de junio de 1792, el colaborador de la *Feuille Villageoise* Étienne-Marie Siauve, señalaba ya que todos los sacerdotes constitucionales no eran más que, por desgracia, ciudadanos-levita, y que había muchos de ellos que no querían ser más que sacerdotes y despreciaban su calidad de ciudadanos.

Los sacerdotes juramentados se habían convertido en sospechosos; era inevitable que los oradores populares, los «propagadores de la Razón», como Siauve los califica, fantasearan con reemplazarlos en su rol de sacerdotes cívicos y de oficiales de la moral que la Constitución civil les había asignado. Asimismo, también era inevitable que las conferencias popu-

221 Como, por ejemplo, el de Fécamp: «En Fécamp, el 4 de octubre de 1792, año primero de la República... Al ciudadano Roland, ministro del Interior. Ciudadano. El pueblo reunido ha nombrado un *lector* en cada una de nuestras secciones para, según los términos de vuestra carta, propagar los sistemas de la Revolución. Estos son los ciudadanos Rousselet, notable para la sección de la Trinité, y Le Borgne, juez del tribunal de comercio para la sección de Saint-Étienne. Os invitamos a que os pongáis en contacto directamente con ellos. En consejo municipal permanente». Siguen las firmas de los concejales. Archives Nationales, (en adelante A. N.), F^o C^{III}, Seine-Inférieure, 15.

222 Étienne-Marie Siauve, *Discours sur les sociétés populaires, prononcé dans une mission patriotique, le 10 juin, l'an 4 de la liberté*, Lyon, Imp. J. Ant. Revol, 1792.

lares se transformarían poco a poco en ceremonias religiosas; bastaba para ello que se mezclaran con las fiestas cívicas. Esta unión, esta mezcla de fiestas cívicas y conferencias populares constituirá, propiamente hablando, un culto revolucionario que apelaría a los sentidos así como a la inteligencia.

IV

División entre los Jacobinos: Pierre Manuel y Robespierre

No obstante, no todos los Jacobinos asistieron, con la misma sincera alegría, al desarrollo de esta propaganda patriótica que ocupó el final de 1791 y el comienzo del año siguiente. Los oportunistas, los prudentes y todos aquellos que consideraban impolítica y prematura una ruptura con el clero constitucional no tardaron en alarmarse del progreso del partido anticlerical, cuyos jefes redoblaban su audacia y perdían toda medida. El club Parisino se encontró dividido, atormentado, entre dos tendencias, una moderada, representada sobre todo por Robespierre y la otra, intransigente, por Pierre Manuel, el antiguo redactor de la *Feuille Villageoise*, que había logrado recientemente un importante puesto de procurador del municipio de París.²²³

En el mismo momento en el que la Legislativa votaba el decreto contra los refractarios, Pierre Manuel pedía a los Jacobinos que organizaran una predicación anticlerical:

Para dar comienzo al imperio de la Razón, solicito que la Sociedad matriz [de los Jacobinos], apoyando sus preceptos con su ejemplo, nombre en su seno, cada tres meses, algunos

²²³ El 2 de diciembre de 1791, según Sigismond Lacroix, *Actes de la Commune de Paris pendant la Révolution*, París, L. Cerf, 1894-1909. Pétion había sido nombrado alcalde poco antes, el 16 de noviembre; y, finalmente, Danton había sido elegido procurador del municipio el 7 de diciembre.

patriotas ilustrados que, en las secciones, dos veces por semana, impartan a los niños de todos los cultos, presentados por sus padres e inscritos en el registro cívico, el catecismo de la libertad. Estos oficiales de la moral que, sin misterios ni dogmas, probarían que las virtudes son útiles para la felicidad común, y que la primera de todas, porque sin ella no podemos tener otra, es el amor a la patria, adelantarán más en la *regeneración de las costumbres* que los predicadores de cuaresma que, *por querer hacer santos, no hacen ni siquiera hombres*.²²⁴

Algunos días después, el 29 de noviembre de 1791, Palissot leía al club los pasajes más significativos de un panfleto anticlerical, que acababa de componer.²²⁵ Dirigiéndose a la Legislativa, invitaba «a oponer a los catecismos del extravío de los sacerdotes, los catecismos de una moral sana y depurada, a sus fiestas supersticiosas, las fiestas cívicas...».

La Iglesia romana, continuaba diciendo, es incompatible con un Estado fundado sobre la libertad y la igualdad. Sus dogmas son intolerantes e inmorales. Sus sacerdotes, situados fuera de la naturaleza por la obligación del celibato, deben ser vigilados, en tanto y cuanto su potencia, al reposar sobre la confesión, es muy temible. La Legislativa debería suprimir la confesión, «esa institución monstruosa, que hiere la moral y el pudor, y que genera los Jacques Clément y los Ravaillac...».²²⁶

Palissot no pudo acabar su lectura. El «legislador incorruptible» le quitó la palabra:

224 *Chronique de Paris* del 1.11.1791, en Robinet (1898: 295).

225 Charles Palissot de Montenoy, *Questions importantes sur quelques opinions religieuses*, [París], [Impr. Petit], 1791. Fechado en la última página: París, primero de diciembre. El panfleto fue reeditado en el año IV y dedicado a los Teofilántropos.

226 [Se trata de dos regicidas de fuerte marcado religioso. El primero, Jacques Clement (1567-1589), religioso dominicano que asesinó al rey Enrique III, excomulgado por el Papa. El segundo, François Ravaillac (1577-1610) fue un místico francés que intentó entrar en diversas órdenes religiosas. En una de sus visiones, se le pedía que convenciera al rey Enrique IV de convertir a los hugonotes. Al no responder a sus peticiones, lo asesina en 1610.]

No debemos —exclamó Robespierre ante los aplausos de la mayoría del club— sobrepasar los límites que nos ha prescrito la Asamblea Constituyente. Creo por tanto que la sociedad no puede acometer esta obra sin peligro. No hay que *chocar de frente* con los prejuicios religiosos que el pueblo adora. Es necesario que el tiempo haga madurar al pueblo y lo haga insensible a estos prejuicios. Pido que la sociedad pase al orden del día y que se ocupe de los temas que las circunstancias hacen más urgentes...

En vano, Pierre Manuel tomó la defensa de Palissot, pidió que fuera escuchado hasta el final, porque había llegado la hora en la que podíamos hablar de sacerdotes y reyes. La mayoría se posicionó a favor de Robespierre y pasó al orden del día, testimoniando toda vez a Palissot su reconocimiento por las reflexiones filosóficas que había presentado.²²⁷

Esta última escaramuza fue seguida de otros desencuentros. Durante todo el año de 1792, la tribuna de los Jacobinos fue el campo de batalla de los filósofos intransigentes y los filósofos oportunistas.

El 3 de febrero, Manuel anunció al club la muerte de Cerutti, fundador de la *Feuille Villageoise*, que había impulsado la campaña anticlerical. Tras realizar un elogio al difunto, pidió que la Sociedad enviara comisarios a sus exequias, «que se harán sin lugar a dudas en una iglesia, ya que somos tan

227 En una carta a uno de sus amigos, publicada al final de su panfleto, Palissot hacía seguir el relato de este incidente de estas amargas reflexiones: «Pues sí, los sacerdotes deben llenarles [a los Jacobinos] de agradecimientos. Nos hicieron retroceder un siglo al menos delante de ellos... ¡qué terribles se creerán los sacerdotes cuando les enseñamos que todavía les tememos hasta el punto de no querer ilustrar al pueblo! Robesp... (sic) dice que es necesario darles tiempo: pero eso es todo lo que quieren los sacerdotes, no piden más que tiempo, conocen toda su importancia... El bravo Manuel habló como un héroe, se alzó con fuerza contra Robesp... (sic), fue aplaudido con fuerza, también lo había sido yo, aunque no por ello dejamos de ser sacrificados a los sacerdotes, y es en el hogar de los Jacobinos que se ha producido este último sacrificio de víctimas humanas...». Aulard (1892b: 67).

libres que la filosofía no tiene todavía un cementerio». Una vez más, Manuel encontró en frente a Robespierre: «Él es de los muertos —dijo esto con desprecio— que merecen indulgencia». Y, desaprobando la campaña de descristianización, hizo volver al orden del día, con el pretexto de que Cerutti no era jacobino.²²⁸

Robespierre y Guadet

Pero en ningún momento se hizo tan evidente este antagonismo entre los dos partidos filosóficos como en la gran sesión del 26 de marzo de 1792.²²⁹ Aquel día, Robespierre dio lectura a un proyecto de memorial dirigido a las sociedades afiliadas para estimular su propaganda patriótica. Les hablaba en diversas ocasiones de la Providencia que había protegido la Revolución contra sus enemigos y que la haría triunfar todavía sobre los nuevos peligros que la amenazadora guerra podría hacer surgir. «¡Pero tengamos miedo de agotar la bondad celeste, que, hasta ahora, se ha obstinado en salvarnos a pesar de nosotros!». Los anticlericales del club no pudieron contenerse. Produjeron tal tumulto que el obispo Gobel, que presidía, se vio obligado a cubrirse para restablecer el silencio. La impresión del memorial de Robespierre, reclamado con grandes gritos, fue rechazada; después Guadet, subiendo a la tribuna, respondió a Robespierre y sentó en el banquillo a la Providencia:

A menudo he entendido en este memorial repetir la palabra Providencia, creo incluso que se ha dicho que la Providencia nos ha salvado a pesar de nosotros; reconozco que, no viendo ningún sentido a esta idea, no habría creído jamás que un hombre, que ha trabajado con tanta valentía durante tres

228 Aulard (1892b: 362).

229 Véase el resumen del *Journal des Débats et de la correspondance de la Société des amis de la Constitution*, número del 28.03.1792, en Aulard (1892b: 451-452).

años para liberar al pueblo de la esclavitud del despotismo, pueda cooperar en ponerla a continuación bajo la esclavitud de la superstición.

El alboroto recommenzó, el club parecía dividido en dos partes con una fuerza similar. Sintiendo que la mayoría se le escapaba, Robespierre eliminó en su réplica el tono desdeñoso con el que había combatido hasta ese momento a los descristianizadores. Cubrió de halagos a Guadet, «legislador distinguido por sus talentos». Tan solo se esforzó por probarle que su verdadero pensamiento se había malentendido:

No vengo a combatir los principios comunes a Guadet y a mí. Porque sostengo que todos los patriotas tienen mis principios, y es imposible que se pueda combatir los principios eternos que he enunciado. Cuando haya terminado mi corta respuesta, estoy seguro de que Guadet se mostrará de la misma opinión...

Y Robespierre se queja de que «*aborrece* tanto como cualquier otra persona a estas sectas impías que se han expandido en el universo para favorecer la ambición, el fanatismo y todas las pasiones cubriéndose del poder secreto del Eterno, que ha creado la Naturaleza y la Humanidad...». Pero, coincidiendo en principio con los anticlericales y también tan enemigo de los sacerdotes como podría ser, Robespierre explica con un lenguaje de una bella sinceridad y gran nobleza, que no podía confundir la causa de la divinidad con la de «aquellos imbéciles con los que el despotismo se había armado», que él creía en la Providencia, que esta creencia le era necesaria, como le era necesaria al Pueblo. Cuando hubo terminado, el tumulto recommenzó. Gobel se esforzó en vano por dar voz a varias mociones.²³⁰ Desistiendo de su propósito, tuvo que levantar la sesión.

230 Como bien lo ha visto Jean Jaurès, se siente en el deísmo de Robespierre «una especie de tierno respeto por el alma del pueblo, por la humilde consciencia del pobre». A la inversa de otros revolucionarios que «toleran desde lo alto los prejuicios del pueblo», sus errores..., Robespierre «se acomoda a ellos y parece ponerse a su nivel...» Véase Jaurès (1903: 244).

V

Progreso de las ideas filosóficas

A pesar de la resistencia de los oportunistas, el partido anticlerical ganaba terreno cada día. Robespierre conseguía todavía y no sin esfuerzo mantenerlo a raya entre los Jacobinos, aunque cada vez más parecía dominar una Legislativa, en la que los amigos de Guadet y de Isnard, los *Brisottins*²³¹ constituían la mayoría. El 12 de mayo de 1792, la Asamblea fue el teatro de una escena que anunciaba ya las de 1793. El vicario de Sainte-Margueritte, el abate Aubert, uno de los primeros filósofos que había violado el celibato, se presentó en la tribuna acompañado de su esposa. El presidente le dio la palabra y Aubert pudo vanagloriarse de haber dado el ejemplo a seguir por los curas patriotas:

Es tiempo de que los ministros del culto romano vuelvan a su santo origen; es tiempo de que retornen a su clase de ciudadanos; es tiempo, por último, de que reparen con el ejemplo de las virtudes cristianas y sociales todos los escándalos, todos los males que el celibato de los sacerdotes ha causado...

No solamente estas declaraciones, ultrajantes para el gran número de obispos y sacerdotes constitucionales presentes, fueron aplaudidas con casi total unanimidad, como señalaba el *Moniteur*,²³² sino que además Aubert fue invitado a los honores de la sesión con su esposa y los parientes que le acompañaban.

Por aquel mismo tiempo, la *Feuille Villageoise*, cuya campaña anticlerical redoblaba su violencia, señalaba con satisfacción los progresos que hacía la tolerancia. En Liancourt,

231 [Nombre con el que se conoce al grupo de los Girondinos liderado por Jacques-Pierre Brissot.]

232 *Réimpression de l'ancien...*, *op. cit.*, Tome XII, p. 369.

el cura consentía recibir en el cementerio católico, en tierra santa, el cuerpo de un protestante. En Pignan, cerca de Montpellier, en Valence (Drôme), en Jaillieu cerca de Bourgoin (Isère), los ministros protestantes y católicos se abrazaban en la fiesta de inauguración de un busto de Mirabeau.²³³ Thévenet, cura de Salagnon, cerca de Bourgoin (Isère), protestaba en el periódico contra el uso de la lengua latina en el culto, y su colega Dupuis, cura de Droyes, imitaba su ejemplo.²³⁴

Las *Révolutions de Paris* vituperaban sin descanso a la «corporación de teófagos». En su número 144,²³⁵ citaban elogiosamente, como un ejemplo a seguir, la conducta filosófica de los habitantes de Vaudreuil, cerca de Epernay, que, después de la supresión de su parroquia, se habían reunido y habían nombrado cura a uno de ellos, un jornalero de nombre Pierre Bonnet. En un número posterior,²³⁶ daban a un artículo anticlerical esta conclusión: «¿Por qué no decirlo? ¿No es el momento adecuado? Todo sacerdote es un tonto o un bribón, no hay punto medio». Era difícil declarar una guerra más implacable al clero, a todo el clero.

El Corpus Christi en París en 1792

Envalentonado por la actitud de la Legislativa, las noticias venidas de los departamentos y el tono de la prensa, Pierre Manuel resolvió asestar un gran golpe el día del Corpus. Bajo su requisitoria, la municipalidad parisina dio, el 1 de junio de 1792, una orden destinada a despojar a la Iglesia constitucional del carácter oficial del que todavía estaba revestida.²³⁷ Hasta ese momento, las autoridades, escoltadas por la guardia

233 Artículo sobre «los progresos de la tolerancia» en *Feuille Villageoise*, 3.05.1792.

234 *Feuille Villageoise*, n.º 36, 31.05.1792.

235 *Révolutions de Paris*, n.º 144, 7-14.04.1792.

236 *Révolutions de Paris*, n.º 151, 26.05.1792-2.06.1792.

237 Véase el decreto en Robinet (1898: 203 y ss.).

nacional, habían figurado en la primera fila de los cortejos religiosos, los días de grandes fiestas. En adelante, las autoridades se abstendrían de aparecer en corporación. Los ciudadanos no serían obligados a desplegar o tapizar el exterior de sus casas, «este gasto debe de ser puramente voluntario y no debe molestar de ninguna manera la libertad de las opiniones religiosas». La guardia nacional no podría ser requerida para el servicio del culto, «los ciudadanos soldados no deben estar armados más que para la ejecución de la ley y la seguridad pública». Finalmente, la circulación dejaría de estar prohibida al paso de las procesiones, «la prosperidad pública y el interés individual no permiten suspender la libertad y la actividad del comercio».

En una circular de cuarenta y ocho secciones, Manuel se encargaba de precisar el sentido y la dimensión del decreto municipal.²³⁸ Tras haber denunciado «las máximas intolerantes y supersticiosas de siglos de ignorancia y de tiranía»,

sin duda, —predecía— no está lejos el tiempo en el que cada secta religiosa, encerrándose en el recinto de su templo, no obstruirá más, en algunas épocas del año, con sus ceremonias exteriores, la vía pública, que pertenece a todos y de la que nadie puede disponer para su uso particular.

Y Manuel incluso atisbaba en la lejanía «el aniquilamiento de todos los prejuicios bajo el yugo de los cuales los hombres se habían encorvado durante mucho tiempo».

La iniciativa de la municipalidad parisina no cayó en saco roto. Algunos días más tarde, habiendo recibido la invitación del clero de Saint-Germain-l'Auxerrois, la Legislativa tuvo que examinar si asistiría en corporación a la procesión del Santísimo Sacramento. A propuesta de Duquesnoy, había ya decidido aceptar la invitación. Pero las protestas se alzaron. Pastoret retomó en la tribuna los argumentos de Manuel sobre la neutralidad del Estado y, finalmente, obtuvo el infor-

238 Véase su circular en Robinet (1898: 204-205).

me del decreto.²³⁹ Se decidió solamente que la Asamblea no se reuniera en la mañana de la fiesta del Corpus Christi para permitir a sus miembros asistir a la procesión a título individual. La Legislativa se solidarizaba en principio con la municipalidad parisina, y los periódicos *brissotins* no perdieron la ocasión de felicitarse por ello.²⁴⁰

Los propios Jacobinos parecieron situarse del lado de Pierre Manuel. Ya, en la sesión del 8 de junio, Delacroix había pedido la supresión de los tratamientos eclesiásticos. «¿Por qué asalarar exclusivamente a algunos sacerdotes?». Preludiando a la propaganda hebertista, había propuesto «enviar a los hornos nacionales monedas hechas de unas campanas que no servían más que para alterar vuestro reposo».

Destruid —continuaba— aquellos signos de esclavitud e idolatría que no sirven más que para mantener la ignorancia y la superstición. Reemplazadlos por imágenes de Rousseau, Franklin y todos aquellos hombres antiguos y modernos que llenaron al pueblo de un noble entusiasmo por la libertad. Dejad a sus escritos inmortales el cuidado de instruir a vuestros conciudadanos, en lugar de esta horda de gentes con prejuicios de la que sin duda pueden prescindir...

La impresión de este discurso fue solicitada por una parte del club y combatida por la otra. Para eliminar bruscamente toda oposición, Delacroix declaraba que haría imprimir su discurso por su cuenta.²⁴¹

En la sesión del día siguiente, otro jacobino, Mathieu suscribió el decreto de la municipalidad parisina y exhortó a los

239 Según los textos publicados por Robinet (1898: 206-207). —El obispo constitucional Le Coz se mostró muy apenado por la decisión de la Asamblea. En una carta particular del 6 de junio de 1792, protesta con amargura contra las calumnias y los ultrajes de los que el catolicismo constitucional había sido objeto por parte de «aquellos que pretendían ser sus más celosos defensores». Claude Le Coz, *Correspondance de Le Coz, évêque constitutionnel d'ille-et-Vilaine. Volume II*, París, A. Picard et fils, 1900, p. 34.

240 Por ejemplo, el *Patriote français* del 7 de junio, artículo de Condorcet.

241 Aulard (1892b: 649 y ss.).

buenos ciudadanos, sobre todo, a aquellos de las tribunas, a redoblar la actividad para asegurar su ejecución.²⁴² Dos días después, los Jacobinos dieron una muy mala acogida a una petición de unos «fanáticos» que acababan de protestar contra el decreto de Manuel.

El acontecimiento mostró, no obstante, que si bien el partido anticlerical dominaba el Ayuntamiento, a la Legislativa y a veces a los Jacobinos, no era todavía dueño de la calle, ¡Ni con mucho! Las procesiones se desarrollaron con normalidad, escoltadas por un gran número de guardias nacionales con armas, venidos a título individual. Los jueces de los tribunales ocuparon en corporación su lugar habitual en el cortejo. El cura de Saint-Séverin, en una carta insolente, advirtió a Manuel que su procesión sería escoltada por cincuenta granaderos, y le invitó a venir a dispersarla con su fajín. Muchos anticlericales, que no habían engalanado sus edificios o que no quisieron descubrirse ante el paso del Santísimo Sacramento, fueron insultados y maltratados. El carnicero *cordelier*²⁴³ Legendre, que iba por sus asuntos en su coche a Poissy, no habiendo querido dejar sitio a la procesión de Saint-Germain-des-Prés, provocó una algarada en la que fue derribado.

Los filósofos debieron convenir que la aniquilación de los prejuicios religiosos no estaba tan cerca como habían esperado. La misma tarde de la fiesta, Pierre Manuel se lamentaba de la insubordinación de una parte de la guardia nacional parisina ante los Jacobinos, que lo habían nombrado su presidente. «¡Los magistrados del pueblo —decía— han sido despreciados por obedecer a sacerdotes!».

Los Robespierristas no perdieron la ocasión de extraer del acontecimiento la lección que comportaba y proclamar bien alto que justificaba sus temores y sus consejos de prudencia.

242 Según el *Journal de la société*. Véase la nota 1 en Robinet (1898: 204).

243 [Nombre de los miembros del club de los Cordeliers o Sociedad de los derechos del hombre y del ciudadano, creada en París en 1790.]

Como si se hubiera olvidado ya de haber aplaudido el año anterior al desafío planteado por Cloots a Fauchet, Camille Desmoulins le quitaba la razón a Manuel en un artículo de la *Tribuna de los Patriotas*.²⁴⁴

Temo que el jacobino Manuel haya cometido una gran falta al promover medidas contra la procesión del Corpus. Querido Manuel, los reyes están maduros, pero el buen Dios no lo está todavía. Si hubiera sido miembro del Comité municipal, hubiera combatido esta medida con tanto fervor como hubiera podido hacerlo un mayordomo de una parroquia... En el propio París, como en los departamentos, la requisitoria del patriota Manuel tiene el gran inconveniente de levantar contra la Constitución a los sacerdotes constitucionales que han rendido grandes servicios, que no pueden ver en semejante decreto sino el más siniestro presagio para su puchero, y es siempre volcando pucheros como se operan las revoluciones y las contrarrevoluciones.

Pero el movimiento anticlerical era ya demasiado fuerte para que estos consejos de prudencia pudieran ser escuchados. La lección de la fiesta del Corpus no hizo sino demostrar a Pierre Manuel y a sus amigos la necesidad de redoblar las energías y su campaña continuó más vigorosa que nunca. Los periódicos *brissotins* combatieron al unísono, seguidos por los periódicos *cordeliers*, que muy pronto serán periódicos hebertistas: el *Patriote Française*, la *Chronique de Paris*, al lado de las *Révolutions de Paris* y del *Père Duchesne*. «Marchad siempre, bravo Manuel —exclamaba el *Père Duchesne*—,²⁴⁵ marchad y nosotros os apoyaremos, haced penetrar la antorcha de la razón en la caverna de los prejuicios, y ponedle el alma del revés a todos los fanáticos...». Y la *Chronique de Paris* proseguía: «Oh pueblo francés, ¡qué lejos estás todavía de ser libre! Oh sacerdotes de todas las

244 Número 3. Citado por Robinet (1898: 219-220).

245 Número del 9.06.1792, en Robinet (1898: 219).

religiones, ¿hasta cuándo impediréis que el hombre marche libre y tranquilamente?». ²⁴⁶

La campaña filosófica continuó más intensa que nunca, avivada todavía más por las primeras derrotas en las fronteras. Pierre Manuel pudo continuar sin obstáculo su predicación a los Jacobinos. En la sesión del 29 de julio, anunciaba al club que iba a convocar a los electores parisinos para la nominación de dos curas vacantes, y en esta ocasión, recomendaba a los patriotas el voto a «los sacerdotes más dignos, aquellos que son esposos y padres». «Apartemos de nosotros —exclamaba— a aquellos sacerdotes que creen que el usufructo de las mujeres es bueno pero no su propiedad, ya que no quieren tenerlas para hacer uso de las de los demás...». ²⁴⁷

Se podría decir que en las vísperas del 10 agosto, la Iglesia constitucional, minada por esta propaganda filosófica, perdía día a día su influencia sobre los patriotas. La mayoría de los obispos y sacerdotes juramentados, indignados ante lo que calificaban de ingratitud, estaban a punto de retirarse del combate político. Desde ese momento, se desvincularon poco a poco de la Revolución y renunciaron a su proyecto. Algunos incluso lo único que esperaban era su reconciliación honorable con los refractarios. ²⁴⁸ Inversamente, la pequeña minoría de los sacerdotes filósofos, reunidos en torno a la *Feuille Villageoise*, rompen de una manera cada vez más abierta con el catolicismo, se casan, se laicizan y frecuentan tan a menudo el club como la iglesia. En el mañana, serán los sacerdotes del nuevo culto cívico, en cuya organización los hombres políticos trabajan ahora a la luz del día.

246 Número del 10.06.1792. Carta firmada por F. J. Ozanne, en Robinet (1898: 214).

247 Aulard (1892c: 155).

248 Jaurès ha mostrado muy bien este estado de ánimo del clero revolucionario al final de la Legislativa: «Presienten que la lógica de la Revolución conducirá a la abolición de todo culto oficial. Comienzan a temer que la fuerte sacudida de las antiguas costumbres en el orden de la disciplina eclesiástica y de las ceremonias se extenderá a la propia fe, y que el pueblo, no limitándose más tiempo a esta combinación un poco equívoca de la constitución civil, romperá finalmente todo vínculo religioso...». Jaurès (1903: 218).

VI

Los proyectos de fiestas cívicas durante la Legislativa

Durante estos primeros meses de 1792, la propaganda filosófica no había sido exclusivamente negativa, sino que había tomado tempranamente una forma positiva.

Destruir el catolicismo estaba bien; reemplazarlo era todavía mejor. Los proyectos de culto cívico, ya esbozados por Mirabeau y Talleyrand, son ahora retomados, extendidos, profundizados y abiertamente redactados contra el catolicismo.

De Moÿ

En dos ocasiones diferentes,²⁴⁹ Pierre Manuel había mostrado elogiosamente a los Jacobinos el folleto que un cura de París publicó en los primeros días de 1792, *Acuerdo de la Religión y de los Cultos en una nación libre*.²⁵⁰ Por la fuerza de su lógica así como por la audacia de sus miras, el folleto merecía totalmente los honores que le rendía Manuel, y no es exagerado decir que dota a los filósofos de un excelente arma contra el catolicismo y que inspirará algunas de sus creaciones cívico-religiosas.

De Moÿ se dedicaba primero a mostrar la necesidad de una pronta supresión de la Constitución civil del clero, «esa mancha que mancilla la Constitución del Imperio, esa monstruosidad en el código sublime de nuestras leyes».²⁵¹ Si nos atene-

249 El 26 de enero y el 14 de febrero de 1792. Aulard (1892b: 345 y 374).

250 La primera edición en papel de muy mala calidad publicada en la Párrquia de Saint-Laurent en 1792 fue seguida casi inmediatamente por una segunda edición en bello papel y con caracteres muy finos. Acogiendo favorablemente una observación de *Révolutions de Paris*, De Moÿ firma en la segunda edición «cura de Saint-Laurent». Los extractos que siguen han sido tomados de la segunda edición. Charles Alexandre De Moÿ, *Accord de la Religion et des Cultes chez une nation libre*, París, J.-B. Garnery, 1792.

251 *Ibidem*, p. 7.

mos a sus palabras, la Constitución civil, obra de esa tontería «llamada Jansenismo», era capaz de hacer tambalear la nueva institución política e incluso de aniquilarla, porque ¿dónde se detendría la guerra religiosa? El mejor, el único medio de devolver la calma, es laicizar el Estado. Esta solución había sido anticipada por André Chénier, Lemontey, Ramond y muchos otros, algunos meses antes. Pero el cura de Saint-Laurent le daba una nueva dimensión. Entendía que el Estado, al día siguiente de la separación, permanecería desarmado frente a las religiones. La laicidad, tal como la concebía, no era una laicidad muerta sino activa. Reservaba al Estado un derecho de control y de censuras sobre todos los cultos, y, por encima de las religiones particulares, elevaba la religión nacional.

La nación, decía, tiene el derecho de proscribir de los cultos todo aquello que sea contrario a las buenas costumbres y las leyes. Por ejemplo, deberá proscribir el celibato, que es contrario a la naturaleza y las costumbres.²⁵² La nación no tiene solamente el derecho de vigilancia moral sobre los ministros del culto, sino que también está revestida de un derecho de inspección sobre sus ritos, liturgia y misales. ¡Que no se diga que el ejercicio de este último derecho viola la libertad de prensa! Los libros religiosos no serán examinados como libros sino como formularios obligatorios, como reglamentos particulares que «son ley para una parte de ciudadanos a los que se dirigen y consecuentemente no son solo *opiniones* sino también acciones».²⁵³ «Además, una sola ley debe someter a todos, la ley nacional y ninguna ley particular puede ni tiene el derecho de sustraer a ningún ciudadano del imperio legítimo de la ley de la nación». En consecuencia, el Estado puede y debe suprimir estas excomuniones y anatemas lanzados contra los ciudadanos que venden o compran bienes nacionales.

252 *Ibidem*, p. 15.

253 *Ibidem*, p. 16.

A la nación también le corresponde legítimamente el derecho de reglamentar las manifestaciones exteriores de cultos:

La vía pública, como la plaza, el cruce o el camino, pertenecen al público, es decir a todos los ciudadanos por igual y en todo momento: debe ser entonces siempre libre para todos y por todos; pero dejará de serlo si un particular o una sociedad particular tiene el derecho de desviar, incluso por un momento, el tráfico para usos particulares y que le serían propios.

Dicho de otro modo, sería permitir a los cultos particulares transformar la vía pública en un templo.²⁵⁴

Hasta las vestimentas de los ministros del culto puede reglamentar la nación. «No debe haber otras distinciones en la sociedad y entre los ciudadanos que las que la propia ley haya introducido...». Permitir a los sacerdotes llevar trajes particulares sería dejarles «otros tantos signos de unión contra la gran sociedad», sin contar que, para el pueblo, «el vestido es la recomendación más imponente que se puede suponer...»:

El pueblo confunde el hábito con el individuo, y este hábito se convierte en un espantajo o en un ídolo, que tan pronto reverencia como incienso... El espíritu de San Francisco está en su sayo, el espíritu de Santo Domingo está en su hábito, el espíritu de San Bernardo está en su cogulla...²⁵⁵

Por razones análogas, el Estado reglamentará el repique de campanas:

Un sonido tan ruidoso y que se propaga a una distancia tan considerable como el de las campanas deberá estar reservado únicamente para los propósitos generales de policía y cuando se trate de convocar o reunir a los ciudadanos por ciertos intereses de la cosa común...²⁵⁶

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 24. Se ve que Manuel, en su decreto sobre las procesiones del Corpus, no hizo sino poner en práctica los principios de De Moÿ.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 37. El decreto que suprimirá la vestimenta eclesiástica, el 6 de abril, no será más que la puesta en práctica de los principios propuestos por De Moÿ.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 46.

Finalmente, las sepulturas no pueden escapar a la supervisión de la nación. Sin duda, cada ciudadano es propietario de su cuerpo y puede disponer de él, elegir y designar el lugar de su último reposo:

Pero si no hemos previsto nada, no hemos determinado nada sobre nuestro cuerpo, cuando no seamos, y si no hemos manifestado nuestra voluntad a propósito de nuestra sepultura, es entonces la propia sociedad la que debe asegurarla y ocuparse.

Habría un verdadero peligro social a la hora de confiar a las religiones particulares el cuidado de sepultar a sus fieles. En este caso, en efecto, «las inhumaciones serán todas litúrgicas, en el espíritu particular de tal o cual culto y no ofrecerán, por consecuencia, a los ojos del pueblo, nada de cívico, nada que haga referencia a la sociedad. No podremos decir: «Es un ciudadano al que enterramos». Se dirá: «Es un católico romano, es un luterano, un judío, etc.».²⁵⁷ Si esto era así, si hay tantas formas de inhumación como diferentes cultos en el reino, «*la sociedad dejaría de ser una*; una línea absoluta de demarcación sería trazada desde entonces entre la sociedad de los muertos y la sociedad de los vivos... El ciudadano, al morir, parecería aislarse y hacer un cisma con la gran sociedad...».²⁵⁸ Era difícil llevar más lejos esta pasión por la unidad. Siguiendo esta lógica, De Moÿ procedió a pedir la creación de un servicio público de funerales, describiendo los símbolos naturalistas que proponía para decorar las ceremonias fúnebres. «Represéntanos el sueño; morir, es dormirse por última vez, dormirse sin esperanza de despertar, sin esperanza de volver a esa larga víspera que se llama vida...».²⁵⁹

257 *Ibidem*, p. 62.

258 *Ibidem*, p. 67. El municipio de París aplicará este programa tras el 10 de agosto.

259 *Ibidem*, p. 85. Fouché no hará más que realizar el deseo de De Moÿ en su famoso decreto sobre los cementerios.

Pero reunir a todos los franceses en el mismo ceremonial fúnebre no era suficiente. Había que hacer que, desde esta vida, se sintieran conciudadanos y hermanos, que comulgaran ciertos días del culto común de la Patria. «Al igual que cada culto, la Nación tiene sus propias fiestas, es decir, sus fastos, sus acontecimientos eternamente memorables que celebra...», y De Moÿ trazaba a grandes rasgos el plan de esta religión nacional a la que se quería subordinar el resto. Según él, la Religión nacional de los franceses había nacido el día de la Federación. Antes de ese día,

el pueblo francés ya había osado llamarse Nación, pero la nación todavía no existía entonces; hasta ese momento no había pactos de familia entre los ciudadanos, no había vínculos que les juntaran, no había juramentos realizados con las manos entrelazadas como símbolo de unión y de igualdad, en testimonio y garantía de una sincera y eterna fraternidad.²⁶⁰

La Religión nacional existe, solo falta perfeccionarla y completarla. Habrá que liberarla primero de las impurezas del resto de religiones y convertirla en completamente laica:

Este altar, en cuya parte superior se alza el sacerdote romano con su diácono, su subdiácono y toda esa serie de levitas en túnicas y albas, para *misear*,²⁶¹ llamamos a eso altar de la Patria. ¡Qué! ¡La Francia es entonces un país de obediencia y totalmente bajo la dependencia del Pontífice romano, los cardenales y los prelados!²⁶²

Entonces, ¡atrás los sacerdotes! Las ceremonias cívicas serán presididas en el futuro por el magistrado o el viejo más venerable, por el patriarca de la ciudad, que abrirá la ceremonia con un cántico a la Libertad recuperada. La juventud can-

260 *Ibidem*, p. 96.

261 Isnard había empleado ya este neologismo. Véase más arriba nota al pie número 204.

262 *Ibidem*, p. 100.

tará en seguida el respeto debido a la familia y a la ciudad. Desde ese momento los oradores leerán al pueblo la historia de los acontecimientos memorables que han fundado la Libertad. Así, la Nación tendrá también su culto, su bandera, ¡un pabellón bajo el cual todos los Franceses, sin distinción de culto, vendrán a reunirse! El culto nacional, como De Moÿ lo espera, reemplazará poco a poco al resto. «Los faquires y los bonzos, esas nubes de individuos estériles e hipócritas, avaros y malhechores» desaparecerán al fin ante la Filosofía y la Razón, y ¡la regeneración estará completada!

El impacto del libro de De Moÿ fue considerable.²⁶³ Jamás se había formulado con tal claridad y amplitud de miras el proyecto de destruir el catolicismo, reemplazándolo. Los filósofos se apropiaron de las propuestas del cura de Saint-Laurent e incluso de sus argumentos y ejemplos. La Legislativa no se separará hasta realizar una parte de su programa, que debía ser aplicado completamente por la Convención y el Directorio.

Los periódicos filosóficos se dedicaron inmediatamente a dar publicidad al escrito del cura de Saint-Laurent. La *Feuille Villageoise* incluyó largos extractos en su número del 15 de marzo de 1792. Las *Révolutions de Paris*, después de haber felicitado al autor, extraían esta conclusión: «Solamente tres curas de este temple en cada departamento y el voto de Mirabeau no tardaría en cumplirse, la Francia sería muy pronto *descatoli-*

263 Tuvo inmediatamente una segunda edición. El ministro del Interior Roland lo hizo distribuir parece ser en todos los departamentos, *Révolutions de Paris*, n.º 135, p. 280. Los católicos constitucionales intentaron refutar el libelo y cubrir al autor de injurias. Véase *Lettre d'un vicaire de Paris à Charles-Alexandre de Moÿ ou réflexions sur sa brochure intitulée: De l'Accord de la Religion avec les cultes*, París, Crapart, s. d. (fecha en 1791 a mano sin razón sobre el ejemplar de la Biblioteca Nacional); Jean Duffay, *Réfutation du libelle de M. De Roÿ, curé de Saint-Laurent de Paris*, París, Chez l'auteur, 1792; *Profession de foi de Charles-Alexandre De Moÿ, député suppléant à l'Assemblée Nationale, et curé de la paroisse de Saint-Laurent à Paris, rédigée en forme de catéchisme et suivie d'un entretien d'un Paroissien de Saint-Laurent, avec approbation à l'usage de l'Église constitutionnelle de France*, París, Crapart, 1792.

zada. Si esta buena suerte nos llega, deberemos de agradeceré-selo a este diputado suplente que reconfortará muy pronto a la Asamblea Nacional por la pérdida que viene de ocurrir en la persona del difunto Cerutti». ²⁶⁴ Y el periódico de Prud'homme añadía en seguida una reflexión, de la que más que un lector apreciará su exactitud: «aquello que no concebimos bien» es ver a De Moÿ, después de la profesión de fe que viene de publicar abiertamente y con éxito en su libro *Acuerdo de la Religión y de los Cultos*, vestido con aquel ridículo traje todavía compuesto por una estola y una casulla, cantando el oremus en el atril y verle *misear* todavía en el altar...».

Las ideas de De Moÿ no tardaron en ser llevadas a la tribuna de la Legislativa.

El informe de un francés (de Nantes) del 26 de abril de 1792

El 26 de abril de 1792, un francés (de Nantes), en nombre del Comité de los Doce, ²⁶⁵ dio lectura a un importante informe sobre los medios para devolver la tranquilidad al interior del reino. ²⁶⁶ Esbozando a su manera una historia de las religiones, denunció los crímenes de los sacerdotes, que habían alterado la simplicidad del culto de los primeros hombres, para esclavizar y embrutecer al pueblo: «Hemos llegado a un punto en el que es necesario que el Estado sea aplastado por esta facción, o que esta facción sea aplastada por el Estado...». Pero ¿cómo aplastar a los refractarios? Se les prohibirá primero el uso del confesionario, después se les internará en la prefectura del de-

²⁶⁴ En su número 135, pp. 277 y ss.

²⁶⁵ [Comité de información instituido por la Asamblea Nacional el 28 de julio de 1789 con el objetivo de encargarse de las cuestiones de seguridad y policía, también llamado Comité de Investigaciones o Comité de los Doce por el número de miembros que lo componía. Predecesor del célebre Comité de Seguridad Pública durante la Convención. *Comité des recherches de l'Assemblée nationale, 1789-1791: inventaire analytique de la sous-série D XXIX bis*, París, Archives Nationales, 1993, p. 30].

²⁶⁶ El informe fue publicado en extenso en el *Moniteur* del 28 de abril de 1792. *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome XII, pp. 229 y ss.

partamento y por fin se les deportará. Solos, los sacerdotes constitucionales podrán de aquí en adelante enseñar al pueblo en el púlpito público y en el púlpito secreto. ¿Esto implica que habrá que limitarse a hacer triunfar a estos últimos? El francés (de Nantes) no lo cree así. Los sacerdotes constitucionales son a pesar de todo sacerdotes. Tendrían una gran necesidad de reformarse a sí mismos, y el francés (de Nantes) quiere esperar que «un día, liberados de sus adversarios y rodeados de más luces y menos peligros, digan con Thomas Paine: «Todos los cultos que rinden los hombres buenos, son buenos». Dicho de otra manera, les ve ya rechazar el catolicismo para adherirse a la religión natural. Los aplausos unánimes de la Asamblea y de las tribunas que saludaron este deseo mostraron que era compartido por la mayor parte de los patriotas.

Pero el francés (de Nantes) no cuenta solamente con los buenos sacerdotes para traer al pueblo a la Constitución, y propone toda una serie de diferentes remedios. Querría que una vez por mes, la Legislativa se dirigiera oficialmente a los ciudadanos una serie de instrucciones, consejos y admonitorias. Así, los legisladores se convertirían también en «preceptores del pueblo». Sus instrucciones periódicas *serían* leídas con avidez en todos los municipios, en todas las escuelas y en todos los clubs. Estas *servirían* de punto de encuentro para la divergencia de opiniones y de antídoto para las producciones del espíritu de partido. Al mismo tiempo, se obligaría a las municipalidades «a reunir a sus conciudadanos todos los domingos en la casa común, para leerles las leyes decretadas durante la semana y darles instrucciones relativas a la situación de los asuntos en general y a sus posiciones en particular». ¿No era esto trazar con seis años de anterioridad el programa de reuniones decedarias del Directorio?

El informe del francés (de Nantes) fue acogido con una «unánime aclamación» y la Asamblea ordenó enviarlo a los 83 departamentos.²⁶⁷

267 *Ibidem*, p. 225.

Nuevo debate sobre los refractarios

El 15 de mayo, se abrió la discusión sobre el proyecto de decreto que había presentado en nombre del Comité de los Doce. Isnard deploró, una vez más, el error de la Constitución civil del clero, denunció las intrigas y traiciones de la Corte y concluyó, como el anterior, pidiendo la deportación de los refractarios. Al día siguiente, Lecointe-Puyraveau y Vergniaud acababan de concluir en el mismo sentido, cuando el cura de Saint-Laurent, y De Moÿ, subió a su vez a la tribuna.²⁶⁸ Mientras que los anteriores oradores habían lamentado superficialmente el error de la Constitución civil, De Moÿ la colocó en el centro de su discurso. Con una gran convicción mostró que la Constitución civil estaba en contradicción formal con la Declaración de Derechos, porque creaba en Francia un clero privilegiado:

En otro tiempo —exclamaba— se perseguía como herético, o al menos como cismático, a quienquiera que rechazara estar en contacto con el clero romano, hoy aquel que rechace reconocer al sacerdote constitucional es sospechoso, calificado de incívico o aristócrata. Os pido, señores, que si tenéis en el seno de un imperio una sociedad religiosa que, como tal, mirara al gran Lama como su legítimo y único soberano ¿la nación se encargaría, se divertiría en nombrar a sus ministros? ¿Dividiríais expresamente para ellos la Francia como un tablero?²⁶⁹

Y De Moÿ concluyó pidiendo la abrogación pura y simple de la Constitución civil, y proponiendo para reemplazarla una ley sobre la policía de cultos, que daría a los ciudadanos la libertad de elegir sus sacerdotes. Interrumpido por los obis-

²⁶⁸ Acababa de ocupar el escaño reemplazando a Gouvion, el 17 de abril de 1792.

²⁶⁹ Charles-Alexandre de Moÿ, *Discours et projet de décret concernant les ministres des cultes*, París, Impr. nationale, 1792. El resumen del *Moniteur* no difiere del texto oficial más que por variantes poco importantes. *Réimpression de l'ancien...*, *op. cit.*, Tome XII, p. 407.

pos constitucionales,²⁷⁰ De Moÿ fue aplaudido por la gran mayoría de la Asamblea que ordenó la impresión de su discurso. Ramond propuso que se acordara prioridad a su proyecto de decreto, pero en ese momento se produjo uno de esos bruscos virajes que se daban con frecuencia en la Asamblea. Un diputado, cuyo nombre no conocemos, llamó la atención a sus colegas sobre los peligros de la moción que iban a votar:

Se busca insinuar al pueblo que está en el ánimo de la Asamblea Constituyente *abolir la religión* y que después de haber paralizado al antiguo clero, nos proponemos abolir el resto. Alejémonos de todas las medidas que tiendan a acreditar esta opinión; porque podríamos tener una guerra civil al mismo tiempo que una guerra extranjera.²⁷¹

Como en el mes de noviembre del año anterior, la Asamblea reculó, asustada ante la posibilidad de que el pueblo pudiera creer que quería abolir la Religión, y se resignó a mantener la Constitución civil. A propuesta de Delacroix, la moción de De Moÿ fue desestimada por lo dicho anteriormente.

El debate se reabrió el 24 de mayo;²⁷² el sacerdote constitucional Ichon presentó la defensa de su Iglesia y mostró que la separación reclamada por Ramond y De Moÿ no beneficiaría más que a los refractarios, es decir, a los enemigos de la Revolución. Becquet le opuso la tesis de la separación. Para legitimar las medidas de excepción contra los refractarios, Lari-vière invocó la autoridad de Rousseau e hizo lectura de su capítulo sobre la religión civil. Ramond replicó que el *Contrat social* no «se entiende como todos los libros», y se alzó con fuerza contra la deportación de los sacerdotes por autoridad

270 Le Coz le interrumpió en estos términos: «Es imposible que la Asamblea entienda a sangre fría estos principios. El que opina habla contra la Constitución».

271 *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome XII, p. 408.

272 Para el resumen sigo al *Moniteur*.

administrativa. «Es este el argumento que usaba Luis XIV contra los Jansenistas». Guadet denunció los «sofismas» de Ramond, demostró «la insurrección general de los refractarios» y habló de la «voz del pueblo». Ramond quiso responder, pero la mayoría había tomado una decisión, la discusión fue cerrada y se votó la deportación de los sacerdotes refractarios.²⁷³

Una vez más la Constitución civil del clero, condenada en principio por la mayoría de los diputados, había sido mantenida tan solo por consideraciones políticas. Pero, cada día, la distancia entre los filósofos y el clero constitucional se hacía mayor porque cada día se hacía más evidente la impotencia de este clero a la hora de defender la Revolución.

El Comité de Instrucción Pública y de Propaganda Cívica. Condorcet

El Comité de Instrucción Pública de la Asamblea había recibido la misión de retomar la obra en la que el clero constitucional había fracasado y reorganizar al mismo tiempo que la educación de los niños, la instrucción cívica del pueblo. En el mismo momento en el que iba a abrirse el debate sobre los sacerdotes, los días 20 y 21 de abril de 1792, Condorcet leyó en nombre de este Comité su célebre informe sobre «la organización general de la instrucción pública».²⁷⁴ Se había guardado bien de no olvidar que las fiestas nacionales eran una rama de la educación del pueblo:

273 El rey vetó este decreto, como aquel de noviembre. —Los partidarios de la separación continuaron su propaganda por la prensa y por los panfletos. Las *Révolutions de Paris* analizaron elogiosamente la «sabia moción del cura Moÿ» (n.º 149, 12-19.07.1792)— Un tal Philippe Raynal, de Toulouse, retomó su argumento en un folleto titulado *Opinions d'un citoyen français sur la liberté religieuse et sur les moyens de l'affermir sans danger, adressée à l'Assemblée nationale*, [s. l.], [s. n.], [ca. 1791]. Estas mismas ideas se desarrollan en *La Religion du souverain*, París, [s. n.], 1792, que Barbier atribuye a De Moÿ.

274 Guillaume (1889: 188 y ss.).

Las fiestas nacionales, al recordar a los habitantes de los campos y a los ciudadanos de las villas, las épocas gloriosas de la libertad, y al consagrar la memoria de los hombres cuyas virtudes han honrado su residencia, celebrando las acciones de abnegación o de valentía de las que ha sido teatro, les enseñarán a amar los deberes por los que les habrán conocido.²⁷⁵

Más aún que sobre las fiestas cívicas, Condorcet contaba con las conferencias populares para desengañar a los ciudadanos y enseñarles las virtudes patrióticas. Pero mientras Lanthenas se dirigía para organizar estas conferencias a las sociedades populares y el francés (de Nantes) a los municipios, Condorcet reclamaba al mismo servicio de Maestros. Su proyecto de decreto contenía un artículo así concebido:

Todos los domingos, el maestro impartirá la instrucción pública, a la que los ciudadanos de toda edad y, sobre todo, los jóvenes que no hayan prestado todavía juramento cívico serán invitados a asistir.

Estas instrucciones tendrán por objeto:

1.º Recordar los conocimientos adquiridos en las escuelas;

275 Guillaume (1889: 192). —El Comité de Instrucción Pública decidió el mismo día, 21 de abril, someter a la Legislativa un proyecto de decreto relativo a las fiestas nacionales, Guillaume (1889: 250). —Durante su reorganización, el 11 de mayo de 1792, una de las secciones del Comité debía ocuparse especialmente de las fiestas nacionales, véase la nota 3 en Guillaume (1889: 291). —Al día siguiente, el 12 de mayo, el informador del Comité, Quatremère, al someter a la Legislativa un proyecto de ley sobre la fiesta de Simoneau, añadía: «Encargado por vosotros de presentaros un código de instrucción universal, el Comité de Instrucción Pública no ha olvidado que las ceremonias cívicas son la lección de todos los hombres y de todas las edades; que las fiestas periódicas, instituidas en todo el Imperio tiene épocas consagradas por los grandes acontecimientos, son los más poderosos instrumentos que podemos emplear en el alma para llevar el amor y la imitación de todo lo que es bello. Sabe que estos periodos solemnes deben convertirse con el tiempo en el más fuerte apoyo de la Constitución, que es sobre todo en la moral de esta Constitución de donde deben extraerse los elementos de estas nobles instituciones. Por ello, os propondrá fiestas en honor de la Libertad y otras en honor de la Ley, verdadera divinidad del hombre libre...». Guillaume (1889: 284).

2.º Desarrollar los principios de la moral y del derecho natural;

3.º Enseñar la Constitución y las leyes cuyo conocimiento es necesario a todos los ciudadanos, y en particular aquellas que son útiles a los jurados, jueces de paz, oficiales municipales, para anunciar y explicar las leyes nuevas que les importa conocer.²⁷⁶

Cuando reimprima su informe en 1793, Condorcet dará a su pensamiento una forma más precisa. Entonces escribirá que las conferencias semanales, hechas por los maestros, deberán tener sobre todo la utilidad de preservar al pueblo «de los hechiceros y cuentistas de milagros»:

Incluso querría que los maestros hiciesen de vez en cuando algunos [milagros] en las lecciones semanales y públicas: un pato de cristal que viene a buscar un trozo de pan en un cuchillo, la respuesta a una cuestión que hacemos buscar en un libro todo en blanco, el fuego que sube hasta la punta de una pica, la hoguera que se enciende mojando a la víctima, la sangre que se licua, los milagros de Elías o San Javier y miles de otros ejemplos de esta especie que no serían ni costosos ni difíciles de repetir. Este es uno de los medios más simples y eficaces para erradicar la superstición.²⁷⁷

Así, la propaganda cívica por las conferencias populares no tardaría en convertirse en un arma en manos de los descristianizadores.

Proyectos de fiestas cívicas provenientes de simples particulares

La Legislativa se disolvió antes que su Comité de Instrucción Pública le hubiera presentado el proyecto de decreto

276 Art. VII del título II. Guillaume (1889: 228).

277 Guillaume (1889: 194). Ya, en su proyecto de 1792, Condorcet había eliminado absolutamente de la escuela la enseñanza religiosa.

para organizar las fiestas nacionales. Pero se iba abriendo camino la idea de que la Patria debía tener sus solemnidades particulares, distintas de las de la religión, y que estas solemnidades constituirían una escuela de civismo y fraternidad.

Desde abril de 1792, simples ciudadanos dirigieron a la Asamblea proyectos de fiestas patrióticas, como el de Duport-Roux, ciudadano activo de Romans, que escribía esto al presidente de la Legislativa, el 27 de abril de 1792:

La tolerancia religiosa, cuya razón hace precepto, es uno de los artículos de la carta constitucional.

El Luterano y el Calvinista no pueden ser obligados a abandonar sus templos, ni el Judío a salir de su sinagoga para abjurar e ir a la Iglesia.

¿El inconformista no mezclará su alegría con la del conformista, porque sus opiniones religiosas tienen alguna diferencia?

La Asamblea Nacional parece que tiene que ocuparse de un modo de celebración y de acción de gracias que pueda ser común a todos los ciudadanos, que no deje percibir la diversidad de creencias o la uniformidad exclusiva de un culto que, respetando la libertad de conciencia, excite al patriotismo a alcanzar su pleno desarrollo.

He aquí lo que vino a someter a la Asamblea Legislativa un ciudadano que ama verdaderamente a su patria y que, temiendo todo aquello que puede dividir los espíritus, desea con pasión aquello que tiende a unir sus sentimientos.

Los directorios de los distritos indicarán en cada fiesta nacional un lugar de reunión en cada cantón.

Las municipalidades acudirían con su fajín, en medio de sus respectivas guardias nacionales armadas.

Un fuego de gavillas que habría sido preparado previamente, sería encendido por los alcaldes y por los oficiales municipales de cada municipio.

Esta ceremonia sería precedida de esta invocación que el alcalde decano, que no fuera ministro de ningún culto, dirigiría al Ser Supremo.

«Padre Común de los hombres, que les has creado hermanos, recibe el homenaje de vuestros hijos, e infúndeles espíritu de verdad, justicia y paz».

Mientras arda el fuego, los ciudadanos formados en coros, acompañados de instrumentos de música, cantarán los diecisiete artículos de la Declaración de Derechos...²⁷⁸

Por el mismo tiempo, el «señor Poyet, arquitecto de la ciudad de París», en un *Proyecto de circo nacional y de fiestas anuales*,²⁷⁹ pedía a su vez la institución de las fiestas cívicas como salvaguardia del nuevo régimen:

Es necesario que el imperio de las costumbres se una al de las leyes, es necesario que el hombre aprenda a amar tanto como a conocer las bondades de una buena legislación; es necesario que la opinión pública se forme y determine con tanta rapidez como energía el sentimiento del bien común y el amor general a la prosperidad pública. Si nuestras costumbres siguen siendo las mismas, si el pueblo no se instruye, habremos levantado un edificio sobre la arena imponente pero poco sólido... Nada tiende mejor a este objetivo que la institución de fiestas públicas. En el seno de las grandes reuniones que producen, los ciudadanos se unen, se juzgan, se conocen, una bondad común les anima, la imaginación se exalta, el valor se levanta, el alma se abre al amor de la cosa pública y al de sus semejantes...

Un cura filósofo, que terminará en la Teofilantropía, Charles Chaisneau, cura de Plombières, cerca de Dijon, proponía para crear buenos ciudadanos, héroes, organizar todo un sistema graduado de recompensas nacionales, que les serán concedidas en ceremonias solemnes.²⁸⁰ En el Panteón soñado, dispone un díptico nacional, catálogo razonado de los grandes hombres que Francia ha producido desde el comienzo de la monarquía y durante la Revolución. Cerca del díptico,

278 A. N., F¹⁷ 1065.

279 *Projet de cirque national et de fêtes annuelles proposé par le sieur Poyet, architecte de la ville de Paris*, París, Impr. de Migneret, 1792.

280 Charles Chaisneau, *Le Panthéon français, ou discours sur les honneurs publics décernés par la Nation à la mémoire des grands hommes*, Dijon, Impr. de P. Causse, 1792.

sobre el altar de la Patria, se eleva «una estatua que pisotea bajo sus pies el monstruo del fanatismo y de la superstición. En una mano sostiene unas cadenas rotas y en la otra distribuye coronas cívicas...».

Chaisneau, Poyet y Duport-Roux no fueron ciertamente los únicos que pidieron la definitiva organización de este culto cívico cuyos elementos ya existían en el estado espontáneo. Su ejemplo nos muestra la profundidad con la que habían penetrado ciertas concepciones en los hombres políticos. Es de prever que si estos dudan si llegar hasta el final, si levantar una religión revolucionaria contra el catolicismo, el pueblo patriota se las arreglará sin ellos y a pesar de todo irá hasta el final.

Proyecto de Gohier sobre el estado civil

Pero en el momento en el que nos encontramos, los legisladores no habían aprendido todavía a desconfiar de la opinión pública. Más bien la anteceden y le sirven de guía. El 19 de junio de 1792, durante la discusión sobre la laicización de las actas del estado civil, el diputado Gohier, en un discurso muy estudiado, propuso rodear con un ceremonial cívico la constatación de los bautismos, matrimonios y fallecimientos. Si su proyecto de decreto hubiera sido adoptado y puesto en práctica, la religión revolucionaria habría sido provista de un culto oficial desde 1792.

Al altar de la antigua religión, Gohier opone el altar de la nueva religión, el altar de la Patria, que cada municipio estaría obligado a construir siguiendo un modelo uniforme. Delante del altar de la Patria, sobre el que se leerá la Declaración de Derechos, el ciudadano «será transportado a cada época interesante de su vida». Allí será llevado cuando nazca, cuando reciba las armas a los 18 años, cuando se haga inscribir en la lista de los ciudadanos a los 21 años, cuando se case, y finalmente, su cadáver será allí conducido por un funeral cívico. En resumen, la Patria tendrá sus sacramentos como la Religión. Todo recordará al ciudadano «que nace por su patria,

que debe vivir y morir por ella». La Patria, como antaño la Religión, tomará al hombre por entero y moldeará su cuerpo y alma:

El espectáculo de un niño —explica Gohier— interesa al alma menos sensible, aquel que ofrece la unión de dos esposos que se juran mutuamente amor y fidelidad no produce menor interés, y el más bárbaro se enternecerá a la vista del propio enemigo que muere. La ceremonia lúgubre de un convoy, recordando al hombre su fin último, le asocia, por así decirlo, al duelo de la familia del fallecido. Ennoblecamos todas las sensaciones que el corazón experimenta en diversos momentos. *Grabémoslas*, si se me permite expresarlo así, *con una tinta cívica*. Aprovechemos el instante en el que el alma se agita, para penetrarla de virtudes que deben agrandarla, que deben elevarla por encima de ella misma.²⁸¹

Gohier no se limitaba a realizar una panorámica general, sino que esbozaba para cada uno de los actos principales de la vida del ciudadano todo un ceremonial cívico calcado al ceremonial católico.

Para los *nacimientos*, los «magistrados del pueblo», haciendo la función del sacerdote, inscribirán al niño en el registro del estado civil comprometiéndose solemnemente, en nombre de la patria, a liberarlo de la servidumbre y de la ignorancia procurándole una instrucción digna de un hombre libre. A su vez, el padre del niño, o su padrino, se comprometería, en nombre del nuevo ciudadano, a ser fiel a la Nación, sumiso a la Ley y respetuoso con las autoridades constituidas. La ceremonia se terminaría con el grito de «¡Vivir libres o morir!».

A los 18 años, el joven sería armado guardia nacional y lo haría como una primera comunión cívica. Todos los años, en la fecha memorable del 14 de julio, los veteranos conducirían al altar de la Patria a los jóvenes ciudadanos que tengan la

281 Discurso de Gohier, según el *Moniteur*. Ver *Réimpression de l'ancien...*, *op. cit.*, *Tome XII*, p. 708.

edad requerida. Allí, los magistrados les recordarían que las fuerzas armadas han sido establecidas solamente para ayudar a la ley y que «solo reciben armas para defenderla», etc. A sus exhortaciones patrióticas, añadirían sus consejos morales. La misma ceremonia sería renovada a los 21 años, en el momento de la inscripción cívica. Todos los asistentes repetirían el juramento de *vivir libres o morir*.

Para los *matrimonios*, la publicación de las amonestaciones se haría delante del altar de la Patria. Ante el mismo altar, los esposos serían unidos por los magistrados. Anunciarían ellos mismos, «que los más dulces sentimientos de la naturaleza no les hacen olvidar que antes de ser el uno para el otro, pertenecen a la Patria» y sellarían su «compromiso matrimonial» con el grito de *vivir libres o morir*.

Finalmente, la Patria concedería a los muertos los *hombres fúnebres*. Todo ciudadano, tras su muerte, sería presentado ante el altar. El cortejo sería digno de un hombre libre. Los discursos reconstruirían la vida del difunto y recordarían aquellos títulos que hubieran merecido reconocimiento público.

La Legislativa escuchó sin rechistar el proyecto de Gohier, lo acogió con «numerosos aplausos» y ordenó su impresión. Ocho días más tarde, el 26 de junio de 1792, adoptaba el artículo en lo esencial y decretaba que «en todos los municipios del Imperio, *sería* levantado un altar de la Patria, sobre el que *sería* grabada la Declaración de Derechos, con la inscripción: *el ciudadano nace, vive y muere por la Patria*». Por el mismo decreto, el Comité de Instrucción Pública se hacía cargo de los otros artículos del proyecto y de los medios de ejecución.

El decreto del 20 de septiembre de 1792

El Comité de Instrucción Pública no dio ninguna continuidad a la moción que le fue remitida, pero, en su última sesión, la Legislativa promulgó la laicización de las actas del estado civil al mismo tiempo que instituía el divorcio. Estos dos

grandes decretos, que se complementaban, asestaron el golpe más notable al clero constitucional. La separación de la Iglesia y del Estado, tan a menudo aplazada por razones de oportunidad, se realizaba a pesar de esto con todo detalle y el abismo entre la Patria y la Religión se hacía cada vez más profundo. Despojar a los sacerdotes de las actas del estado civil, como señala acertadamente Jaurès, era

Una de las medidas más profundamente revolucionarias que hayan sido decretadas. Alcanzaba en lo más profundo de la vida social. Cambiaba, si se puede decir, la base misma de la vida. Y ¡qué potente símbolo de esta gran renovación civil el del traslado en masa de todos los registros quitados a la Iglesia y llevados a la casa consistorial, en esta clausura general de los antiguos registros y apertura de los nuevos registros donde las nuevas generaciones serían como liberadas de todo contacto con el sacerdote!²⁸²

VII

El 10 de agosto y la descristianización

Desde el 10 de agosto, el movimiento anticlerical había tomado una fuerza y amplitud crecientes.

A. El Municipio

El Municipio revolucionario comenzaba oblicuamente la obra descristianizadora y la Asamblea le seguía.

Al día siguiente del motín, «en las quejas realizadas por numerosos ciudadanos ante las exacciones ejercidas por el clero constitucional»,²⁸³ se decretaba la supresión de los

282 Jaurès (1903: 227).

283 No conozco el decreto más que por Jaurès (1903: 4). No he podido localizar el texto oficial.

derechos que se exigen por la administración de sacramentos. Por la misma orden se instituía la igualdad en los funerales y se suprimían los mayordomos de las parroquias y sus bancos, etc. Esto no era más que el preludio. Una de las consideraciones del decreto abría el camino a la intención oculta de los descristianizadores: «Considerando que en un país libre, toda idea de superstición y de fanatismo debe ser destruida y reemplazada por los sentimientos de una sana filosofía y de una pura moral...». El 17 de agosto por un nuevo decreto, el municipio requisaba el bronce de las iglesias «para la defensa de la patria»:

Todos los simulacros estrafalarios que no existan más que por los engaños de los sacerdotes y la ingenuidad del pueblo..., todos los crucifijos, atriles, ángeles, diablos, serafines o querubines de bronce serán empleados para hacer cañones. Las rejas de las iglesias servirán para hacer picas.²⁸⁴

El 30 de septiembre, la sección de Mirabeau cambiaba los nombres de las calles que recordaran a la aristocracia o el fanatismo. La calle Artois se convertía en calle Cerutti; la calle de Provenza, calle Franklin; la calle de Taitbout, calle Brutus; la calle Chantierine, calle de la Libertad; la calle Saint-Georges, calle Guillermo Tell; la calle Saint-Lazare, calle de los Belgas; la calle de los Mártires, calle Regulus, etc.²⁸⁵

B. La Legislativa

La Asamblea no se quedó atrás. Con menos violencia en la forma, cumplía en el fondo la misma tarea.

El 19 de julio de 1792, había despojado a los obispos constitucionales de sus palacios episcopales poniéndolos a la venta en beneficio de la nación.²⁸⁶

284 Jaurès (1903: 15).

285 Véase el decreto en las *Révolutions de Paris*, 10-17.11.1792.

286 Decreto del 19 al 25 de julio de 1792.

El 14 de agosto, a propuesta de Delacroix y de Thuriot, se encargaba al municipio de París convertir en cañones el bronce de los templos y de los monumentos nacionales. El mismo día revocó el edicto de Luis XIII para la procesión del 15 de agosto. Aquel mismo día, escuchó a uno de sus miembros, Lejosne, denunciar con vehemencia los obstáculos presentados por algunos obispos al matrimonio de los sacerdotes.²⁸⁷

El 18 de agosto suprimió las últimas congregaciones que todavía existían y renovó la prohibición del traje eclesiástico ya decretada el 6 de abril.²⁸⁸

El 28 de agosto, admitía a tribuna a una delegación de Jacobinos, que venía para ofrecer a la Patria una estatua de San Roque en plata, y escuchó del orador de esta delegación este discurso hebertista:

Las diversas cofradías formaban los eslabones de esta cadena sacerdotal por la que el pueblo era esclavo; nosotros las hemos quebrado y nos hemos asociados a la gran cofradía de los hombres libres. Nosotros hemos invocado nuestro San Roque contra la peste política, que tantos estragos ha causado en Francia. No nos ha satisfecho. Hemos pensado que su silencio se debía a su forma. Os lo traemos para que sea convertido en dinero metálico. Sin duda, contribuirá con esta nueva forma, a destruir la raza pestilente de nuestros enemigos.²⁸⁹

287 «Denuncio un panfleto titulado: *Instruction pastorale sur la continence des ministres de la religion*, de Gratien, obispo del departamento del Seine-Inférieure. Ha conseguido ya fanatizar a un gran número de ciudadanos sobre todo a los habitantes del campo. Un cura de este departamento estuvo a punto de ser víctima del furor de sus parroquianos, porque había sido suficientemente virtuoso como para tomar a una mujer. Pido que el ministro de Justicia ordene a los tribunales perseguir al obispo del departamento del Seine-Inférieure. Además, pido que todos los ministros que publiquen escritos contrarios a los Derechos del Hombre o a las leyes sean privados de su tratamiento». La Asamblea remitió las proposiciones de Lejosne al Comité de Legislación. *Réimpression de l'ancien...*, *op. cit.*, *Tome XIII*, p. 420.

288 Decreto del 18 de agosto de 1792, título 1, art. 9.

289 Según el *Journal des Débats et décrets*, citado por Sciout (1881: 223).

Finalmente, el 7 de septiembre la Legislativa convertía en decreto la orden del municipio de París y prohibía a los eclesiásticos asalariados por el Estado recibir renta alguna derivada de la administración de los sacramentos.²⁹⁰

Al mismo tiempo, el ministro del Interior, Roland, organizaba un despacho de la opinión pública para difundir por toda Francia la buena nueva filosófica, y la Asamblea ponía a su disposición cien mil libras para esta propaganda.²⁹¹ En toda Francia, conforme a las instrucciones del ministro, los municipios patriotas y los clubs redoblaban su ardor a la hora de catequizar al pueblo.²⁹²

La situación al final de la Legislativa

En pocas palabras, cuando la Legislativa se separa, la ruptura definitiva entre la Iglesia y el Estado parecía cada día más inminente. Pero también parecía que esta ruptura no sería solamente negativa. Al separarse de la Religión, el Estado revolucionario pretendía mantener el carácter religioso y cada día se esforzaba más por derivar hacia el nuevo orden social la fe que antaño iba a la antigua. Después de Varennes, la religión de la Patria se había especialmente fortificado y precisado. En los proyectos de propaganda, instrucción o fiestas

290 Decreto del 7-14 de septiembre de 1792

291 Decreto del 18 de agosto de 1792. La Montaña acusaría más tarde a Roland de subvencionar con ese dinero a los publicistas girondinos. El 12 de diciembre de 1792, ante los Jacobinos, Châles denunciará el despacho de formación de la opinión pública, creado para captar la opinión. Basire se indignó ante semejante institución que «era contraria a la libertad de credo, porque formar tal secretaría con el dinero de los ciudadanos, era forzar a los ciudadanos a pagar obras que no aprobaban». Aulard (1892c).

292 El 16 de septiembre de 1792, los miembros del municipio de Neufchâtel (Seine-Inférieure) escribían a Roland, que, la jornada del 10, habiendo causado una *terrible agitación en los ánimos*, habían decidido hacer todos los días, a las siete de la tarde, instrucciones al pueblo en la iglesia del Hospital de Santo Tomás para ilustrar sobre sus deberes y para tranquilizar sobre todas las mentiras de las que se sirven para equivocarlos y suscitarles temores». A. N., F¹c III, Seine-Inférieure, 13.

públicas de Lanthenas, De Moÿ, Condorcet, el Francés (de Nantes) o Gohier, había realmente esbozado un proyecto de organismo cívico religioso destinado a defender y hacer amar la nueva institución política. Este organismo estaba por todos lados en proceso de formación. El clero constitucional, batido en brecha, desanimado y disminuido, se retiraba de la Revolución; los oradores de los clubs, «los propagadores de la razón» tomaban el lugar que este abandonaba, y sus fiestas cívicas, sus conferencias populares y sus misiones patrióticas se convertían en asambleas religiosas en las que la muchedumbre venía a comulgar en la Patria.

El propio Robespierre, que se había resistido tanto a la corriente filosófica, también parecía en ese momento querer realizar su contribución al culto patriótico. El 14 de agosto de 1792, a la cabeza de una delegación de la sección de la plaza Vendôme, llegó para pedir a la Legislativa la erección de una pirámide a los muertos del 10 de agosto: «Apresuraos —exclamó— a honrar las virtudes que necesitamos *inmortalizando a los mártires de la Libertad*. No son solamente honores, es una apoteosis lo que les debemos...». ²⁹³

Las exequias por los muertos del 10 de agosto, que fueron celebradas el 26 del mismo mes en el jardín de las Tullerías, atrajeron a una inmensa multitud. ²⁹⁴

El 4 de noviembre, la sección del Teatro francés todavía celebraba en el local de los *Cordeliers* una «ceremonia republicana en memoria de los bravos ciudadanos, de los generales marseleses y de los federados de los departamentos muertos gloriosamente en la jornada memorable del 10 de agosto de 1792». ²⁹⁵ Momoro presidía; Anaxagoras Chaumet (sic),

²⁹³ *Réimpression de l'ancien...*, op. cit., Tome XIII, p. 424.

²⁹⁴ Véase la indicación de toda una serie de documentos relativos a esta ceremonia en Tourneux (1890: 286).

²⁹⁵ Pierre-Gaspard Chaumette, *Section du Théâtre-Française, dite de Marseille. Cérémonie républicaine, en mémoire des braves citoyens, des généreux marseillais et des fédérés des départements, morts glorieusement à la journée mémorable du 10 août 1792*, París, Impr. De C. J. Gelé, s. f.

que pronunció el elogio fúnebre, lo terminó con una invocación final a la Naturaleza de inspiración completamente panteísta:

Han entrado en el seno maternal de la tierra, aquellos cuyas tumbas hoy coronamos. ¡Oh Naturaleza! ¡No puedo desarrollar aquí el inmenso volumen de tus sublimes misterios!... ¡Oh Naturaleza! ¡Oh Madre! Recibe en este momento el tributo de los homenajes que te debo... ¡Tierra libre! ¡Tierra natal! Prepara tus más dulces olores, recalienta en tu seno el germen de las nuevas flores, para que con el retorno de los céfiros, podamos cubrir con ellas la tumba de nuestros hermanos; pero, a la espera de esta feliz época, amigos, formemos coros; es con cantos de alegría que se celebra la memoria de los defensores de la patria...

Al leer semejantes fragmentos, percibimos que los tiempos del culto a la Razón están cerca.

Y, sin embargo, transcurrirá todavía un año antes que el culto revolucionario se precipite hacia su gran día, y, con Chaumette y Fouché y los representantes en misión, se esfuerce en abolir el catolicismo. Es el hecho de que los revolucionarios, unidos en principio en la necesidad de instituir alrededor de la Patria un organismo encaminado a que sea amada, no estén totalmente convencidos de la necesidad de sustituir completamente la religión antigua con este culto cívico, lo que desaparecerá completamente. Los oportunistas y los hombres de Estado, con Robespierre, Danton y Desmoulins, por temor a las conmociones populares se opusieron tanto como pudieron a la descristianización violenta y cuidaron al clero constitucional retrasando su definitiva caída. No será hasta después del 31 de mayo, cuando encuentren la mano de los sacerdotes constitucionales en el levantamiento girondino, que la Montaña dejará de dudar.

Entonces, como ha señalado correctamente Aulard,

La experiencia ha probado que la república «de la Montaña» no podía contar ya con la Iglesia constitucional, cuyos

ministros habían tomado partido mayoritariamente por los Girondinos, por los federalistas. Todo el clero constitucional parece hostil a la política unitaria de la Montaña; todo el clero constitucional se convirtió, a ojos de los *sans-culottes*, en enemigo, y decididamente, el pueblo encontró que ese clero no valía más que el otro, y que los *juramentados* girondinizados eran tan peligrosos para la patria como los *refractarios* cómplices de los reyes y de los emigrados. Ayer, se oponían los buenos sacerdotes a los malos, hoy vemos que ya no hay sacerdote bueno. La religión católica está desacreditada en el espíritu de los militantes patriotas. Si el culto es un obstáculo en la defensa nacional, ¡pues bien!, ¡abolamos el culto!²⁹⁶

296 Aulard (1901: 468-469).

CONCLUSIÓN

ME SERÁ QUIZÁS PERMITIDO extraer de este estudio, por muy incompleto que sea, algunas conclusiones.

1.º Los cultos revolucionarios no fueron construcciones artificiales, recursos efímeros que no tomaban en serio aquellos mismos que los imaginaban. En realidad, fueron la expresión sensible de una religión verdadera, tomada de la filosofía del siglo XVIII y que eclosionó espontáneamente en los primeros años de la Revolución.

2.º La nueva religión, tras haber primero crecido confusamente, comenzó a tomar consciencia de ella misma y a separarse de la antigua después del fracaso de la Constitución civil del clero. Este fracaso de la Constitución civil dio a los revolucionarios la idea de romper con el catolicismo reemplazándolo y sustituyéndolo por un culto cívico cuyos elementos existían dispersos. Hay que buscar el origen del culto a la Razón en los proyectos de fiestas cívicas y de propaganda patriótica tan numerosos desde la Legislativa.

3.º La idea de la separación de la Iglesia y del Estado es una idea corriente en los medios patrióticos desde 1791, pero no es una idea verdaderamente laica. Con contadas excepciones, los revolucionarios seguían siendo hombres del Antiguo Régimen, apasionados de la unidad por encima de todo. La concepción de un Estado neutro, indiferente a las religiones, les era extraña. El Estado ideal que imaginan siguiendo a Rousseau es el Estado antiguo, soberano en todos los sentidos de la palabra, guardián de la virtud e instrumento de felicidad. Para el Estado nuevo que instituían, exigen el mismo respeto, la misma veneración que rodeaba al antiguo, y transfieren el catolicismo a sus cultos cívicos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Acte de confédération patriotique et de constitution provisoire de l'administration et de la milice citoyennes de la ville et cité de Luynes, arrêté en Assemblée générale le 2 août 1789*, s. l., s. n., [ca. 1789].
- BASSVILLE, Nicolas-Jean Hugou, *Le cri de la nation à ses pairs ou rendons les prêtres citoyens*, Paris, Impr. de Monsieur, 1789.
- BOSSÉ, J., *Prières patriotiques avec des passages analogues tirés de l'Écriture Sainte, par J. Bossé*, Blois, Impr. de Mosson, s. f.
- Cahier des vœux et doléances de tous les gens de bien du baillage d'Aval*, s. l., s. n., s. f.
- CARRÉ, Jean-Germain, *Culte public en langue française, adressé à l'Assemblée nationale par M. Carré, curé de Sainte-Pallaye, département d'Auxerre*, Auxerre, Impr. de L. Fournier, 1790.
- Cérémonie religieuse et civique qui a eu lieu le 26 juin 1792 en l'honneur de Gouvion à Franconville-la-Garenne*, Paris, Imp. Demonville, [ca. 1792].
- CHAISSNEAU, Charles, *Le Panthéon français, ou discours sur les honneurs publics décernés par la Nation à la mémoire des grands hommes*, Dijon, Impr. de P. Causse, 1792.
- CHAUMETTE, Pierre-Gaspard, *Section du Théâtre-Française, dite de Marseille. Cérémonie républicaine, en mémoire des braves citoyens, des généreux marseillais et des fédérés des départements, morts glorieusement à la journée mémorable du 10 août 1792*, Paris, Impr. de C. J. Gelé, s. f.
- CHAUSSARD, Pierre-Jean, *La France régénérée. Pièce épisodique en vers et à spectacle, précédée d'un prologue*, Paris, Théâtre de Molière, 1791.
- CHÉNIER, Marie-Joseph de, *Le Triomphe de la République ou le Camp de Grandpré, divertissement lyrique en un acte, représenté par l'Académie de Musique, le 27 janvier, l'an II de la République française; la musique est du citoyen Gossec, les ballets du citoyen Gardel*, Paris, Baudouin, 1794.
- CREUZÉ-LATOUCHE, Jacques-Antoine, *Lettre de..., député de Châtellier, à l'Assemblée Nationale, aux municipalités et aux habitants*

- des campagnes du département de la Vienne*, Paris, Imp. du Cercle Social, 1791.
- D. D., *Général Custine à Spire. Faits très historique en deux actes, à grand spectacle, mêlé de chants et de danses*, Paris, Delavigne, 1792.
- DE MOÿ, Charles Alexandre, *Accord de la Religion et des Cultes chez une nation libre*, Paris, J.-B. Garnery, 1792.
- *Discours et projet de décret concernant les ministres des cultes*, Paris, Impr. nationale, 1792
- Description du serment et de la fête, civique célébrés au Bois de Boulogne par la Société du Jeu de Paume de Versailles, des 20 juin 1789 et 1790*, Paris, Garnéry, s. d.
- DUFFAY, Jean, *Réfutation du libelle de M. De Roj, curé de Saint-Laurent de Paris*, Paris, Chez l'auteur, 1792.
- DURAND DE MAILLANE, Pierre-Toussaint, *Rapport sur le projet de décret des comités ecclésiastique et de constitution, concernant les empêchements, les dispenses & la forme des mariages suivi de: «Projet de loi présenté par le Comité ecclésiastique sur le mariage & sur les actes & registres qui doivent constater l'état civil des personnes. Imprimé par ordre de l'Assemblée nationale»*, Paris, Imprimerie nationale, 1790.
- Enterrement du despotisme ou funérailles des aristocrates, deuxième fête nationale dédié à nos patriotes bretons... à l'honneur et gloire de nos beaux frères du faubourg Saint-Antoine pour être célébré le 17 juillet 1790, sur le débris de la Bastille, de là, au Champ de Mars, et ensuite au Réverbère régénérateur, place de Grève, où seront déposées les cendres de tous les aristocrates avec un marbre noir, portant ces mots: Ci-gissent à la fois tous les maux de la France: Clergé, Judicature, Noblesse et Finance*, Paris, Impr. de Le Jeune, 1790
- FABRE D'OLIVET, Antoine, *Quatorze de juillet 1789. Fait historique en un acte et en vers, représenté à Paris au théâtre des Associés, en juillet 1790*, Paris, Laurens junior, s. f.
- Fête nationale qui sera célébré tous les ans le jour immortel du 14 août*, Paris, Impr. de Laporte, s. f.
- GABIOT, Jean-Louis, *Auto-da-fé ou le Tribunal de l'Inquisition. Pièce à spectacle en trois actes, en prose... représentée sur le théâtre de l'Ambigu-Comique, le mardi 2 novembre 1790*, Paris, Salle de l'Ambigu-comique, 1790.
- GODEFROY, Cyprien, *La Nation grevée constitutionnellement pour une Religion*, Paris, Impr. de Tremblay, 1791.
- GOUGES, Olympe de, *Mirabeau aux Champs-Elysées. Comédie eu un acte et en prose, représentée le 15 avril 1791 aux Italiens*, Paris, Garnéry, s. f.
- GRÉGOIRE, Henri-Baptiste, *Histoire patriotique des arbres de la liberté. Précédée d'un essai sur sa vie et ses ouvrages par M. Charles Dugast et d'une introduction par M. A. Havard*, Paris, A. Havard, 1833.

- GUINGUENÉ, Pierre-Luis, *De l'Autorité de Rabelais dans la Révolution présente, et dans la Constitution civile du clergé, ou Institutions royales, politiques et ecclésiastiques tirées de Gargantua et de Pantagruel. En Utopie, de l'imprimerie de l'abbaye de Thélème*, Paris, Gattey, 1791.
- HERBOIS, Collot de, *Famille patriote ou la Fédération. Pièce nationale en deux actes, suivie d'un divertissement, représentée à Paris, sur le théâtre de Monsieur, le 13 juillet 1790*, Paris, Chez la veuve Duchesne, 1790.
- Honneurs funèbres rendus à Besançon à M. Blanc, premier député du Tiers-État de cette ville, décédé à Versailles au mois de juillet*, [Paris], Volland, [ca. 1789].
- JOIGNY, *Siège de Lille. Comédie en trois actes et en prose, mêlée de vaudevilles*, Paris, Maradan, 1792.
- LACROIX, Sigismond, *Actes de la Commune de Paris pendant la Révolution*, Paris, L. Cerf, 1894-1909.
- LANTHENAS, François-Xavier, *Des sociétés populaires considérées comme une branche essentielle de l'instruction publique*, Paris, Imp. du Cercle Social, 1792.
- La Religion du souverain*, Paris, [s. n.], 1792.
- LA RÉVELLIÈRE-LÉPEAUX, Louis-Marie, *Mémoires de... publiés par son fils [Ossian La Revellière-Lépeaux] sur le manuscrit autographe de l'auteur. Tome I*, Paris, J. Hetzel, 1873.
- LE COZ, Claude, *Correspondance de Le Coz, évêque constitutionnel d'Ille-et-Vilaine. Volume II*, Paris, A. Picard et fils, 1900.
- Le Magistrat-prêtre*, s. l., s. n., s. f. (Biblioteca Nacional de Francia).
- Les gardes nationales de Saint-Brice, Cravant, Vermanton, Noyers, Veze-lay, Asquins, Lille-sous-Montréal et Avallon, à l'Assemblée nationale*, Paris, Impr. de Valleyre, s. f.
- LESUR, Charles-Louis, *L'apothéose de Beaupaire. Pièce nouvelle en un acte et en vers*, Paris, Cenne Toubon, s. f.
- Lettre d'un vicaire de Paris à Charles-Alexandre de Moÿ ou réflexions sur sa brochure intitulée: De l'Accord de la Religion avec les cultes*, Paris, Crapart, s. f.
- MARÉCHAL, Sylvain, *Décret de l'Assemblée nationale portant règlement d'un culte sans prêtres, ou moyen de se passer de prêtres sans nuire au culte*, Paris, s. n., 1790.
- MIRABEAU, Honoré-Gabriel, *Travail sur l'éducation publique trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné*, Paris, Impr. nationale, 1791.
- NAIGEON, Jacques-André, *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc..., ou examen philosophique de ces questions: 1.° Doit-on parler de Dieu et en général de la Religion dans une Déclaration des Droits de l'homme? 2.° La Liberté des opinions, quel qu'en soit l'objet, celle du Culte et la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites et gênées de quelque manière que ce soit par le Législateur?*, Paris, Volland, 1790.

- Opinion sur les cultes religieux et sur leurs rapports avec le gouvernement*, Paris, Chez les marchands de nouveautés, 1791.
- PALISSOT DE MONTENOY, Charles, *Questions importantes sur quelques opinions religieuses*, [Paris], [Impr. Petit], 1791.
- Papiers trouvés chez Robespierre, Saint-Just, Payan, etc., supprimés ou omis par Courtois. Tome I*, Paris, Baudoin frères, 1828.
- Pétition respectueuse des amis de la Société chrétienne appelés quakers, prononcée à l'Assemblée nationale, jeudi 10 février 1791*, Paris, Baudoin, [ca. 1791].
- Préservatif contre un écrit intitulé Adresse à l'Assemblée Nationale*, Paris, Impr. de Crapau, s. f.
- Procès-verbal de la confédération de Strasbourg*, Strasbourg, P.-J. Dannbach, 1790.
- Procès-verbal de la fédération de la garde nationale de Clamecy avec la garde nationale des villes de ce district et de la bénédiction d'un drapeau. Le 27 mai 1790*, s. l., s. n.
- Procès-verbal de la fédération faite à Rennes, le 23 mai 1790, entre la garnison et la garde nationale de la même ville*, Rennes, Impr. de Vve Vatar et de Brulé de Remur, 1790.
- Profession de foi de Charles-Alexandre De Moÿ, député suppléant à l'Assemblée Nationale, et curé de la paroisse de Saint-Laurent à Paris, rédigée en forme de catéchisme et suivie d'un entretien d'un Paroissien de Saint-Laurent, avec approbation à l'usage de l'Église constitutionnelle de France*, Paris, Crapart, 1792.
- Programme arrêté par le Directoire du département de Paris, pour la fête décrétée par l'Assemblée Nationale, le 18 mars 1792, à la mémoire de J.-G. Simoneau, maire d'Étampes*, Paris, Impr. de Ballard, 1792.
- Projet de cirque national et de fêtes annuelles proposé par le sieur Poyet, architecte de la ville de Paris*, Paris, Impr. de Migneret, 1792.
- PUJOUXX, Jean-Baptiste, *La veuve Calas à Paris ou le triomphe de Voltaire. Pièce en un acte, en prose*, Paris, Brunet, 1791.
- RAYNAL, Philippe, *Opinions d'un citoyen français sur la liberté religieuse et sur les moyens de l'affermir sans danger, adressée à l'Assemblée nationale*, [s. l.], [s. n.], [ca. 1791].
- REICHARDT, Johan Friedrich, *Un Prussien en France en 1792, Strasbourg, Lyon, Paris, Lettres intimes de... traduites et annotées par A. Laquiante*, Paris, Perrin, 1892.
- Réimpression de l'ancien Moniteur: seule histoire authentique et inaltérée de la Révolution française depuis la réunion des États-Généraux jusqu'au Consulat (mai 1789-novembre 1799)*, 32 vols., Paris, H. Plon, 1858-1870.
- RÉVEILLIÈRE LÉPEAUX, Louis-Marie, *Procès-verbal de la cérémonie funèbre qui a été célébrée à Angers en l'honneur de Jacques-Guillaume Simoneau, maire d'Étampes, mort pour le maintien des lois, le 10 avril 1792*, Angers, Jahyer et Geslin, s. f.

- RONSIN, Charles-Philippe, *Fête de la Liberté ou le dîner des patriotes. Comédie en un acte et en vers avec des couplets... représentée sur le théâtre du Palais-Royal, le 12 juillet 1790*, Paris, Impr. de Cussac, 1790.
- *Ligue de fanatiques et des tyrans. Tragédie nationale en trois actes et en vers*, Paris, Guillaume junior, 1792.
- SEDAINE, Michel-Jean, *Guillaume Tell. Drame en trois actes en prose et en vers... Musique de Grétry... représenté au mois de mars 1791 sur le ci-devant Théâtre italien*, Paris, Maradan, 1791.
- SIAUVE, Étienne-Marie, *Discours sur les sociétés populaires, prononcé dans une mission patriotique, le 10 juin, lan 4 de la liberté*, Lyon, Imp. J. Ant. Revol, 1792.
- TALLEYRAND-PÉRIGORD, Charles-Maurice de, *Rapport sur l'instruction publique*, Paris, Impr. nationale, 1791.
- TISSOT, Charles-Louis, *Tout pour la liberté. Comédie en un acte et en prose, mêlée de vaudevilles*, Paris, Cenne Toubon, 1794.
- VILLEMAMAIN D'ABANCOURT, François-Jean, *Voltaire à Romilly de Faits historique en un acte et en prose*, Paris, Brunet, 1791.

Fuentes secundarias

- AULARD, François-Alphonse (1889a), «Le Serment du jeu de Paume», *La Révolution française*, t. xvii, pp. 7-19.
- (1889b), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Tome I. 1789-1790*, Paris, Jouaust.
- (1891), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Tome II. Janvier à Juillet 1791*, Paris, Jouaust.
- (1892a), *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême: 1793-1794*, Paris, F. Alcan.
- (1892b), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Tome III. Juillet 1791 à juin 1792*, Paris, Jouaust.
- (1892c), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Tome IV. Juin 1792 à janvier 1793*, Paris, Jouaust.
- (1893), *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Tome V. Janvier 1793 à mars 1794*, Paris, Jouaust.
- (1897), *Recueil des actes du Comité de Salut public avec la correspondance officielle des représentants en mission et le registre du conseil exécutif provisoire*, Paris, Impr. nationale.
- (1901), *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la démocratie et de la République (1789-1804)*, Paris, A. Colin.

- BAULIG, Henri (1901), «Anarcharsis Cloots, historien et théoricien», *La Révolution française*, t. XLI, pp. 311-355.
- BELLEC, J. (1895), «Les deux fédérations bretonnes-angevines», *La Révolution française*, t. XXVIII, pp. 15-39.
- BUSSIÈRE, Georges (1903), *Études historiques sur la Révolution en Périgord*, Paris, s. n.
- DIDE, Auguste (1881), «Les fédérations rurales en 1790 et la fête du 14 juillet», *La Révolution française*, t. I, pp. 9-30.
- DURKHEIM, Émile (1899), «De la définition des phénomènes religieux», *Année sociologique*, t. II, pp. 1-28.
- GACHON, Émile (1870), *Histoire de la théophilanthropie*, Paris, J. Cherbuliez.
- GUILLAUME, James (1888), *Note sur l'instruction de 1789 à 1808 suivie du Catalogue des documents originaux existant au Musée pédagogique et relatifs à l'histoire de l'instruction publique en France durant cette période*, Paris, C. Delagrave.
- (1889), *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de l'Assemblée législative*, Paris, Imprimerie nationale.
- JAURÈS, Jean, *Histoire Socialiste. La Convention. Tome I. 1792*, Paris, Rouff, 1903.
- KELLOG, Louise-Phelps (1899), «Mémoire d'une étudiante américaine sur la translation des restes de Voltaire au Panthéon le 11 juillet 1791», *La Révolution française*, t. XXXVII, pp. 271-277.
- KUSCINSKI, Auguste (1900), *Les Députés à l'Assemblée Législative de 1791*, Paris, Siège de la Société de l'Histoire de la Révolution française.
- LAMBERT, Maurice (1890), *Les fédérations en Franche-Comté et la fête de la fédération du 14 juillet 1790*, Paris, Perrin, 1890.
- LE TÉO (1889), «Étude sur l'Autel de la Patrie d'Autun», *La Révolution française*, t. XVII, pp. 187-191.
- MICHELET, Jules (1889a), *Histoire de la Révolution française. T. I*, Paris, Impr. nationale.
- (1889b), *Histoire de la Révolution française. T. II*, Paris, Impr. nationale.
- MONIN, H. (1893), «Le discours de Mirabeau sur les fêtes publiques (œuvre posthume)», *La Révolution française*, tome XXIV, pp. 215-231.
- MOULINS, Victor (1896), «L'Institution des fêtes civiques et nationales pendant la Révolution jusqu'à l'établissement du calendrier républicain (mai 1789, octobre 1793)», en *Inspiration Positions des mémoires présentés à la Faculté des Lettres pour l'obtention du diplôme d'études supérieures. (Histoire et Géographie)*, Paris, Impr. de Delain frères.
- PRESSENSÉ, Edmond de (1867), *L'Église et la Révolution française. Histoire des relations de l'Église et de l'Etat de 1789 à 1802*, Paris, Meyrueis.
- QUINET, Edgar (1889), *La Révolution. T. II*, Paris, Impr. Nationale.

- ROBINET, Jean-François (1896), *Le Mouvement religieux à Paris pendant la Révolution (1789-1801)*. Vol. 1. *La Révolution dans l'Église, Juillet 1789 à Septembre 1791*, Paris, Cerf.
- (1898), *Le Mouvement religieux à Paris pendant la Révolution (1789-1801)*. Vol. 2. *Préliminaire de la Déchristianisation Septembre 1791 à Septembre 1793*, Paris, Cerf.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1903), *Du Contrat social. Nouvelle édition avec une introduction et de notes explicatives par Georges Beaulovon*, Paris, G. Bellais.
- SCHNEIDER, Lévy (1901), *Le Conventionnel Jeanbon-Saint-André*, Paris, F. Alcan.
- SCIOU, Ludovic (1881), *Histoire de la Constitution civile du clergé (1790-1801)*. Tome III. *L'Église sous la Terreur et le directoire*, Paris, Firmin Didot.
- SICARD, Augustin (1895), *À la recherche d'une religion civile*, Paris, V. Lecoffre.
- THIERS, Adolphe (1874), *Histoire du Consulat et de l'Empire faisant suite à l'histoire de la Révolution française*. T. II, Paris, Jouvet et Cie.
- TOURNEUX, Maurice (1890), *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*. Tome I. *Préliminaires, événements*, Paris, Imprimerie nouvelle.
- (1894), *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*. Tome II. *Organisation et rôle politiques de Paris*, Paris, Imprimerie nouvelle.
- (1900), *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*. Tome III. *Monuments, mœurs et institutions*, Paris, Imprimerie nouvelle.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adonis: 77
Aiguillon (D'): 54
Albitte: 109, 110
Amiens: 37, 74
Ampuis (Loire): 66
Andelys: 46
Angers: 63, 114
Atis: 77
Aubert, abate: 75, 123
Audrein, abate: 102
Aulard, François-Alphonse: 11,
12, 20, 24, 37, 42, 43, 52, 74, 76,
79, 85, 116, 120, 121
Autun: 35
- Baert: 99, 100
Bailly: 45
Bardin, abate: 77
Bar-le-Duc: 41
Barnave: 26, 53, 54
Basire: 151
Baudot: 42
Baulig, Henri: 79, 80
Bayle: 83
Beaulavon, Georges: 163
Beaurepaire: 67
Becquet: 139
Bellec, J. de: 29, 45
Bernet de Bois-Lorette, abate: 75
Bertrand: 102
- Besançon: 24
Blanc: 24
Blois: 65
Boileau, Jacques: 47, 78
Boissel: 113
Boissise-la-Bertrand (Seine-et-
Marne): 78
Boissy d'Anglas: 17, 82
Bonaparte, Napoleón: 10
Bonnet, Pierre: 124
Bonneville, Nicolas de: 84
Bossé, J.: 65
Bouillé, marqués de: 61
Bouju: 64
Bourbon-l'Archambault: 41
Bourges: 55
Brodard: 48
Bussiére, Georges: 36, 37
- Cabanis: 87
Cadet de Vaux: 34
Caen: 93
Cambon: 110, 111
Camus: 25, 31
Carré, abate: 75
Cerutti, Joseph-Antoine-Joachim:
63, 64, 75, 76, 78, 120, 121,
136, 149
Chaisneau, Charles: 144, 145
Châles: 151

- Chaliier: 59
 Châlons-sur-Marne: 55
 Châteauevieux, Guardia Suiza de: 59, 61, 62
 Chaumette, Pierre-Gaspard: 17, 78, 79, 152, 153
 Chaussard, Pierre-Jean: 67
 Chemillé (Maine-et-Loire): 115
 Chénier, André: 96, 97, 131
 Clairac (Lot-et-Garonne): 48
 Clamecy: 47
 Clermont-Tonnerre: 25, 45
 Cloots, Anacharsis: 29, 79, 80, 81, 82
 Collot d'Herbois: 61, 66, 113
 Comte, Auguste: 21
 Condorcet, Nicolas de: 41, 79, 140, 141, 142, 152
 Couet, abate: 66
 Cournand, abate: 75
 Couthon: 31
 Cravant (Yonne): 47
 Creuzé-Latouche, Jacques-Antoine: 113
 Custine: 67

 Daller, abate: 57
 Danton, Georges: 10, 17, 53, 118, 153
 David: 54
 Delacroix, Charles: 42, 126, 139, 150
 Delleville: 32
 Desaugiers: 68
 Desilles: 59, 63, 68
 Desmoulins, Camille: 53, 80, 128, 153
 Deverac: 113
 Dide, Auguste: 48
 Dietrich: 49

 Dôle (Jura): 46, 50
 Ducos: 101
 Duffay, Jean: 135
 Dugast, Charles: 36
 Duhem: 109
 Duhot: 32
 Dumont, André: 37
 Duport-Roux: 143, 145
 Dupuis (conventionnel): 77
 Dupuis, abate: 124
 Duquesnoy: 125
 Durand de Maillane, Pierre-Toussaint: 73
 Durkheim, Émile: 13, 14, 15
 Du Roy: 24
 Duval, Marius: 112
 Duverneuil: 113

 Estrasburgo: 34, 46, 48, 55, 114
 Étampes: 62, 63

 Fabre d'Eglantine: 89
 Fabre d'Olivet, Antoine: 66
 Fauchet, Claude: 80, 102, 128
 Fécamp (Seine-inférieure): 117
 Fleury: 113
 Fouché, Joseph: 78, 133, 153
 Francés (de Nantes): 136, 137, 141, 152
 François de Neufchâteau: 78, 89, 107, 108, 109
 Franconville-la-Garenne (Seine-et-Oise): 34, 35, 64
 Franklin, Benjamin: 39, 53, 61, 126, 149

 Gabiot, Jean-Luis: 66
 Gachon, Émile: 11
 Gallois: 93
 Gémeaux (Puy-de-Dôme): 57

- Gensonné: 93, 102, 103
 Gerle, dom: 99, 100
 Géroze, abate: 78
 Guinguené, Pierre-Luis: 78, 84
 Gobel, Jean-Baptiste (arzobispo de París): 55, 121, 122
 Godefroy, Cyprien: 94, 95, 96
 Gohier: 110, 145, 146, 147, 152
 Gouges, Olympe de: 67
 Gouvion, Jean-Baptiste: 35, 64, 138
 Gouy: 59, 60
 Grandin: 26
 Gratien: 150
 Gray (Haute-Saône): 50
 Grégoire, Henri: 11, 12, 28, 36
 Grouvelle, Philippe-Antoine: 76, 78
 Guadet, Élie: 111, 115, 121, 122, 123, 140
 Guillaume, James: 113, 140, 141

 Hébert, Jacques-René: 10, 12
 Herberie, abate: 75
 Hilaire: 100
 Himonet, Jean: 64
 Hobbes, Thomas: 21
 Hoche: 63
 Huguet: 101
 Hugou de Bassville, Nicolas-Jean: 75
 Hus: 17

 Ichon: 139
 Isnard, Maximin: 28, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 123, 134, 138

 Jaillieu (Isère): 124
 Jaurès, Jean: 122, 129, 148, 149

 Joigny (Yonne): 67
 Joubert (general): 63
 Juana de Arco: 15

 Kellog, Louise-Phelps: 60
 Kohler: 48
 Kuscinski, Auguste: 101

 Laborde: 54
 Lacroix, Sigismond: 118
 Lacuée: 64
 Lafayette, marqués de: 10, 11, 34, 45, 64
 Lally-Tollendal: 44
 Lambert, Maurice: 46, 50
 Lameth, Charles de: 53, 54
 Lamourette, Antoine-Adrien: 109, 110, 111
 Lanthenas, François-Xavier: 78, 115, 141, 152
 Laquante, A.: 114
 La Révellière-Lépeaux, Louis-Marie: 12, 63, 74, 115
 Larivière: 139
 Lebarbier: 59
 Lebrun: 42
 Lecointe-Puyraveau: 138
 Le Coz, Claude: 106, 126, 139
 Lefetz, abate: 74
 Legendre: 41, 127
 Le Havre: 63
 Lejosne: 150
 Lemontey: 131
 Le Pelletier, Michel: 59
 Lequinio: 101
 Le Téo: 35
 Lévy-Schneider: 72
 Liancourt (Seine-et-Oise): 123
 Lille: 67
 Lot-et-Garonne: 48, 64

- Loustallot: 79
 Lutero, Martin: 10
 Luynes (Ardèche): 44
 Lyon: 38, 46, 63
- Mably, abate: 53
 Mahias, abate: 78
 Manuel, Pierre: 28, 31, 68, 77, 79,
 118, 120, 121, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 132
 Marat, Jean Paul: 59
 Maréchal, Sylvain: 79, 81, 82
 Maribon-Montaut: 42
 Mathieu: 126
 Mathieu, señora: 49
 Menou, Jacques-François: 53
 Merlin (de Douai): 111
 Michelet, Jules: 10, 11, 46
 Mirabeau, Honoré-Gabriel Rique-
 ti de: 26, 44, 60, 63, 77, 87, 88,
 89, 90, 112, 124, 130, 135, 149
 Moisés: 21
 Momoro: 152
 Monin, Henri: 87
 Monneron (de Nantes): 99
 Montélimar: 48
 Montesquieu, barón de: 18, 104
 Montmorency, Mathieu, (conde
 de): 26
 Mormant (Loiret): 77
 Moulins, Victor: 86
 Mounier, Jean Joseph: 45
 Moÿ, Charles-Alexandre de: 130,
 132, 133, 135, 136, 138, 139,
 140, 152
 Musset, Joseph-Mathurin: 42
- Naigeon, Jacques-André: 80, 81,
 82
 Nancy: 59, 68, 89
- Neufchatel (Seine-inférieure): 151
 Noyers (Yonne): 47
- Orosmade: 77
 Osiris: 77
 Ozanne, F.J.: 129
- Paine, Thomas: 29, 137
 Palissot, Charles: 119, 120
 Palloy: 38, 55
 Parent, François-Nicolas: 78
 Pastoret: 125
 Périgord: 36, 40
 Pétion: 118
 Pignan (Hérault): 124
 Plombières (Côte-d'Or): 144
 Poissy (Seine): 127
 Pontard, Pierre: 100
 Pontivy: 29, 45
 Poyet: 144, 145
 Pressac, Norbert: 36
 Pressensé, Edmond de: 10
Prieur: 85
 Proserpina: 77
 Prudhomme: 79
 Psique: 77
 Pujoux, Jean Baptiste: 67
- Quatremère: 141
 Quinet, Edgard: 10, 16
- Rabaut de Saint-Étienne: 27, 45,
 72, 76, 79
 Ramond, Louis: 102, 131, 139, 140
 Raynal, Abate: 20, 54
 Raynal, Philippe: 140
 Reichardt, Johan Friedrich: 114
 Rennes: 46, 47
 Robespierre, Maximilien: 10, 12,
 17, 53, 54, 74, 118, 120, 121,
 122, 123, 152, 153

- Robinet, Jean-François: 42, 56, 75,
87, 93, 119, 124, 125, 126, 127,
128, 129
- Roland, Jean-Marie: 115, 116, 117,
135, 151
- Romans (Isère): 143
- Romme, Gilbert: 27, 52, 53, 57,
78, 87
- Ronsin, Charles-Philippe: 66, 67
- Ruan: 30, 46, 102
- Rousseau, Jean-Jacques: 12, 18,
20, 21, 22, 23, 46, 53, 54, 61, 71,
72, 79, 86, 97, 126, 139
- Rouzet: 31
- Sacy (près Reims): 78
- Saint-Andéol (Ardèche): 46
- Saint-Brice (Yonne): 47
- Saint-Dizier: 24
- Saint-Gaudens (Vienne): 36
- Sainte-Pallaye (Yonne): 75
- Salagnon (Isère): 124
- Salzmann: 114
- Santhonax: 53
- Sauzay, Jules: 13
- Schiller, Fiedrich: 29
- Sciout, Ludovic: 13, 28, 150
- Sedaine: 67
- Senlis: 63
- Septmoncel (Jura): 57
- Siauve, Étienne-Marie: 66, 78, 117
- Sicard, abate: 13
- Siéyès, abate: 44
- Sillery, Madame de: 78
- Simoneau, Jacques-Guillaume: 62,
63, 141
- Spire: 67
- Suroy, Ch. de: 47
- Sydney: 61
- Talleyrand, Charles-Maurice: 90,
99, 112, 130
- Tallien, Jean-Lambert: 61
- Talma: 73
- Target, Guy-Jean-Baptiste: 26, 27,
45
- Tell, Guillaume: 66, 67, 149
- Thévenet, abate: 124
- Thiers, Adolphe: 9, 10
- Thouret: 91
- Thuriot: 150
- Tissot, Charles-Louis: 67
- Torné: 102, 108
- Tourneux, Maurice: 35, 75, 76, 84
- Troyes: 38
- Tulle: 63
- Valdés: 17
- Valence (Drôme): 124
- Vaudreuil (près Epernay): 124
- Vergniaud: 111, 138
- Vermanton (Yonne): 47
- Versailles: 33, 42, 52, 53
- Vic-le-Comte: 41
- Villemain d'Abancourt, François-
Jean: 67
- Villette, Charles de: 79
- Volney: 44
- Voltaire, François-Marie Arouet:
35, 60, 61, 63, 67, 71
- Wasselone (Bas-Rhin): 50
- Williams, David: 29
- Wycliff: 17

ÍNDICE

CUANDO LA OBRA DE MATHIEZ OCULTA... SU OBRA MAESTRA

ESTUDIO PRELIMINAR

1. Un historiador jacobino	XXV
1.1. Los años de juventud, «un temperamento provincial»	XXV
1.2. La querrela Mathiez-Aulard: el combate de Robespierre contra Danton	XXX
1.3. La Primera Guerra Mundial. Del patriotismo a la Revolución	XXXVI
1.4. Los años finales. El desencanto comunista y el ascenso a la Sorbona	XXXIX
2. Los orígenes de los cultos revolucionarios.....	XLIII
2.1. El contexto historiográfico de la obra y su primera recepción.....	XLIII
2.2. Análisis de la obra	LII
2.3. Un antepasado desconocido, un clásico olvidado: la actualidad de la obra de Mathiez.....	LIV
2.4. Notas a esta edición	LXIV
Bibliografía	LXVII

LOS ORÍGENES DE LOS CULTOS REVOLUCIONARIOS (1789-1792)

Advertencia	5
-------------------	---

PRIMERA PARTE. LA RELIGIÓN REVOLUCIONARIA

I.....	9
El punto de vista negativo en el estudio de los cultos revolucionarios	9

Los historiadores liberales.....	9
Los historiadores católicos.....	12
II.....	13
Características del hecho religioso. Definición de Dur-	
kheim.....	13
Otras características del hecho religioso.....	15
III.....	16
De la existencia de una religión revolucionaria.....	16
IV.....	17
El Credo común de los revolucionarios. Su origen en la	
filosofía del siglo XVIII.....	17
Oposición del ideal filosófico y del ideal cristiano.....	18
La concepción del Estado en los filósofos.....	19
La religión civil de Rousseau.....	20
V.....	23
La fe revolucionaria, sus primeras manifestaciones.....	23
El legislador, sacerdote de la felicidad social.....	24
La Declaración de Derechos.....	24
La nueva fe provoca inquietud en el clero.....	28
VI.....	28
Carácter religioso de la nueva fe.....	28
Origen espontáneo del juramento cívico.....	29
Continuidad de la fe revolucionaria.....	30
VII.....	33
El simbolismo revolucionario.....	33
La escarapela.....	33
Altares de la Patria.....	34
Árboles de la Libertad.....	36
Otros símbolos.....	38
VIII.....	39
El fanatismo revolucionario.....	39
IX.....	43
Las prácticas, las ceremonias.....	43
Las Federaciones.....	44
X.....	51
Fiestas cívicas.....	51
Fiestas conmemorativas. El 20 de junio.....	52

El 14 de julio	54
El 4 de agosto.....	56
Fiestas políticas.....	57
Las Fiestas de los benefactores y de los mártires de la Libertad. Exequias.....	58
Desilles.....	59
Mirabeau	60
Voltaire	60
La Guardia Suiza de Châteauevieux.....	61
Simoneau	62
Cerutti.....	63
Gouvion.....	64
Fiestas morales.....	64
XI.....	65
Las oraciones y los cantos patrióticos. La influencia del teatro.....	65
Conclusión.....	68

SEGUNDA PARTE. ¿CÓMO SE OPERA LA RUPTURA
ENTRE LA ANTIGUA Y LA NUEVA RELIGIÓN?

Capítulo primero. El movimiento anticlerical durante la Asamblea Constituyente	71
I.....	71
Los patriotas y la reforma del catolicismo.....	71
La Constitución civil.....	72
II.....	74
Los curas reformistas y la cuestión del matrimonio de los sacerdotes.....	74
La Feuille Villageoise	76
III.....	78
La campaña anticlerical.....	78
Anarcharis Cloots y la separación de la Iglesia y del Estado	79
Naigeon	80
Sylvain Maréchal y el Culto doméstico.....	81
El Magistrado-Sacerdote.....	82

Los panfletos anticlericales.....	83
El movimiento anticlerical inquieta a los Jacobinos.....	85
IV.....	85
La Religión de la Patria considerada como un complemento de la Constitución civil.....	85
Mirabeau y las fiestas nacionales.....	87
Talleyrand	90
Conclusión.....	90
Capítulo segundo. El movimiento anticlerical durante la Asamblea Legislativa.....	93
I.....	93
Octubre-diciembre de 1791	93
Godefroy	94
Un anónimo.....	96
André Chénier.....	96
II.....	97
Discusión sobre los sacerdotes en la Legislativa	97
El discurso de Isnard del 14 de noviembre.....	104
El proyecto de François de Neufchâteau.....	107
III.....	111
Los resultados. La propaganda cívica.....	111
Los folletos patrióticos	112
Las conferencias populares	113
Lanthenas y las sociedades populares	115
Los propagandistas de la Razón	117
IV.....	118
División entre los Jacobinos: Pierre Manuel y Robespierre.....	118
Robespierre y Guadet	121
V.....	123
Progreso de las ideas filosóficas.....	123
El Corpus Christi en París en 1792.....	124
VI.....	130
Los proyectos de fiestas cívicas durante la Legislativa... ..	130
De Moÿ	130
El informe de un francés (de Nantes) del 26 de abril de 1792.....	136

ÍNDICE	175
Nuevo debate sobre los refractarios	138
El Comité de Instrucción Pública y de Propaganda Cívica. Condorcet	140
Proyectos de fiestas cívicas provenientes de simples particulares	142
Proyecto de Gohier sobre el estado civil.....	145
El decreto del 20 de septiembre de 1792	147
VII.....	148
El 10 de agosto y la descristianización	148
La situación al final de la Legislativa	151
Conclusión.....	155
Bibliografía.....	157
Fuentes primarias.....	157
Fuentes secundarias	161
Índice onomástico.....	165

A estas objeciones contesto ahora
que la religión revolucionaria
no está tan extinguida como se le supone,
que los cultos revolucionarios
podrían renacer un día bajo nuevas formas,
y también respondo que el fracaso religioso
de la Revolución
no puede arrebatarle su carácter religioso.
La Reforma, antes de triunfar,
¿no fracasó también numerosas veces
con Valdés, Hus y Wyclif?



