



Universidad de Concepción  
Dirección de Postgrado  
Facultad de Humanidades y Arte -Programa de Magíster en Historia

**“LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY”:  
REPRESENTACIONES DEL PODER E IMAGINARIOS  
POLÍTICOS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA COMO UNA  
EXPRESIÓN DE HIEROFANÍA (1789-1791)**

Tesis para optar al grado de magíster en historia

Diego Arnoldo Hernández Mendoza  
CONCEPCIÓN-CHILE  
03 de abril de 2023

Profesor Guía: José Manuel Ventura Rojas  
Dpto. de Historia, Facultad de Humanidades y Arte  
Universidad de Concepción

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	1
RESUMEN .....	2
MARCO TEÓRICO O CONCEPTUAL.....	3
DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA.....	10
HIPÓTESIS DE TRABAJO.....	17
OBJETIVO PRINCIPAL .....	18
OBJETIVOS ESPECÍFICOS .....	18
METODOLOGÍA.....	18
CAPÍTULO 1: CONCEPCIONES POLÍTICAS EN UN MUNDO RELIGIOSO. LOS IMAGINARIOS POLÍTICOS DE “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” A PARTIR DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE .....	23
1.1 ¿Qué es la Revolución Francesa?.....	23
1.2 El significado político de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” a partir de la Asamblea Nacional Constituyente .....	31
1.2.1 La herencia y el cambio. El absolutismo y la nación en el Antiguo Régimen ....	34
1.2.2 Formación de la Asamblea Nacional Constituyente .....	46
1.2.3 “La Nación, la Ley y el Rey”. La institucionalización de las directrices de la Asamblea Nacional Constituyente.....	53
1.3 Cristianismo, masonería y Antigüedad clásica. El simbolismo revolucionario proveniente de un mundo religioso .....	71
1.3.1 La revolución y el cristianismo .....	74
1.3.2 Deísmo masónico y Revolución Francesa.....	84
1.3.3 La Antigüedad clásica en la Revolución Francesa .....	91
CAPÍTULO 2: REPRESENTACIONES DEL PODER. “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” EN LAS IMÁGENES DE LA REVOLUCIÓN .....	99
2.1 Los grabados y el pueblo de París en tiempos de revolución.....	99
2.2 Criterio de selección y organización de imágenes.....	105
2.3 Descripción de imágenes .....	107
2.3.1 Representaciones colectivas de “la Nación” .....	107
2.3.2 Representaciones femeninas vinculadas a “la Nación” .....	126
2.3.3 Representaciones de “el Rey”, la monarquía y la Asamblea Nacional .....	141
2.3.4 Representaciones de los enemigos de “la Nación” y de “la Patria” .....	156
2.3.5 El porvenir nacional .....	161

CAPÍTULO 3: EL MUNDO REVOLUCIONARIO SACRALIZADO. “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” COMO EXPRESIONES DE HIEROFANÍA .....	164
3.1 Transferencia de sacralidad y visualización de “hierofanías políticas” .....	164
3.2 El rol del mito en la revolución .....	176
3.3 El espacio sagrado y la naturaleza. La Revolución Francesa como “centro del mundo” .....	181
3.3.1 El “centro del mundo”, la comunicación con lo sobrenatural y el mito de origen .....	183
3.3.2 El cosmos político en peligro. Defenderse de las amenazas de los enemigos como un acto de creación .....	189
3.3.3 La naturaleza y los auspicios del Ser supremo .....	193
3.4 El tiempo sagrado. “Hacer presente” la Revolución Francesa .....	201
3.4.1 El retorno a los orígenes. La nostalgia por la Edad de Oro .....	203
3.4.2 La imitación de los arquetipos revolucionarios y la “trascendencia” .....	207
3.4.3 Tiempo lineal y progreso. La sacralización de los acontecimientos revolucionarios .....	211
CONCLUSIONES .....	220
ANEXOS O APÉNDICES .....	227
Anexo 1: Cronología de la Revolución Francesa (1789-1791) .....	228
Anexo 2: Imágenes alegóricas de la Revolución Francesa.....	230
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	299
ARCHIVOS Y FUENTES .....	300
BIBLIOGRAFÍA .....	300

## **AGRADECIMIENTOS**

Me gustaría agradecer, en primer lugar, a todos los profesores y profesoras del Departamento de Historia de la Universidad de Concepción, a quienes debo mi formación profesional desde pregrado. Por supuesto, destaco al profesor José Manuel Ventura Rojas, quien accedió a guiar la tesis que se presenta a continuación. Esta investigación no sería posible sin sus acertados y rigurosos consejos, críticas y comentarios, además de su paciencia y buena voluntad a la hora de complementar mis aciertos y corregir mis errores. Gracias a ello, he podido perfeccionarme más, no sólo sobre el periodo aquí tratado, sino que también en mi desarrollo profesional en general (aunque todavía queda mucho por aprender).

También, quisiera mencionar a los docentes encargados de dictar los cursos de especialización del Magister, ya que los enfoques allí trabajados (sumado a lo visto en las asignaturas obligatorias) me permitieron llegar a la elaboración de la problemática tratada. Es por eso, que expreso mi gratitud a la profesora Leslie Lagos Aburto, al profesor Sanyar Lagos Vigouroux, al profesor Diego Mundaca Machuca y al profesor David Oviedo Silva, quien, además de proporcionar varios de los conocimientos relacionados con la historia de las religiones y teoría de la historia, siempre ha tenido una buena disposición para ayudar dentro de su rol como director del Magister en Historia.

Por último, quisiera agradecer a toda mi familia por apoyarme siempre en la realización de mis metas, sobre todo en los momentos más difíciles. Ellos saben que mi dedicación a la historia no es simplemente un trabajo, es una pasión, es el anhelo de querer aprender sobre nuestro pasado como especie humana y de comprender los diversos fenómenos que lo componen. De todos los existentes (y de los pocos que conozco), la Revolución Francesa se ha apoderado de mi curiosidad, aquello desde que estaba en segundo año de la carrera de Licenciatura en Historia. Esa es la única razón que necesito para querer estudiarla, a pesar de ser un tema demasiado trabajado. No obstante, se requirió mucho más esfuerzo para poder problematizarla y, el solo hecho de haberlo logrado durante mi estancia en postgrado, me resulta suficiente para sentirme agradecido y feliz de realizar esta investigación.



## **RESUMEN**

La presente investigación corresponde a un estudio de las representaciones del poder político durante la primera etapa de la Revolución Francesa (1789-1791) como una expresión de hierofanía (manifestación de lo sagrado en una realidad profana). Partiendo de la afirmación realizada por Alexis de Tocqueville, acerca de que estamos frente a una revolución política que procedió a la manera de una revolución religiosa, pretendemos analizar cómo se consolidaron las representaciones iconográficas (especialmente los grabados que circularon en el periodo) y los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, ilustradas en las figuras alegóricas de “La Francia” y el “Gallo galo” (por ejemplo), de una manera hierofánica. Abordaremos a “la Nación” como un elemento central dentro de un nuevo “cosmos” político y “sagrado”, elaborado desde la Asamblea Nacional Constituyente, que toma aspectos del cristianismo, del deísmo masónico y de la estética de la Antigüedad clásica. Nuestro análisis pretende ser un aporte a la comprensión del fenómeno revolucionario y su intento de transformar la sociedad del Antiguo Régimen mediante una lógica religiosa, y el proceso simultáneo de “descristianización”. La naturaleza de nuestra propuesta nos permite tomar elementos teóricos y metodológicos de la historia de las religiones y de la antropología histórica respectivamente. Como fuentes principales emplearemos las imágenes y documentos disponibles en el French Revolution Digital Archive (FRDA) y en la Bibliothèque nationale de France (BnF).

## MARCO TEÓRICO O CONCEPTUAL

Nuestra investigación se enmarca en el enfoque denominado “antropología histórica”, abarcando tanto la historia política como la cultural y la historia de las religiones. Situamos nuestra perspectiva historiográfica como una herencia directa de la escuela de los *Annales* que, desde las innovaciones realizadas por historiadores como Marc Bloch con *Los reyes taumaturgos* y Georges Lefebvre en su libro *El gran pánico de 1789*, han sentado las bases para establecer el vínculo entre la historia y la antropología. La influencia de la sociología de Durkheim en Bloch se manifiesta en que éste emplease el término de “representaciones colectivas” en más de una ocasión<sup>1</sup>, concepto que, como se verá más adelante, fue rescatado por Roger Chartier como una respuesta a una forma de hacer historia que se situaba algo difusa (en cuanto a su definición): la historia de las mentalidades. Este tipo de historia habría sido la primera aproximación fuerte a lo que entendemos como antropología y sociología históricas, pues se preocupaba por los fenómenos colectivos, es decir, las actitudes, los valores, las ideas y temas ligados a la psicología de grandes grupos y su permanencia en el tiempo<sup>2</sup>. Aquí se encontraría el paso hacia lo que se denomina como el “giro antropológico” ocurrido en las décadas de 1970 y 1980 de la mano de la tercera generación de *Annales*. Aquello podría “describirse con mayor exactitud como un vuelco a la antropología cultural o ‘simbólica’”<sup>3</sup>, pues aquí entrarían también las nociones de “representación” e “imaginario” que más tarde analizaremos.

Esta perspectiva historiográfica permitió a los historiadores volver a interesarse por los temas políticos<sup>4</sup>, los cuales, habían sido relegados por *Annales*, ya que, en sus inicios, pretendían separarse de lo que se denominaba *histoire événementielle*<sup>5</sup>. Este “retorno” al tema político viene reestructurado en sus fundamentos, separándose de la simple sucesión cronológica de hechos “importantes”. Pretendemos situarnos dentro de aquella perspectiva y aportar al desarrollo de una concepción de la política que sea compatible con los tres tiempos

---

<sup>1</sup> Peter BURKE: *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 25.

<sup>2</sup> Vid., Jacques LE GOFF: “Las Mentalidades. Una historia ambigua”, en Pierre NORA y Jacques LE GOFF: *Hacer la historia III: Nuevos objetos*, Barcelona, Laia, 1978, pp. 81-98. Cabe señalar que Michel Vovelle se refiere a la ya mencionada obra de Lefebvre como “el acta fundacional de la historia de las mentalidades revolucionarias”. No obstante, no se puede señalar un solo “origen” historiográfico. Michel VOVELLE: *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1981, p. 86.

<sup>3</sup> Peter BURKE: *La revolución...* p. 81.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 87-89.

<sup>5</sup> Vid., Fernand BRAUDEL: *Las ambiciones de la historia*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 24-32.

de la historia de Braudel. Abogamos por una historia política que no es autónoma ni indiferente a los procesos sociales, económicos, culturales y religiosos, puesto que un eficaz estudio del ejercicio del poder no puede (ni debe) dejar de estar relacionado con esas fuerzas<sup>6</sup>.

El enfoque antropológico, se complementa con los elementos teóricos de la historia de las religiones que introduciremos a continuación. Nuestro principal concepto problematizador es el de “hierofanía”, trabajado desde el punto de vista teórico por Mircea Eliade, historiador y filósofo de las religiones<sup>7</sup>. No se trata de validar o negar algún dogma en particular, sino, más bien, entender su importancia en un contexto determinado, las motivaciones que llevan a la acción religiosa y los efectos que producen. Como señala Francisco Diez de Velasco: “la denominación historia de las religiones parece hoy por hoy la opción más adecuada, entendida en un sentido extenso, sin veleidades apropiatorias por parte de los especialistas de las disciplinas históricas y enmarcada en la óptica holística que propugnan, por ejemplo, la historia total o la *antropología* [la cursiva es mía]”<sup>8</sup>.

Conectado con la historia de las religiones, el “giro antropológico” también significó obtener una noción de “alteridad” por parte de los historiadores con respecto a su objeto de estudio (el pasado humano), debido a que “el objeto de la antropología es en primer lugar y esencialmente la idea que los demás se hacen de la relación de los unos con los otros: la primera alteridad (la de aquellos que estudia el antropólogo) comienza con el antropólogo mismo; esa alteridad no es necesariamente étnica o nacional, sino que puede ser social, profesional, residencial”<sup>9</sup>. Es verdad, a diferencia del antropólogo o el etnólogo, es evidente que el historiador accede a su objeto de estudio mediante documentos y no por medio de la observación directa en el trabajo de campo, pero esta diferencia tiene simplemente un carácter técnico, puesto que “ambas disciplinas están tratando fundamentalmente de hacer lo mismo: traducir un conjunto de ideas en términos de otro, al suyo propio, de manera que

---

<sup>6</sup> Jacques LE GOFF. “¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 176-178.

<sup>7</sup> Hablamos de “las religiones” en plural, ya que no es prudente asumir como “verdadera” una sola religión en particular. La religión y los hechos religiosos, así como sus significados y símbolos, han sido innumerables a lo largo de la historia humana, y todos deben ser comprendidos por la disciplina histórica desde una órbita epistemológica y científica.

<sup>8</sup> Francisco DIEZ DE VELASCO: *Introducción a la historia de las religiones*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 7.

<sup>9</sup> Marc AUGÉ: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 24-25.

aparezca inteligible, y ambas emplean medios similares para lograr este fin”<sup>10</sup>. De esta forma entramos al área de la *descripción* de los elementos dentro de la cultura del “otro” que estamos estudiando. Los enfoques antropológicos anteponen dicha descripción para luego llegar a la interpretación<sup>11</sup>.

Lo que queremos abordar son, en primer lugar, las **representaciones del poder**, por lo que debemos establecer un enlace entre estos dos términos. Carlo Ginzburg nos dice que la representación “lo es de la realidad representada, de modo que evoca su ausencia”, pero también “hace visible la realidad representada, y por ello sugiere su presencia”<sup>12</sup>. No obstante, la representación también puede ocurrir cuando un objeto está presente, el tema de la ausencia es importante pero no limita el alcance de una “representación”. Tenemos entonces la dicotomía entre “ausencia” y “presencia” dentro de un mismo concepto, un planteamiento que ya había advertido Roger Chartier en *El mundo como representación* (citado por el mismo Ginzburg), para quien “la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una ‘imagen’ capaz de volverlo a la memoria y de ‘pintarlo’ tal cual es”<sup>13</sup>. De esta manera, entendemos que la figura del rey (por ejemplo), que no era vista por la mayoría de sus súbditos de una forma directa, llegaba a la gente mediante estas imágenes y retratos que lo “representaban” y que, a la vez, transmitían un discurso de poder en su simbolismo y significación. Como señala el mismo autor: “La relación de representación se ve entonces alterada por la debilidad de la imaginación, que hace que se tome el señuelo por lo real, que considera los signos visibles

---

<sup>10</sup> Edward E. EVANS-PRITCHARD: *Ensayos de Antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1990, p. 59. La comprensión del “otro” es un problema fundamental que se encuentra presente tanto en la antropología como en la historia, diferenciándose en que los antropólogos se distinguen del “otro” vivo al cual observa y con el que convive, mientras que el historiador mantiene una distancia mucho más remota en el espacio y el tiempo, lo cual no impide que el observador influya en lo observado mediante sus criterios metodológicos (nos haremos cargo de ello en el apartado de la metodología).

<sup>11</sup> Como señala Paul Veyne: “aún más interesante que dar detalles sobre la locura en la religión griega o los bosques en la Edad Media, era hacer comprender cómo veían los de la época la locura o los bosques, puesto que no existe una forma única de verlos y cada época tiene la suya. La experiencia profesional ha demostrado que la *descripción* de esas visiones ofrecía al investigador un material rico y sutil, a la medida de sus deseos [la cursiva es mía]”. Paul VEYNE: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984, p. 27.

<sup>12</sup> Carlo GUINZBURG: “Representación. La palabra, la idea, la cosa”, en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Ediciones Península, Barcelona, 2018, p. 85. El autor toma este concepto de los rituales fúnebres de los soberanos franceses e ingleses, en donde un maniquí de cera (también podían ser de madera o cuero) “representaba” al rey difunto, lo cual se anclaba a la teoría jurídica del “doble cuerpo del rey”.

<sup>13</sup> Roger CHARTIER: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 57-58.

como índices seguros de una realidad que no lo es. Así encubierta, la representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso de la fuerza bruta”<sup>14</sup>.

Es en este punto en donde entramos en contacto más estrecho con el tema del poder, entendiendo este último, en términos simples, como la idea de mando y obediencia, lo que implica sistemas de jerarquías y de autoridad. El asunto se torna un poco más complejo cuando nos referimos a lo que Enrique Marí entiende por “dispositivo de poder”, que no es más que “una mera retórica o metafórica para poner de manifiesto que los tres elementos básicos que hacen que el poder funcione, a saber, la fuerza o violencia, el discurso del orden y el *imaginario social*, concurren como instancias distintas pero no independientes en su interior [...] porque están articuladas entre sí [la cursiva es mía]”<sup>15</sup>. El uso de la fuerza por parte del Estado moderno es una de las tantas manifestaciones del ejercicio del poder, sus consecuencias generan un fuerte impacto marcando al acontecimiento político; el discurso del orden se enmarca en el plano ideológico, teórico y jurídico de la política, por lo que también forma parte de aquella historia más tradicional y evenemencial. Por esta razón, las nociones acerca de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, que se evidencian en las representaciones político-culturales, deben ser abordadas en función de los imaginarios políticos imperantes, que les otorgan un significado y un sentido conforme a ciertos valores propios de la coyuntura revolucionaria que entran en conflicto con otros de más larga duración.

El dispositivo del poder, en los aspectos de fuerza y orden, exige que estos últimos se encuentren “insertos en montajes, prácticas extra-discursivas y soportes mitológicos que hablan a las pasiones y hacen que el poder marche, que los miembros de una sociedad dada enlacen y adecuen sus deseos al poder”. Es aquí donde entra en escena el concepto de **imaginario social** (al que nosotros apellidaremos “**político**” para ser más exactos en cuanto a lo que nos interesa estudiar), entendido como una “estructura simbólica de las sociedades y sus prácticas: como ceremonias, banderas, rituales, cánticos e himnos, distribución de espacios, reliquias, rangos y prestigios, etiquetas y otras de no menos variado tipo como

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 59. Aunque puede que esta situación se dé al revés, ya que la fuerza bruta también puede emplearse cuando falla el discurso que transmite una representación, aunque esto dependerá de cada caso en específico.

<sup>15</sup> Enrique MARÍ: “El poder y el imaginario social”, *La ciudad futura*, N° 11, pp. 72-73.

heráldicas, diplomas, tatuajes, marcas, apelación a los ancestros, tumbas, símbolos funerarios, manejo de ruidos y silencios”<sup>16</sup>.

Esta definición establecida por Marí se puede enlazar perfectamente con los planteamientos de Cornelius Castoriadis. Su obra más significativa y conocida es *La institución imaginaria de la sociedad*, en la cual fundamenta su postura con respecto al imaginario político. Al criticar el marxismo y las causalidades estructurales que determinarían la superestructura, Castoriadis llega a la conclusión de que este paradigma ya no es adecuado para explicar por qué sociedades con un desarrollo material similar han establecido sistemas de valores y creencias tan distintas y con diferentes significados. Su acercamiento al psicoanálisis lo llevó a profundizar en el concepto de “imaginario social” (político), que significa “creación incesante y esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello”<sup>17</sup>. Lo cual implica que “esta ‘realidad’ es construida, interpretada, leída por cada sujeto en un momento histórico social determinado”<sup>18</sup>. Esto también quiere decir que “las significaciones y valores que orientan la sociedad son una invención de los seres humanos. Tienen que ser puestas en relación con una capacidad de creación. Las significaciones sociales, por tanto, no son naturales ni (completamente) racionales”<sup>19</sup>. En efecto, lo importante es la comprensión de las significaciones de aquellos elementos visibles (entre ellos las representaciones) que son creados *ex nihilo* (“de la nada” o “desde la nada”). La función del imaginario “consiste en operar en el fondo común y universal de los símbolos, seleccionando los más eficaces y apropiados a las circunstancias de cada sociedad para que el poder circule y avance”<sup>20</sup>.

Lo “imaginario” no es sinónimo de “imaginación” (entendida como la facultad humana de representación mental o creación a nivel cognitivo), pero sí se relacionan, puesto que “la psique y la sociedad constituyen un binomio indisoluble. Ese binomio es generador de las instituciones donde la potencialidad de lo imaginario está representada en el hacer, la

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 72-73.

<sup>17</sup> Cornelius CASTORIADIS: *La institución imaginaria de la sociedad*, Ensayo Tusquets, Buenos Aires, 2010, p. 12.

<sup>18</sup> María Josefa ERREGUERENA: “El concepto de Imaginario Social” en *Anuario de investigación 2000 Vol.II*, Educación y Comunicación, México, 2001, pp. 22-23.

<sup>19</sup> Oliver FRESSARD: “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”, *Transversales*, 2 (2006), pp. 58-63.

<sup>20</sup> Enrique MARÍ: “El poder... pp. 72-73.

acción, la potencialidad de crear un nuevo proyecto de futuro donde la cotidianidad y la lucha por la vida real son fundamentales”<sup>21</sup>. El concepto de institución es elemental para entender la teoría de Castoriadis, puesto que es allí donde se establece la realidad de lo imaginario. De aquí surgen las contradicciones expuestas en una sociedad, que ya no se verían en función de una “lucha de clases”, en el sentido marxista, sino que más bien, desde un conflicto entre lo instituido y lo instituyente. “La creación constante es lo que puede explicar cómo frente a una sociedad instituida, a los tipos tradicionales de ser, existe una sociedad o imaginario instituyente, donde los sujetos crean ‘otro sujeto, otra cosa u otra idea’ que difiere de lo establecido. Así, toda sociedad crea su propio mundo donde se enfrentan lo instituido y lo instituyente”<sup>22</sup>.

Básicamente, los imaginarios políticos, que constituyen el conjunto formas e imágenes visualizadas en representaciones, cuyos significados obedecen a razones (más que a causas) en un contexto histórico determinado, son los que influyen en el cambio social al darse una lucha entre lo instituido y lo instituyente. Durante la Revolución Francesa, esta dialéctica se dio entre los elementos religiosos del Antiguo Régimen y los aspectos seculares emanados, de modo general, de la racionalidad propia de la Ilustración, de la idea e unidad nacional y de lo que más adelante se identificaría como el liberalismo político<sup>23</sup>. Sostenemos que la síntesis de este choque, vale decir, las representaciones de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, a pesar de ser, en esencia, seculares, se expresaron de una manera hierofánica, debido a las permanencias religiosas en las expresiones políticas de la época que, al mismo tiempo, se fueron resignificando.

---

<sup>21</sup> Esteban OLIVA: “El imaginario social: Reflexión con Cornelius Castoriadis”, *Educare*, Vol. 20, N°3 (2016), pp. 100-115.

<sup>22</sup> María Josefa ERREGUERENA: “El concepto de... p. 23. Este punto podría compararse a las “luchas de representación” planteadas por Roger Chartier al referirse al estudio de la sociedad del Antiguo régimen, “cuya postura [de las luchas de representación] es el ordenamiento, la alineación y, por tanto, la jerarquización de la estructura social en sí”. Aunque estas contradicciones establecidas por Chartier pueden resultar satisfactorias para el análisis de nuestro objeto de estudio, nos parece que la noción de imaginario político es más adecuada, ya que perfectamente puede abarcar al concepto de representación ya definido, especialmente si se trata de su vinculación con el poder. Roger CHARTIER: *El mundo...* p. 60.

<sup>23</sup> Helena ROSENBLATT: *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2020. Es recomendable el Capítulo 2: “La Revolución Francesa y los orígenes del liberalismo, 1789-1730”, en donde se plantea que, a pesar de que el concepto liberalismo fue empleado desde 1811 (aproximadamente), los elementos que en él se identifican corresponden a los principios de la revolución de 1789.

Eliade señala que el término de **hierofanía** “es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras”<sup>24</sup>. Eliade plantea una dicotomía entre lo sagrado y lo profano para entender la historia de las religiones, siendo fundamental la distinción como algo que se hace posible al identificar cómo se manifiesta lo sagrado en nuestro mundo profano.

Dicha concepción es complementaria con los planteamientos de Emile Durkheim y Rudolf Otto<sup>25</sup>, autores clásicos, y aún vigentes, en el abordaje científico de las religiones. Desde estos investigadores, se ha establecido que la separación entre lo “sagrado” y lo “profano” sólo se puede apreciar por la heterogeneidad que caracteriza la clasificación de las cosas dentro de ambos mundos. Las representaciones de lo sagrado también incitan a una “experiencia”, de allí su apelación a mitos y símbolos<sup>26</sup>. Por eso, la hierofanía implica una paradoja, puesto que los objetos del mundo profano pueden transformarse en algo sagrado sin dejar de el mismo objeto “profano”, materialmente, como tal. Pero esto va más allá de lo material, lo abstracto también puede situarse en esta categoría. Eliade menciona que, básicamente, cualquier cosa puede ser una hierofanía, lo cual es reafirmado por investigaciones más recientes, destacando algunos aspectos: “Expresiones imponentes de lo Sagrado se expresarían en lo sorprendente (el milagro), lo sublime (el arte), la convivencia festiva (los ritos). Pero con superior transparencia en la historia, en las grandes figuras de los renovadores religiosos”<sup>27</sup>. En este sentido, “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” pueden interpretarse de la misma forma. La hierofanía constituye, en definitiva, un tipo de representación en donde podemos encontrar imaginarios cargados de alegorías mitológicas y arquetípicas que apelan al establecimiento de un “orden social” a partir de la contraposición

---

<sup>24</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2018, pp. 14-15.

<sup>25</sup> Rudolf OTTO: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

<sup>26</sup> Emile DURKHEIM: *Formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México D.F, 2006, p. 77. Marcello MASSENZIO: “La historia de las religiones en la cultura moderna”, en Giovanni FILORAMO; Marcello MASSENZIO; Massimo RAVERI; Paolo SCARPI, *Crítica*, Barcelona, 2000, p. 371. Juan Pablo GUACANEME: “Orígenes y simbología de lo sagrado en el pensamiento de Rudolf Otto”, *Franciscanum*, Vol. LII, N° 153 (2010), pp. 275-308.

<sup>27</sup> Francisco GARCÍA BAZÁN: “La religión y lo sagrado”, en Francisco DIEZ DE VELASCO; Francisco GARCÍA BAZÁN (ed.): *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2012, p. 34.



entre lo sagrado y lo profano<sup>28</sup>. Las imágenes a las que hacemos referencia (grabados) nos permitirán determinar el sentido de estas representaciones e imaginarios, aquello para ver si corresponden (o no) a una hierofanía.

## DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA

La Revolución Francesa ha sido estudiada por varias perspectivas metodológicas, teóricas e incluso ideológicas, dando como resultado una producción historiográfica inmensa, cuya revisión completa constituiría una tarea imposible de realizar<sup>29</sup>. No obstante, esto también nos otorga una ventaja, ya que se han podido establecer enfoques bien delimitados en distintas escuelas e interpretaciones que aglutinan a un conjunto de autores en específico. Estas delimitaciones se comienzan a resquebrajar durante la segunda mitad del siglo XX, producto de la crisis de los grandes paradigmas y del surgimiento de la pluralidad epistemológica en la historia. Nos parece adecuado, dado el problema de la gran cantidad de obras, establecer un criterio de selección que abarque a los historiadores más “representativos” de las principales corrientes historiográficas identificadas a lo largo de dos siglos, desde los inicios de la revolución hasta la conmemoración de su bicentenario en 1989. Para ello nos serán de utilidad algunos libros-manuales que nos guíen en esta tarea y, de esta manera, observar cómo se ha trabajado, de forma general, nuestra problemática<sup>30</sup>. A medida que nos aproximamos a la década de 1990, se percibe con mayor intensidad un fenómeno de “fragmentación o desmigajamiento de la historia” no solo en enfoques, sino también en

---

<sup>28</sup> Jaime RUÍZ NOÉ: “El camino del héroe: entre lo sagrado y lo profano”, *Acta Sociológica*, N° 57 (2012), pp. 185-196.

<sup>29</sup> Hemos señalado las áreas de las que se ocupa la presente investigación que, para efectos de un análisis historiográfico ordenado, resulta cómodo separar e identificar nuevamente: política y religión (siendo la cultura el nexo implícito entre ambas esferas). Dichos aspectos se manifiestan en las nociones de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”; elementos que constituyen nuestro objeto de estudio. ¿Cómo la historiografía ha abordado los vínculos entre religión y política a la hora de analizar el ejercicio del poder durante el periodo que nos compete (1789-1791)? ¿Se ha hablado del fenómeno de la sacralización de la política en ese tiempo y, de ser así, qué lugar ocupan las tres ideas mencionadas? ¿Qué fuentes se han empleado para estudiar dicho problema? ¿Se ha usado el concepto de “hierofanía” para comprender las representaciones e imaginarios de aquel periodo? Estas son algunas de las preguntas fundamentales que intentaremos responder a continuación.

<sup>30</sup> Destacamos el capítulo II del texto de Eberhard SCHMITT: *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1980, pp. 13-41; la segunda parte del texto de Michel VOVELLE: *Introducción a la historia...*, pp. 81-107, dedicada a la historiografía, así como también su capítulo “Sobre la historiografía de la revolución francesa” en VILLAVERDE, María José (comp.), *Alcance y legado de la Revolución Francesa*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1989, pp. 1-14; además del segundo capítulo del texto de George RUDÉ: *La Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989, pp. 31-46. Para una revisión historiográfica posterior al bicentenario es recomendable el artículo de Keith Michael BAKER: “El concepto de cultura política en la reciente historiografía de la Revolución Francesa”, *Ayer*, 62, 2 (2006), pp. 89-110.

posturas eclécticas, lo cual hace más compleja la delimitación de paradigmas interpretativos. Situaremos a ese conjunto de obras en un apartado que denominaremos “post-revisionismo”<sup>31</sup>. Nos concentraremos en abordar una bibliografía especializada, que, además, se ha adentrado con mayor profundidad en el uso de las imágenes como fuentes principales. Cabe resaltar que a continuación realizaremos un ejercicio de síntesis, más adelante, durante la investigación, profundizaremos con mayor detalle en las obras aquí mencionadas.

Varios historiadores han dado cuenta, ya desde el siglo XIX, del carácter “religioso” de la Revolución Francesa, reconocida como un fenómeno esencialmente político. Jules Michelet hablaba de una nueva fe revolucionaria inconciliable con el cristianismo<sup>32</sup>. Alexis de Tocqueville mencionaba dos ideas fundamentales que se complementan con la perspectiva de Michelet. Decía que la irreligión (anticristiana) caracterizó a la revolución, pero al mismo tiempo señalaba que: “La Revolución Francesa es pues una revolución política que ha procedido a la manera, y en cierto modo ha tomado el aspecto, de una revolución religiosa [...] no sólo se extiende, como ellas, a lo lejos, sino que, también como ellas, penetra en los pueblos por la predicación y la propaganda”<sup>33</sup>. Dichos aspectos del fenómeno revolucionario fueron abordados en mayor profundidad por Albert Mathiez en *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, donde se refiere justamente a la idea de una “religión revolucionaria”, un tipo de “religión civil” que se dio a finales del siglo XVIII y cuyos principios generales dieron nacimiento a cultos más elaborados que entraron en contradicción con la religión cristiana católica, como, por ejemplo, el Culto al Ser Supremo levantado por Robespierre (un análisis que supera los límites de nuestro estudio)<sup>34</sup>. Pero, a pesar de todo lo dicho, la mayoría de los “clásicos” de la historiografía han descuidado este problema o lo han limitado a una simple mención; incluso ha escapado a la crítica revisionista de la segunda mitad del siglo XX (centrada principalmente en aspectos socioeconómicos).

---

<sup>31</sup> Periodización historiográfica que da cuenta tanto de las obras escritas al margen de las polémicas que rodean al revisionismo, vale decir, en paralelo al desarrollo de esta actitud epistemológica, como de las investigaciones desarrolladas de forma posterior a este debate. Para profundizar en el debate revisionista es recomendable el capítulo cuatro del texto de Eric HOBBSBAWM: *Los ecos de la Marsellesa*, Crítica, Barcelona, 1992.

<sup>32</sup> Así se evidencia en su referencia al sacerdote revolucionario Claude Fauchet: “Su ciega claridad le arrastraba a defender ideas hostiles entre sí, dogmas contradictorios. Unía en su mismo amor ambos Evangelios [el cristiano y el revolucionario], sin notar la diferencia de los principios”. Jules MICHELET: *Historia de la Revolución Francesa. Tomo I*, Biblioteca Popular, España, 1898, p. 210.

<sup>33</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 2018, p. 55.

<sup>34</sup> Albert MATHIEZ: *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, pp. 7-68. Además, destacamos en esta obra los aportes de Émile Durkheim dentro del plano teórico de la investigación desarrollada por Mathiez.

Influenciado por algunas conclusiones de la actitud revisionista (y viceversa)<sup>35</sup>, surgió a partir del final de la Segunda Guerra Mundial una postura histórica que buscaba explicar el fenómeno de los totalitarismos (tanto de izquierda como de derecha) que habían emergido durante la década de 1920 y que marcaron el desarrollo de la historia europea que condujo a la guerra. Esta preocupación llevó a que algunos autores emplearan el concepto de “religión política” para entender la problemática<sup>36</sup>. Varias investigaciones señalaron a la Revolución Francesa como la “culpable” de haber engendrado el germen de lo que el historiador Yaakov Talmón denominó “democracia totalitaria”, cuyas características eran esencialmente políticas y religiosas. Hablaba de una “religión secular” y racional que ponía a la “nación” en el centro, presentando al “mesianismo político moderno” como su principal sello de fábrica. Aquello era revolucionario debido a la continuidad que implicaba, culminando con las experiencias totalitarias del siglo XX. Talmón señala que la gran diferencia con las religiones tradicionales (como el cristianismo católico y protestante) radicaba en haber reemplazado a Dios por la autoridad de la razón humana como la única garantía del progreso hacia un “paraíso terrenal”, sin negar, a su vez, la influencia del milenarismo y de las tendencias escatológicas, además de rescatar el legado del mundo antiguo en concepciones como la idea de “virtud”. Dichas apreciaciones resultan enriquecedoras para nuestro problema, pero son bastante limitadas ya que se centran en la etapa jacobina de la revolución, transformando el análisis de esta experiencia en un juicio político, ¿es la revolución el origen de todas las catástrofes del siglo XX? Sería poco riguroso reducirla a eso. Sea como fuere, se descuida bastante el periodo de 1789 a 1791 y no se profundiza en la importancia de la Asamblea Nacional, además de no hacerse cargo de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, algo propio de las hierofanías que componen una religión, concepto que tampoco se emplea<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Vid., François FURET: *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Madrid, 1980. Furet menciona que “los militantes revolucionarios identifican, pues, su vida privada con su vida pública y con la defensa de sus ideas: lógica formidable que reconstituye, bajo una forma laicizada, la inversión psicológica de las creencias religiosas”. Postura que se complementa con la posición de la “democracia totalitaria” que se verá a continuación. *Ibid.*, p. 40.

<sup>36</sup> Vid., Zira BOX: “Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, 62 (2006), pp. 195-230.

<sup>37</sup> Yaakov TALMÓN: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956, pp. 1-13. Para profundizar en las relaciones entre la postura de Talmón con la de Furet, recomendamos los artículos de José SAZBON: “La Revolución Francesa y los avatares de la modernidad”, *Boletín de Historia Social Europea*, Núm. 2 (1990), pp. 34-92; además de Alan ARIAS MARÍN; Ma Teresa CALDERÓN: “La revolución de la democracia”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 36, 144 (1991), pp. 155-167.

Las investigaciones realizadas, dentro de lo que hemos denominado post-revisionismo, han aportado a una concepción más acabada con respecto a los puntos destacados anteriormente. El revisionismo terminó con la hegemonía de la interpretación marxista y jacobina, lugar que fue ocupado por el giro cultural, el cual, según Ezequiel Sirlin, contribuyó a “des-estalinizar” la revolución<sup>38</sup>. Desde este punto de vista, la obra de Jean Starobinski es una de las que mejor se aproxima a lo que intentamos realizar. El autor hace énfasis en las obras de arte en vísperas de 1789, destacando en su análisis las interpretaciones espirituales y religiosas que pueden hacerse de ellas en relación con su contexto histórico. Sin embargo, el tema de la religión, de lo sagrado y lo profano, no se profundiza<sup>39</sup>.

Desde *Annales*, así como con planteamientos marxistas, Michel Vovelle se destacó en el ámbito de la historia de las mentalidades, empleando distintos tipos de fuentes, incluyendo iconográficas, con las cuales también ha profundizado en el tema religioso, desde la “laicización” de la sociedad hasta el problema de la “descristianización”, abordando cómo ésta fue percibida por los grupos populares y cómo se produjeron los cultos revolucionarios<sup>40</sup>. También, durante esta misma época (década de 1970), Mona Ozouf, en su obra sobre las fiestas revolucionarias, concluye que existió una “transferencia de la sacralidad”, una síntesis entre los elementos religiosos tradicionales del Antiguo Régimen con las nuevas festividades patrióticas, destacando la importancia de la “unidad” que se percibía en torno a esos ideales. No obstante, todo tiene sus matices y la situación de este peculiar sincretismo cambió

---

<sup>38</sup> Ezequiel SIRLIN: “El hilo del Terror. Quitando el halo estalinista a la Revolución Francesa”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. 34 (2012), pp. 343-353. Aquello se fundamenta en el texto de David ANDRESS: *El Terror. Los años de la guillotina*, Buenos Aires, Edhasa, 2011, obra citada por el autor.

<sup>39</sup> Al referirse al arte de la época señala: “Metáforas simples, antítesis sin edad cargadas de valor religioso desde hace siglos, pero a las cuales la época parece prestarse con una predilección apasionada”; a lo que más adelante añade: “La Revolución francesa ha actuado, en relación a este mundo, precisamente del mismo modo como las revoluciones religiosas operan ante otra revolución. Ha considerado al ciudadano de una manera abstracta, al margen de todas las sociedades concretas, del mismo modo que las religiones consideran al hombre en general independientemente del país y del tiempo”. No plantea nada diferente a las observaciones de Michelet o Tocqueville (a quienes cita), pero se destaca el uso de fuentes iconográficas en su análisis. Jean STAROBINSKI: *1789, los emblemas de la razón*, Taurus, Madrid, 1988, pp. 27 y 32.

<sup>40</sup> Michel VOVELLE: *La mentalidad revolucionaria*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 183-204. El tema religioso se toma de una manera más específica en *The Revolution against the Church. From Reason to the Supreme Being*, Ohio State University Press, Columbus, 1991. Y, para ver desde el punto de vista teórico y metodológico, cómo este autor trabaja con imágenes, se recomienda su obra *Imagens e Imaginário na História. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, Ática, Sao Paulo, 1997.

conforme avanzó la revolución<sup>41</sup>. Dicho planteamiento en torno a las festividades profundiza, desde la historia cultural, los aspectos que ya habían sido advertidos por Mathiez.

A estas investigaciones le siguieron las obras de Roger Chartier y Robert Darnton, historiadores ligados a la tercera generación de *Annales*, focalizados en los orígenes de la revolución a partir del abordaje de la cultura (especialmente escrita) del Antiguo Régimen, volviendo, de esta forma, a reflexionar en torno a la “descristianización” (de la sociedad) y la “desacralización” (de la monarquía) a partir de fuentes escritas: los libros que circulaban en aquella época<sup>42</sup>. Aunque, para el caso de Darnton, se debe destacar su obra (un poco más tardía) *El diablo en el agua bendita o el arte de la calumnia de Luis XIV a Napoleón*, debido al empleo de fuentes iconográficas relacionadas con las caricaturas políticas peyorativas del siglo XVIII<sup>43</sup>. El historiador Dale Van Kley también fue más allá de los aspectos coyunturales, situando los orígenes del fenómeno en las Guerras de Religión, acentuando su impacto sobre la política del Antiguo Régimen, validando la tesis de la “desacralización” de la monarquía y de la contradicción entre la religión católica con el fervor revolucionario<sup>44</sup>.

Cabe señalar que, en el apartado de la desacralización de la monarquía en la obra *France and the age of Revolution*, William Doyle cuestiona los planteamientos de Chartier, Darnton y Van Kley acerca de que la caída del Antiguo Régimen databa de hace bastante tiempo atrás (por lo que vuelve su atención al acontecimiento) y, aunque no lo menciona, se puede inferir de su explicación, que la nación ocupó un rol preponderante dentro de la esfera de la “sacralidad”. Lo “sagrado”, para él, tenía tintes políticos no irreconciliables con la energía de la revolución<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Mona OZOUF: *La fiesta revolucionaria, 1789-1799*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020, Capítulo X.

<sup>42</sup> Roger CHARTIER: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 2003. Robert DARNTON: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010; también *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000; y *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

<sup>43</sup> Robert DARNTON: *El diablo en el agua bendita o el arte de la calumnia de Luis XIV a Napoleón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014. En torno a las caricaturas también se destaca la historiadora Annie DUPRAT: “Iconologie Historique de la Caricature Politique en France (Du XVI au XX Siècle)”, *Hermès*, 29 (2001), pp. 25-32; no obstante, ella no se ha centrado en las temáticas religiosas.

<sup>44</sup> Dale VAN KLEY: *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, London, 1996.

<sup>45</sup> William DOYLE: *France and the age of Revolution. Regimes Old and New from Louis XIV to Napoleon Bonaparte*, I.B. Tauris, London, 2013, Chapter 7.

Aunque los estudios culturales han predominado, los aspectos políticos se han visto enriquecidos por estas investigaciones. Timothy Tackett trabajó las creencias y actitudes religiosas de la Asamblea Nacional en *Becoming a Revolutionary*, concluyendo que existe una gran variedad de posturas religiosas entre sus miembros, destacándose el catolicismo, el protestantismo, el jansenismo y el deísmo masónico, aunque es difícil establecer el predominio de una fe en particular dado que imperaba el uso del lenguaje político en las sesiones y de que, a pesar de las creencias compartidas por ciertos grupos dentro de la asamblea, la religión era vivida de formas muy diferentes dependiendo de cada individuo. Aunque se destaca el sentimiento anticlerical como un punto compartido por gran parte de los diputados<sup>46</sup>. No obstante, la obra de Tackett nos demuestra que existe un trasfondo cultural-religioso bastante arraigado en la asamblea que influyó en sus concepciones políticas<sup>47</sup>. De esta forma, queda bastante claro que los aspectos relacionados con la Nación y la Ley (además del Rey) estaban dotados de un tinte religioso<sup>48</sup>.

Más recientemente, el filósofo Lucien Jaume en su obra *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, aborda el lugar de la religión en la dinámica de la Revolución Francesa a partir del concepto de “regeneración”. Mediante el análisis minucioso de los discursos de la época, haciendo énfasis en la retórica, el autor examina cómo la política de la revolución empleaba el lenguaje de la religión. Dentro de su análisis también se incluye el debate en torno a la Constitución Civil del Clero, a partir de lo cual, finalmente, se concluye que hubo una especie de “*religion de la religion de la Révolution*” (“una religión de la religión de la Revolución”)<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Entiéndase este anticlericalismo como una crítica a la jerarquía de la iglesia católica y a los privilegios del primer estado. De ninguna manera es un ataque contra los aspectos sagrados de la religión cristiana en general.

<sup>47</sup> Timothy TACKETT: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 68-76.

<sup>48</sup> Dicha concepción se ve reflejada en el análisis más exhaustivo que realiza Julio ALVEAR TÉLLEZ: “La crítica conservadora al discurso de los derechos humanos de la “Declaración” francesa de 1789”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, XLV (2015), pp. 341-371, en donde menciona que: “El Estado emergente se hará cargo de que el nuevo orden político gire en torno a estos derechos, bajo la presencia del Ser Supremo, denominación deísta-masónica que reemplaza a Jesucristo, a Quien estaba consagrada la monarquía francesa, y a Quien hasta el momento veneraba el pueblo francés. Los revolucionarios se arrogan una especie de papel sacerdotal laico mediante el cual pretenden ilustrar los nuevos dogmas políticos de la Modernidad como si fueran la nueva encarnación de lo sagrado”.

<sup>49</sup> Olivia LEBOYER: “Le religieux et le politique dans la Révolution française” (Reseña), *Historia Constitucional*, núm. 16 (2015), pp. 443-445.

Lo simbólico, las representaciones e imaginarios se vinculan con un aspecto antropológico y cultural. Así lo trabaja Maurice Agulhon, centrándose en los espacios de sociabilidad y en las representaciones femeninas a partir de los ideales de la Revolución Francesa, de un modo más específico, de la época de la primera república en adelante. Se destaca su obra *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*, donde trata las vinculaciones de lo simbólico durante toda la Edad Contemporánea en Francia, por lo que esta proyección en la larga duración no aporta demasiado a nuestro trabajo. Sin embargo, los análisis de los símbolos se vinculan directamente con los temas religiosos de los cultos revolucionarios, las manifestaciones más emblemáticas y culminantes del trasfondo que buscamos abordar. Sus trabajos, junto con los de Lynn Hunt<sup>50</sup>, se han destacado por rescatar los grabados de la época, viendo cómo las imágenes impuestas por las élites de la revolución (como “Marianne” y el “Hércules”) tuvieron su eco en el mundo popular mediante el arte gráfico<sup>51</sup>.

Anclado a este último punto, es pertinente destacar al historiador alemán Rolf Reichardt, quien no sólo se ha preocupado por darle preponderancia a las provincias, sino que también, ha vinculado el desarrollo de los grabados con la política y la religión. El autor destaca la emergencia de una nueva generación de grabadores en la capital, en donde la comercialización de estas obras de arte tuvo bastante éxito, desplazando en contenidos y ventas a los más característicos del Antiguo Régimen. El análisis que se realiza de los grabados es esencialmente político, la religión solo se involucra en cuanto a la lucha que tuvo la revolución contra la iglesia, por lo que no se encuentra ninguna alusión a una política sacralizada evidenciada en las imágenes<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Maurice AGULHON: *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*, Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016. Lynn HUNT: “Hercules and the Radical Image in the French Revolution, *Representations*, 2 (1983), pp. 95-117; *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, University of California Press, California, 2004; *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992; y la obra editada por esta misma autora *Eroticism and the Body Politic*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

<sup>51</sup> Se destaca un artículo en donde se realiza una síntesis de las obras más importantes de la historiografía que han usado los grabados de la época como fuentes: Jeremy POPKIN: “Pictures in a Revolution: Recent Publications on Graphic Art in France, 1789-1799”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 24, No. 2 (1990-1991), pp. 251-259.

<sup>52</sup> Rolf REICHARDT: *La Revolución Francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2002. Se destaca también, junto al historiador Hans-Jürgen LIISEBRINK, su estudio sobre el impacto de la Toma de la Bastilla mediante el uso de imágenes en *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Duke University Press, Durham and London, 1997. Aunque la obra más enriquecedora y que más se acerca a nuestro problema es la realizada junto al historiador Hubertus KOHLE:

Básicamente, podemos distinguir toda una fragmentación de posturas historiográficas en donde se cruzan concordancias y divergencias en diferentes temas relacionados con la religión (empleando distintas fuentes). Sin embargo, parece haber unanimidad a la hora de caracterizar el “espíritu” (o la “energía”) de la Revolución Francesa como si se tratase de una religión. Ahora bien, esta “religión”, para algunos historiadores, entraría en una contradicción irreconciliable con el cristianismo, mientras que, para otros, existiría una conciliación, no exenta de polémicas, entre la tradición del Antiguo Régimen con el fervor de la revolución, lo cual habría ido mutando en el tiempo. Esta última apreciación nos parece más adecuada, ya que se hace cargo, de una manera más completa, de las continuidades y discontinuidades propias de fenómenos tan complejos y, en apariencia, rupturistas como el que aquí estamos estudiando. Tomemos el problema como debe ser; si hay consenso en que la Revolución Francesa (como revolución política) procedió a la manera de una revolución religiosa, entonces analicémosla como si se tratase de un fenómeno religioso que, como los demás, se nutre de sus antecesores y, al mismo tiempo, se desentiende de ellos y los ataca de ser necesario. Para los historiadores de las religiones, todas tienen un piso en común, el cual está compuesto por ciertas características: buscan establecer un orden social, dicho orden se vislumbra mediante la distinción entre lo sagrado y lo profano (heterogeneidad), apelan a elementos mitológicos y arquetípicos e implementan un sistema de creencias con prácticas rituales. El concepto de hierofanía nos permitirá estudiar todo eso y en ello reside nuestro modesto aporte al conocimiento.

## **HIPÓTESIS DE TRABAJO**

Las representaciones del poder y los imaginarios políticos que daban a conocer las ideas de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, en las figuras alegóricas y arquetípicas evidenciadas en los grabados de la época, durante la primera etapa de la Revolución francesa en París (1789-1791), constituirían expresiones hierofánicas. Esto daría cuenta de un proceso de “sacralización” de “la Nación”, llevado a cabo desde la Asamblea Nacional Constituyente, como parte de la política de “regeneración” de Francia. Las representaciones del poder pondrían a “la Nación” en el centro de un nuevo “cosmos” político sacralizado (en el espacio

---

*Visualizing the Revolution. Politics and the Pictorial Arts in Late Eighteenth-century France*, Reaktion Books, London, 2008.



y el tiempo) que se habría nutrido de elementos de la tradición cristiana, del deísmo masónico y de la estética del mundo grecorromano. Estas hierofanías constituirían un imaginario político “instituyente” encarnado en el poder legislativo del Estado (Asamblea Nacional Constituyente), entrando en tensión con el poder ejecutivo de la monarquía absoluta, cuya tradición (“instituida”) pasaría a representar una realidad “profana”, produciéndose, de esta forma, una transferencia de sacralidad hacia las ideas que darían forma a la modernidad política.

### **OBJETIVO PRINCIPAL**

Analizar las representaciones del poder e imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” en las imágenes (grabados de la época) surgidas durante la Revolución Francesa (en París) como una expresión de hierofanía entre 1789 y 1791.

### **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Definir los imaginarios de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” entre 1789 y 1791, desde el punto de vista político, a partir de la documentación y de la bibliografía especializada.
- Identificar la influencia de la religión cristiana, de la masonería y de la Antigüedad clásica en el ambiente político-cultural de París entre 1789 y 1791.
- Describir las imágenes del periodo seleccionado que representaban las ideas de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”.
- Analizar los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” entre 1789 y 1791 como una expresión de hierofanía.

### **METODOLOGÍA**

Las fuentes principales que seleccionamos constituyen “imágenes” que deben ser tratadas desde un punto de vista antropológico, en relación con nuestro enfoque y marco conceptual. Hans Belting menciona que “los hombres y las mujeres aíslan dentro de su actividad visual, que establece los lineamientos de la vida, aquella unidad simbólica a la que llamamos *imagen*”. Dicha “*imagen* es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva”. El ser humano

transforma lo que observa y lo convierte o entiende como una imagen y, debido a aquello, “si se considera seriamente el concepto de imagen, únicamente puede tratarse de un concepto antropológico”<sup>53</sup>. En este punto se puede realizar el vínculo entre la antropología histórica y la historia política con la historia de lo imaginario y de las representaciones, siendo estas últimas nociones adecuadas para explicar las vertientes culturales y religiosas que nos interesan. En este sentido, la historia de las imágenes debe abordar también lo que David Freedberg denomina como “respuesta”, que se refiere a “las manifestaciones de la relación que se establece entre la imagen y el espectador”; entiéndase por esto el “imaginario político” que se alimenta de las “representaciones” expuestas en las imágenes (y viceversa), de esta manera se consideran “respuestas activas y exteriorizadas de los espectadores así como las creencias (en la medida en que puedan constatarse) que los mueven a acciones o conductas concretas. Pero esta visión de la respuesta está basada en la eficacia y efectividad de las imágenes (sea real o imputada)”<sup>54</sup>. Ya habiendo señalado esto, podemos decir que nuestra investigación se dividirá en tres partes:

1) La definición de las ideas de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” dentro del lenguaje político de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Aquí es importante situarnos en el momento histórico concreto para interiorizarnos en su vocabulario y en el significado político que adquieren las partes que componen nuestro objeto de estudio (contextualización). Aquello se realizará consultando los *Archives Parlementaires* disponibles en la página web del French Revolution Digital Archive (FRDA)<sup>55</sup>. Examinaremos momentos específicos en los que, las ideas de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, sean el centro de atención de los debates, lo cual se puede deducir de los acontecimientos emblemáticos abordados por la historiografía<sup>56</sup>. Anclado a este primer objetivo, también debemos situarnos desde los procesos de larga duración, identificando el peso de la tradición cultural y religiosa que ha prevalecido (con sus matices) en el tiempo. Nos referimos, fundamentalmente, a la importancia del cristianismo y a sus aportes dentro del universo simbólico establecido en la cultura de la época. Igualmente, no podemos

---

<sup>53</sup> Hans BELTING: *Antropología de la imagen*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 14.

<sup>54</sup> David FREEDBERG: *El poder de las imágenes*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 14.

<sup>55</sup> <<https://sul-philologic.stanford.edu/philologic/archpar/>>.

<sup>56</sup> Para ello será necesario establecer una cronología de acontecimientos políticos y, a partir de allí, abordar aquellos en los que se destaquen debates en torno a los tres elementos que componen nuestro objeto de estudio. Dicho criterio también ayudará al análisis de las imágenes.

descuidar los elementos del deísmo masónico y la estética de la Antigüedad clásica en París (ciudad en donde se situó la Asamblea a partir de octubre de 1789 y de donde provienen los grabados que analizaremos más adelante), cuya influencia en los símbolos que caracterizaron las representaciones políticas del periodo ya ha sido advertida por la historiografía. Aquello debe verse, a partir de un ejercicio de síntesis, con la bibliografía más especializada en el tema, la que, a su vez, nos otorgará información de cómo y dónde confluían estos elementos simbólicos con mayor fuerza, lo cual nos permitirá establecer los vínculos sociopolíticos de los autores de los grabados que debemos analizar y su relación con la Asamblea Nacional Constituyente.

2) La descripción de las imágenes que representan a nuestro objeto de estudio. En este punto debemos centrarnos en las principales fuentes de nuestra investigación: los grabados de la época. El material está disponible en otra sección del FRDA<sup>57</sup>, donde emplearemos los filtros de la página para poder acceder a lo que nos interesa. El criterio de selección de grabados quedará establecido en función de las ideas de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” como ejes temáticos de las imágenes, además del periodo espaciotemporal ya establecido (París entre 1789 y 1791) y de los acontecimientos que motivaron la creación de los grabados<sup>58</sup>. A partir de dichas fuentes, emplearemos los tres niveles del método sistematizado de análisis desarrollado por el historiador del arte Erwin Panofsky. Nos

---

<sup>57</sup> <<https://exhibits.stanford.edu/frenchrevolution>>.

<sup>58</sup> De aquí surge una pregunta: ¿qué tan representativo puede ser este archivo digital? El uso del FRDA se debe, en primer lugar, a la imposibilidad de visitar los archivos de manera física, de allí la dificultad de realizar esta investigación desde Chile. Sin embargo, el archivo se ideó con la finalidad de acercar el material a investigadores de todo el mundo, recogiendo un cúmulo de fuentes iconográficas que fueron recolectadas con motivo de la conmemoración del bicentenario de la revolución en 1989, por lo que, como se establece en las bases del proyecto, la selección pretende mostrar cómo los franceses se representaban a sí mismos y a la revolución. Este fue el objetivo por el que académicos y estudiantes trabajaron en la elaboración del archivo. <<https://exhibits.stanford.edu/frenchrevolution/about/about-the-project>>.

referimos a los aspectos pre-iconográficos, iconográficos<sup>59</sup> e iconológicos de los grabados<sup>60</sup>.

3) Por último, el análisis de los imaginarios políticos (de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”) como una expresión de hierofanía. Sostenemos que el significado intrínseco de las imágenes posee un carácter religioso y, para verificar aquello, optaremos por combinar la “iconología” con la “descripción densa” que trabaja Clifford Geertz, una perspectiva antropológica centrada en el análisis de las “significaciones” que componen lo que entendemos como “cultura”<sup>61</sup>. En este tercer apartado también confluirán, de una manera más específica, las teorías de Castoriadis y de Eliade, planteamientos que se adecuan a la lectura de los símbolos revolucionarios, las alegorías y arquetipos que reflejan los valores de la presunta “religión revolucionaria”. La dicotomía entre lo sagrado y lo profano de la que nos habla Eliade generó símbolos, representaciones e imaginarios, siendo estos últimos los que se mueven en la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente de Castoriadis. Dichas

---

<sup>59</sup> Para el nivel pre-iconográfico se señala, en primer lugar, al “contenido temático natural o primario, subdividido en Fático y Expresivo”, aquello concibe “la identificación de *formas* puras [...], representaciones de objetos naturales, tales como seres humanos, animales, plantas, casas, instrumentos, etc.; identificando sus relaciones mutuas como *hechos*; y percibiendo tales cualidades expresivas como el carácter doloroso de un gesto o una actitud, o la atmósfera hogareña y pacífica de un interior”. Ya en el aspecto iconográfico propiamente tal, tenemos lo que Panofsky denomina como “contenido secundario o convencional”, que se encarga de las relaciones de “los *motivos* artísticos y las combinaciones de *motivos* artísticos (*composiciones*) con *temas o conceptos*. Los *motivos*, reconocidos, así, como portadores de un significado *secundario o convencional* pueden ser llamados *imágenes* y las combinaciones de imágenes son lo que los antiguos teóricos del arte llamaron ‘*invenzioni*’; nosotros estamos acostumbrados a llamarlos historias y alegorías”. Estos “*motivos*” se refieren a la identificación de la escena que se presenta en la obra, lo cual se ancla a la intencionalidad del artista. Erwin PANOFSKY: *Estudios sobre iconología*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 15-16. También, para ver un análisis crítico del método se recomienda la obra de Peter BURKE: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 43-57; además del artículo de Daniel MONTERO RODRÍGUEZ: “La Iconología como método de estudio historiográfico: los aportes a la historia del arte”, *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 16, N.º. 26 (2016), pp. 13-24.

<sup>60</sup> Nos encontramos con lo que es más de nuestro interés, pero que, sin embargo, no se puede realizar de manera correcta sin los dos pasos anteriores, nos referimos al “significado intrínseco o contenido”. Se realiza “indagando aquellos supuestos que revelan la actitud básica de una nación, un periodo, una clase, una creencia religiosa o filosófica”. Entendemos que “las formas puras, los motivos, las imágenes, las historias y las alegorías como manifestaciones de principios fundamentales, interpretamos todos estos elementos como lo que Ernst Cassirer llamó *valores ‘simbólicos’*”. Para realizar este ejercicio iconológico, antes debemos instruirnos adecuadamente e inmiscuirnos en la época que nos interesa, de este modo podremos captar algunos símbolos característicos (aquello se cumplirá en el primer capítulo). “El descubrimiento y la interpretación de estos valores ‘simbólicos’ (generalmente desconocidos por el artista mismo y que incluso pueden diferir marcadamente de lo que el artista intentaba expresar conscientemente) es el objeto de lo que llamamos *iconografía en un sentido más profundo*: de un método de interpretación que aparece como síntesis más que como análisis”, aquello viene a ser la iconología. Erwin PANOFSKY: *Estudios...*, pp. 17-18.

<sup>61</sup> Clifford GEERTZ: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 19-40.

perspectivas nos permitirán ver el trasfondo que busca la iconología<sup>62</sup>. Aquí nos apegaremos a las fuentes anteriores y a la bibliografía especializada, de esta forma podremos apreciar si es que el concepto de “hierofanía” puede aplicarse para poder entender el fenómeno revolucionario y comprobar nuestra hipótesis.

---

<sup>62</sup> Eliade, aparte de todo el aparataje teórico que nos ofrece su obra, también se destacó por el uso de la “comparación” como método para el abordaje de la historia de las religiones. Un recurso que puede sernos de mucha utilidad pero que, no obstante, no formará parte del núcleo metodológico que estamos planteando. La comparación puede ayudarnos a ilustrar algunos puntos referentes al carácter religioso de la Revolución Francesa, pero la base del planteamiento metodológico está en la iconología y en la descripción densa, es decir, en el análisis de las significaciones de la época.

# CAPÍTULO 1: CONCEPCIONES POLÍTICAS EN UN MUNDO RELIGIOSO. LOS IMAGINARIOS POLÍTICOS DE “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” A PARTIR DE LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

## 1.1 ¿Qué es la Revolución Francesa?

La pregunta evoca a una reflexión necesaria que, a menudo, se pasa por alto, ya que las dos palabras que componen este concepto se dan por entendidas en su conjunto, quizás la segunda más que la primera: es “francesa” dado que ha ocurrido en Francia, una obviedad espacial en la cual no nos detendremos (aunque también podría surgir cierto debate en torno a ello). Por qué “revolución” y no “revuelta”, “reforma” o “motín”; la palabra se usaba en la época, pero ¿qué significa? ¿Qué es esa cosa a la que llamamos “Revolución Francesa” y que ha sido estudiada una infinidad de veces desde tantas perspectivas distintas? Una posible respuesta, hipotéticamente hablando, proveniente de una persona no especialista en historia, sería: “es un acontecimiento importante de finales del siglo XVIII”. ¿Cuál es ese acontecimiento y en qué radica su importancia? Probablemente, lo primero que sale a la palestra es el 14 de julio de 1789, la Toma de la Bastilla, interpretado como “el principio del fin de la monarquía y el ascenso de la democracia”. Aquella opinión tiene algo de verdad, pero tiene mucho más de “mito”, lo cual no es necesariamente contrario a la verdad, aunque podríamos decir que la disfrazo o la recrea de manera poética, no científica; por ende, es una idea engañosa. El “acontecimiento revolucionario” no existe más allá de una mera expresión ilustrativa, son muchos hechos los que componen la revolución (y ésta no se limita sólo a ellos), ¿cuántos de esos son acontecimientos, en la medida que manifiestan una mayor trascendencia de las transformaciones en curso? Esta pregunta abre paso a otra parte de la discusión, la de fijar cuándo comienza y termina aquello que denominamos “Revolución Francesa”.

El problema del tiempo, de la periodización para ser más exactos, resulta fundamental<sup>63</sup>. Del 14 de julio de 1789 al 18 de brumario del año VIII (9 de noviembre de

---

<sup>63</sup> Vid., Jacques LE GOFF: *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, FCE, Buenos Aires, 2016. Y también, para profundizar, José Manuel VENTURA ROJAS: “Historia y periodizaciones en Jacques Le Goff: balance y prospectiva historiográfica”, *Theuth. Revista de Humanidades* [Universidad de Concepción], n° 4-2 (2017), pp. 85-109.

1799), dicen algunos textos. Otros comienzan los capítulos de sus libros con los acontecimientos de la llamada “revuelta de los privilegiados de 1787” y los cierran con Waterloo (18 de junio de 1815)<sup>64</sup>. ¿Quién tiene la última palabra en este punto? ¿Qué fue lo “revolucionario” propiamente tal dentro de este periodo de tiempo? ¿Cuáles son las fases de la revolución?, ¿Se presentan los acontecimientos en un curso lógico o hay desviaciones? ¿Qué se oculta tras los acontecimientos? La enorme bibliografía sobre el tema nos refleja que las respuestas pueden ser variadas, todo depende de la perspectiva y de la problemática que se aborda. Lo que sí podemos señalar, con toda certeza, es que los acontecimientos ocurridos entre 1789 y 1799 (y hasta 1815 si sumamos la etapa napoleónica) atraen la mayor atención, debido a la importancia que tuvieron a la hora de influir en el desarrollo político del fenómeno, por lo que los historiadores, al igual que los contemporáneos de la revolución, la suelen situar dentro de esos años emblemáticos. La frase con la que culmina la Constitución del año VIII refleja plenamente el problema que significó para los revolucionarios intentar frenar y consolidar las fuerzas que habían desatado años atrás: “*Citoyens, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée: elle est finie*”<sup>65</sup>. Cuáles eran esos principios, cuándo iniciaron, en qué momento se desviaron y cuándo se retomaron. La postura política de Bonaparte expresada en este documento da cuenta de su propia interpretación de los hechos ocurridos en Francia a partir de 1789, vale decir, de los acontecimientos “ruidosos”, catalogados de esta forma dada la intensidad con que se llevaron a cabo, lo que se evidencia en las consecuencias inmediatas. ¿Fue ese “ruido” lo que le dio el carácter de “revolución”, o existe algo más profundo? Recordemos que, siguiendo la línea braudeliana, todo acontecimiento “notado” por la historiografía es “ruidoso”, a la vez que breve, por lo que, si lo “revolucionario” recae en dicha característica, toda la historia humana sería una revolución, ya que ésta se encuentra plagada por esos hechos<sup>66</sup>.

Prosiguiendo con nuestras respuestas hipotéticas a la cuestión principal, nos aventuramos a pensar que algún recién iniciado en la ciencia histórica quizás nos diría, con

---

<sup>64</sup> Un ejemplo de aquello es la obra de Georges LEFEBVRE: *La Revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)*, FCE, México, 1988.

<sup>65</sup> “Proclamation des Consuls de la République du 24 frimaire an VIII (15 décembre 1799)”, en *Constitution du 22 Frimaire An VIII*, Conseil Constitutionnel (CC). “Ciudadanos, la Revolución ha sido reducida a los principios de los cuales ha partido: la revolución ha terminado” (todas las traducciones han sido realizadas por nosotros, excepto cuando se indique).

<sup>66</sup> Fernand BRAUDEL: *Las ambiciones...*, p. 24.

un poco más de acierto, lo siguiente: “la Revolución Francesa fue un proceso, esencialmente político, que transformó radicalmente a la sociedad de finales del siglo XVIII y principios del XIX”. Un proceso cuyos orígenes se pueden rastrear, quizás, varias décadas antes de 1789 y que se puede proyectar hasta los inicios de la Tercera República, o incluso más allá. Y todo nos da a entender de que hablamos de un proceso casi homogéneo, con una dirección clara, posiblemente ligada a la idea del ascenso de una “burguesía ilustrada” y la consolidación política del sistema económico capitalista y de sus estructuras. Una afirmación cuestionable pero que, a nivel general, resulta cómoda. No obstante, los matices de este “proceso” pueden resultar muy contradictorios con la generalización que normalmente se le atribuye. Pero no es esto lo que nos interesa ver en detalle, sino que, más bien, entender que llamar “proceso” a la Revolución Francesa es un error, ya que no es “un” proceso, es una confluencia de muchos de ellos, chocando en diferentes direcciones e influyendo en el curso de los acontecimientos, los que conforman ese aspecto “ruidoso” y evocativo del periodo en cuestión, sacudiendo las estructuras del Antiguo Régimen, dotando a la revolución de una apariencia rupturista de carácter radical.

La palabra “revolución” puede ser contrapuesta con la de “evolución”, siendo la primera sinónimo de un cambio brusco, mientras que la segunda da cuenta de una transformación gradual en el tiempo (a menudo relacionada con la idea de ascender hacia alguna etapa “superior” a la anterior). Durante el siglo XVIII, la palabra hacía alusión al movimiento de los astros, relacionándose más con la astronomía y la geometría que con la historia y la política, no obstante, a partir de 1789, esta situación cambió<sup>67</sup>. La idea de transformación violenta es la que predomina a un nivel general. Ahora bien, ¿fue esta “transformación” efectiva o solamente fue una ilusión, un engaño revelado en las políticas del Imperio y en el retorno de la monarquía? De allí la importancia de distinguir periodos y de analizar los distintos tiempos de la historia, como menciona Jacques Le Goff: “En la larga duración hay lugar para dos periodos [...], una combinación de continuidad y discontinuidad. Esto es lo que ofrece la larga duración asociada a la periodización”<sup>68</sup>. Existe pues un periodo de tiempo al que la historiografía ha denominado como “Edad Moderna”, en donde la

---

<sup>67</sup> Aunque ya se había producido un antecedente con la Revolución Inglesa de 1688, en donde el concepto de “revolución” se trasladó de la astronomía a la política a partir de un fenómeno político menos traumático que la Revolución Francesa.

<sup>68</sup> Jacques LE GOFF: *¿Realmente...*, pp. 96-97.



Revolución Francesa ocupa un lugar importante al romper con las viejas estructuras y dar paso a la llamada “Edad Contemporánea”. Sin embargo, esta ruptura aparente debe mucho a sus antecesores, la permanencia y adaptación (o mutación si se prefiere) de elementos culturales de larga duración siguen siendo, a nuestro parecer, algunos de los aspectos más importantes para descifrar. Tradición y modernidad se funden en una dialéctica fascinante, conformando aquel fenómeno histórico al que denominamos como “Revolución Francesa”, en donde se entrecruzan diversos acontecimientos, procesos y estructuras.

La revolución es, entonces, un fenómeno histórico, pero ¿qué la caracterizaba? ¿Habría algún “espíritu revolucionario” que guíe, desde la profundidad de los procesos y estructuras, a esta revolución tan peculiar? Sus fases se han categorizado de diferentes formas, siendo la política, como es costumbre, la que marca la pauta de esta fragmentación, en forma de la organización institucional del poder: Monarquía, República e Imperio; Asambleas, Convención, Directorio y Consulado; o, en menor medida, relacionada con personajes clave en el gobierno: Mirabeau, Robespierre, Barras y Bonaparte; etc. Cada fase tiene varias características que las distinguen; la Monarquía constitucional, por ejemplo, es diferente al Terror jacobino y éste, a su vez, se diferencia de la dictadura bonapartista. No obstante, hay ciertos principios que permanecen pero que se interpretan de forma distinta: la lucha por el ejercicio del poder y por imponer la interpretación de estos ideales es lo que mueve a la revolución, al menos desde el ámbito de la política. A nivel general, podríamos decir que existe una concordancia conformada por la conciencia misma los protagonistas, la de creer que están viviendo una situación peculiar, caótica y transformadora, incluso tomando en cuenta a aquellos que se oponen a ello y abogan por la permanencia de lo ya establecido, ya que su resistencia (“Contrarrevolución”) también forma parte del fenómeno en sí<sup>69</sup>.

La comparación con otras revoluciones liberales también puede resultar fundamental para distinguir la esencia de la Revolución Francesa, aunque, por supuesto, el problema es establecer qué aspectos o fenómenos son los que se toman como referentes de la comparación, así como los problemas cronológicos, teniendo en cuenta, además, el carácter

---

<sup>69</sup> Esto mismo se aplica a la historiografía. Los historiadores se han visto seducidos por la Revolución Francesa, en gran parte, por su apariencia rupturista y fuerte, e incluso aquellos que han querido bajarle el perfil al fenómeno en este sentido, se han visto atrapados en su estudio, contribuyendo con esto al aumento de una bibliografía de por sí extensa, lo que sólo perpetúa la importancia, quizás a veces un poco exagerada, de la revolución dentro de la historia de la humanidad.

tan original de la Revolución Francesa en cuanto a su precedencia e influencia respecto a las demás en el continente europeo. François Furet señala que la ambición principal de la revolución consistía en:

regenerar al hombre mediante un verdadero contrato social. Ambición primordial cuya abstracción la vincula al espíritu y mensaje de las religiones, pero que la diferencia de su contenido, ya que dicha regeneración está desprovista de cualquier idea de trascendencia e incluso pretende sustituirla. En la Revolución francesa lo religioso se absorbe en lo político. Pero, al contrario, cuando aquél se niega a dejarse absorber, se le acusa de Contrarrevolución. Tal es la característica más profunda de la Revolución francesa, su rasgo más distintivo respecto a la inglesa y norteamericana.

De esta forma, la “Revolución francesa rompe simultáneamente con la Iglesia Católica y con la monarquía, esto es, con la religión y la historia. Aspirará a fundar la sociedad, el hombre nuevo”<sup>70</sup>. Aunque la ruptura profunda con ambas instituciones no fue inmediata, pero sí la conciencia, desde 1789, de la necesidad de un cambio radical, en pos de un esquema de conjunto que reorganizase la comunidad política, no circunscrita a cambios más concretos y precisos como la redefinición de las prerrogativas monárquicas en el caso de la “Gloriosa revolución” inglesa de 1688; o la independencia estadounidense y su necesidad de dotarse de una articulación política en forma de gobierno federal e independiente, integrando a las antiguas colonias, convertidas en Estados de la Unión.

Las ideas de “regeneración” y “ruptura” son esenciales, al igual que la abstracción religiosa en la que se asientan (tema sobre el cual volveremos más adelante), es lo que algunos revolucionarios esperaban, ¿se lograron los objetivos? Esa pregunta es la que puede causar confusión a la hora de entender el fenómeno, pues, a ojos de quién y bajo qué criterios se puede dar una respuesta adecuada. Robert Darnton, al hacerse cargo del cuestionamiento de “qué tan ‘revolucionaria’ fue la revolución”, menciona lo siguiente:

Aunque el espíritu del '89 no sea más fácil de fijar en palabras que en cemento y ladrillos, se lo podría caracterizar como una energía: la voluntad de erigir un mundo nuevo a partir de las

---

<sup>70</sup> François FURET: *La revolución a debate*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, pp. 50 y 51.

ruinas del régimen que se desplomó en el verano de 1789. Esa energía lo impregnó todo durante la Revolución Francesa. Transformó la vida, no sólo para los activistas que trataron de encarrilarla en la dirección de sus propias opciones, sino para la gente común y corriente en sus actividades diarias. [...] Los franceses no contaban con un gran vocabulario político antes de 1789, porque la política sucedía en Versalles, en el mundo remoto de la corte del rey. En el momento en el que la gente común y corriente empezó a participar en la política - en la elección de los Estados Generales, que se basaba en algo parecido a un sufragio universal masculino, y en las insurrecciones callejeras-, tuvieron la necesidad de encontrar palabras para lo que habían visto y realizado<sup>71</sup>.

En efecto, la revolución se caracterizó por su intento de reordenar todos los aspectos de la vida, traduciendo todo en un lenguaje político. La penetración de esa “energía” en los actores de la época ya es, en sí misma, el elemento fundamentalmente “revolucionario”. Esta energía transformadora, surgida de la crisis del Antiguo Régimen, se expandió en múltiples direcciones, y es la política la esfera que se sale de Versalles y mediante la cual se involucra a todos los estamentos que componen la “nación”, de allí la importancia de los Estados Generales<sup>72</sup>.

El Antiguo Régimen, como advertía Tocqueville, ya era en extremo centralizado, burocratizado y sustentado en una tradición religiosa (católica); además, la opinión pública ya constituía un factor importante a considerar. Tras la revolución dicha situación política no cambió, es más, se potenció, aunque bajo formas diferentes. ¿Cómo se explica que, once años luego de haber matado a un rey, se corone a un emperador? La respuesta que ofrecemos se fundamenta en que el fin último de la revolución no era el de buscar una nueva “forma de gobierno”, lo que se demuestra en el apoyo hacia la monarquía durante los primeros años, sino que esta última concepción corresponde tan sólo a un medio para lograr ideales superiores, los que se canalizan y desarrollan mediante el Estado (aparato cuya existencia y fines centralizadores nunca fueron cuestionados, las discusiones se centraron en sus posibles

---

<sup>71</sup> Robert DARNTON: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 23 y 24.

<sup>72</sup> Lo cual no quiere decir que, necesariamente, la Revolución Francesa haya procedido “desde arriba”. Tanto los estamentos privilegiados como los no privilegiados ya venían arrastrando conflictos con algunos aspectos de la estructura del Antiguo Régimen.

modelos). Nos referimos a aquellos principios que, para ilustrarlos adecuadamente, se pueden vislumbrar de manera nítida cuando Napoleón los quiso imponer durante la época del Consulado: el orden, la unidad nacional y la defensa y propagación de estas mismas ideas revolucionarias<sup>73</sup>. La guerra iniciada en 1792 por los girondinos satisface el último punto, pero la búsqueda de orden (o de un reordenamiento si se prefiere) y de la “unidad de la nación” se desarrollaron desde mucho antes. El Estado debía garantizar aquello, de allí que el año 1789 fuese crucial, debido a la convocatoria de los Estados Generales que luego derivó en la creación de un poder legislativo que representaba a toda la nación y que, junto al rey (poder ejecutivo), se encargaba de establecer un ordenamiento social mediante la ley, aquella que rige y unifica a todos los franceses. “La Nación”, “la Ley” y “el Rey”, tres conceptos que, estando juntos, dieron forma a un nuevo cosmos político, el cual, según sostenemos, fue sacralizado.

La conciencia de una Asamblea Nacional Constituyente encargada de “regenerar” (vocablo empleado en la época) Francia, materializó las inquietudes en aspectos concretos de la vida política, las cuales se ligaban directamente con el pueblo de París mediante la prensa, los panfletos y las artes (por mencionar algunos ejemplos). Siguiendo la teoría de Castoriadis, los imaginarios políticos se crean y se transforman por razones circunstanciales, apareciendo para hacer frente a lo que ya está instituido, son figuras, formas e imágenes que configuran las visiones del mundo. A partir de 1789, se generaron imaginarios políticos con significados adaptados al contexto histórico. Las ideas de “nación”, de “ley” y de “rey” ya existían antes de la revolución, pero ésta les otorgó una nueva significación, al menos hasta 1791 (quizás hasta un poco después), en el marco de este nuevo poder legislativo que se imponía, lo cual derivó en la elaboración de nuevos imaginarios políticos.

Dichos imaginarios políticos, surgidos de la resignificación de las ideas, creencias y símbolos, tuvieron un carácter religioso. Que no nos engañen los ataques a los privilegios del clero ni el proceso de “descristianización”, los cuales podemos catalogar, a nivel general,

---

<sup>73</sup> Vid., Jesús PABÓN: *Las ideas y el sistema napoleónicos*, Institutos de Estudios Políticos, Madrid, 1944, pp. 19-53. Destacamos los dos primeros capítulos de este estudio que, si bien es un clásico, sistematiza de manera concisa los objetivos del régimen bonapartista, los cuales se anclan tanto a la tradición del Antiguo Régimen como a la modernidad de la Revolución Francesa. De aquí se deducen los tres pilares mencionados, destacando la noción de “unidad nacional”, aspecto que, como veremos, fue central durante el periodo. Vid. *etiam.*, Frédéric BLUCHE: *El bonapartismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

como conflictos entre la iglesia y los intereses nacionales de Francia<sup>74</sup>. El cristianismo católico predominaba<sup>75</sup>, y es verdad que se le atacó fuertemente, pero no se destruye totalmente una cosmovisión de varios siglos en unos pocos años, es más, el carácter religioso de la revolución está en deuda con el mundo cristiano en el que se desarrolló. El budismo, por ejemplo, le debe mucho al hinduismo, de allí emergen gran parte de sus concepciones, y sin embargo no son lo mismo; el cristianismo comparte muchos de los aspectos sagrados del judaísmo, no obstante, no son iguales; y, de la misma manera, nuestra “religión revolucionaria” (concepto que aún se debe revisar) no se explica sin conocer el contexto cristiano de la que surgió. Como veremos, la llamada “descristianización” no implica necesariamente que los franceses de finales del siglo XVIII viviesen una existencia profana y desacralizada, por el contrario, siguiendo los argumentos de Eliade, es propio de las sociedades preindustriales ser profundamente religiosas<sup>76</sup>. Basándonos en esta premisa, sostenemos que los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” están dotados de sacralidad, ya que no puede ser de otra forma dentro de una sociedad religiosa.

Por lo anterior, sólo nos resta declarar lo evidente. El análisis que presentamos a continuación no se trata de cómo la Revolución Francesa se relacionó con las diferentes religiones, sino de cómo los imaginarios políticos de la Revolución Francesa constituyeron una nueva forma de sacralidad y cómo esto se plasmó en los grabados que circulaban durante el periodo. ¿Qué es la Revolución Francesa? Una pequeña parte de una posible respuesta a esta compleja pregunta introductoria se dará en función de nuestro problema de investigación: basándonos en la ya citada apreciación de Tocqueville, pero yendo más lejos que él en nuestra afirmación, sostenemos que la Revolución Francesa es un fenómeno

---

<sup>74</sup> Para el caso de la descristianización, como proceso de más larga duración, esto resulta más complejo, ya que hay investigaciones que, sin negar el carácter cristiano de Francia en general, nos hablan de un decaimiento de los ritos religiosos, lo cual se explica por la incidencia de otros factores. No debemos caer en la tentación de establecer una suerte de “nacionalismo” temprano como el único gran factor del cual deriva la Revolución Francesa. Las ideas “patrióticas” y “nacionales” tienen sus precedentes en el Antiguo Régimen y juegan un rol fundamental durante la revolución, pero no explican toda su complejidad.

<sup>75</sup> Para ser más precisos, el cristianismo católico había conformado en Francia una cultura cuyos fundamentos, respecto a la fe en Dios, prevalecían en la gran mayoría de la población, culta o no. Pero, al mismo tiempo, este cristianismo se estaba transformando en versiones secularizadas, racionalistas y deístas, que cuestionaban las tradiciones, pero no renunciaban totalmente a ellas, sino que más bien aspiraban a establecer nuevos fundamentos cuya legitimación se asentase en mayor medida en la razón y no tanto en la fe. Empero, estas pretensiones no podían evitar que sus actitudes se convirtiesen en una suerte de “fe en la razón”, que también perseguía establecer sus fundamentos en una genealogía que buscaba también asideros en el pasado.

<sup>76</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, pp. 13-19.

histórico cuya energía se viste de un lenguaje político, y que, a su vez, procede a la manera de un fenómeno religioso.

## **1.2 El significado político de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” a partir de la Asamblea Nacional Constituyente**

Nos hemos propuesto abordar el universo simbólico y sagrado de la revolución en los grabados, pero para llegar a ello y poder descifrar los códigos que allí se nos muestran, antes es preciso contextualizar y atender el significado de los imaginarios políticos a partir de las palabras, las ideas y las instituciones que también se configuran mediante una red de símbolos (aunque no los tratemos dentro del campo visual de las imágenes). Captamos lo simbólico, en primer lugar, en el lenguaje mismo, pero también se encuentra en las instituciones (aunque en otro grado), las cuales “no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica”<sup>77</sup>. Cuando Castoriadis habla del concepto de “institución”, se refiere a que ésta “no ha sido producida ‘naturalmente’, que es resultado de la acción humana”<sup>78</sup>. En una primera instancia, hizo más énfasis en aquellos elementos que, en términos marxistas, se derivan de la base material de una sociedad, es decir, que conforman la “superestructura” (las bases socioeconómicas también son vistas como “instituciones” por el autor). En reacción al marxismo (determinista) y al funcionalismo, Castoriadis plantea que las instituciones no vienen determinadas por la infraestructura ni que se caracterizan por su funcionamiento, más bien son una creación “imaginaria” nacida de un momento sociohistórico concreto (de allí la noción de que son creación *ex nihilo*) y que se pueden examinar en sus símbolos. El simbolismo de una institución, y su significado, no es neutro ni totalmente nuevo, pues, a pesar de la capacidad creadora que implica la institución de un imaginario, éste “se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales”<sup>79</sup>. Las palabras y las ideas que transmiten son símbolos con significados que, en tiempos de revolución, varían según cada momento específico<sup>80</sup>. En este sentido, vemos a la Asamblea

---

<sup>77</sup> Cornelius CASTORIADIS: *La institución...*, p. 187.

<sup>78</sup> Oliver FRESSARD: “El imaginario social...”, pp. 58-63.

<sup>79</sup> Cornelius CASTORIADIS: *La institución...*, p. 194.

<sup>80</sup> Esto se corresponde con los aportes del “giro lingüístico” a la historiografía de la Revolución Francesa: “*Cette approche repose sur l'idée que les catégories sociales et politiques (comme la 'classe' ou la 'nation') n'existent*

Nacional Constituyente como una institución (vale decir, una creación que se establece en la sociedad) fundamentalmente legislativa y de derecho, que a la vez es parte de una institución más grande (el Estado), y que le dio a los viejos términos y símbolos una nueva significación, entrando en conflicto con el absolutismo. Teniendo esa noción clara, podremos asumir el desafío de los posteriores capítulos de nuestra investigación, ya entrando al abordaje de las representaciones y los imaginarios políticos en las imágenes.

Convengamos que el primer momento esencial que conduce a la Revolución Francesa fue el llamado a los Estados Generales, decisión adoptada por la monarquía para hacer frente a la crisis que atravesaba. Lo que no se esperaba, es que de esa instancia surgiera la Asamblea Nacional, una nueva institución capaz de adjudicarse la representación, no de los estamentos, sino de la nación, así como de elaborar leyes para satisfacer la ambición de una “regeneración” del reino, empezando por una ley fundamental (la Constitución) y encarnar la cúspide del poder legislativo, ordenando a su vez que solamente el ejecutivo residiera en la monarquía. Peter McPhee nos señala que: “La Asamblea Nacional o Constituyente, de 1789-1791 fue el parlamento más numeroso de la historia de Francia, con más de 1.200 miembros del clero, de la nobleza y del pueblo llano”. Aquel órgano legislativo se consolidó a partir de los días 17 y 20 de junio de 1789 (adoptando el apellido “Constituyente” el 9 de julio). “A lo largo de los dos años posteriores, los diputados se enfrascaron con extraordinaria energía en la tarea de remodelar todos los aspectos de la vida social”. El historiador australiano identifica plenamente la voluntad de transformación o “energía” en aquella primera etapa, añadiendo además que:

La reconstrucción de Francia se basaba en la creencia de una identidad común a todos los ciudadanos franceses independientemente de su extracción social u origen geográfico. Esto constituía un cambio fundamental en la relación del Estado con sus provincias y ciudadanía. En todos los ámbitos de la vida pública -la administración, la judicatura, las fuerzas armadas, la Iglesia, el orden público- las tradiciones de derechos corporativos, nombramientos y

---

*pas objectivement: leur contenu et leur signification sont le produit d'un contexte social et culturel. Ceci signifie que des concepts que l'on pourrait considérer comme immuables -la 'nation', le 'peuple', la 'citoyenneté'- ont en fait un sens, une importance et une valeur émotionnelle qui changent considérablement selon le lieu et le moment. Ce sont le langage, la rhétorique, les symboles et l'idéologie qui donnent sens et forment aux comportements politiques". Mike RAPPORT: "Deux nations malheureusement rivales": les Français en Grande-Bretagne, les Britanniques en France, et la construction des identités nationales pendant la Révolution française", *Annales historiques de la Révolution française*, 342 (2005), pp. 21-46.*

jerarquía cedieron a la igualdad civil, a la responsabilidad y a las elecciones en el seno de las estructuras nacionales<sup>81</sup>.

La energía revolucionaria se expresó fuertemente en esta instancia del poder legislativo, esto desde la esfera del ejercicio del poder a manos del Estado. En paralelo, se pueden señalar a las Jornadas Revolucionarias como las formas de expresión “populares” de la energía de la Revolución Francesa. No obstante, la Asamblea nos parece que, dado su carácter “formal”, es mucho más “sencilla” de seguir en cuanto a lo que trataban de realizar para transformar la sociedad, además de que también se hace cargo de lo ocurrido en las calles y en el campo. A partir de allí, hemos seleccionado una serie de acontecimientos políticos que nos conducirán al umbral de las fuentes que necesitamos para definir los conceptos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, que más tarde asociaremos con los imaginarios y representaciones en el arte gráfico. A su vez, estos acontecimientos e imaginarios servirán en el análisis para interpretar un tramo o parte de un proceso (y de una transformación estructural en curso): el de la redefinición de las representaciones de la legitimidad institucional en los niveles de lo espiritual y lo político, lo racional y lo irracional. Buscamos una definición estrictamente política en primera instancia, ya que fue éste el vocabulario que prevaleció. Dentro de la cronología (basada principalmente en la Asamblea)<sup>82</sup> hemos establecido una serie de momentos cruciales, a partir de los cuales profundizaremos en el significado de los imaginarios: en primer lugar veremos algunos antecedentes, abordando brevemente la tradición absolutista y los cambios que se venían produciendo antes de la revolución; luego pasaremos a la creación de la Asamblea Nacional Constituyente, que emergió de los Estados Generales y que canalizó parte de la energía de la revolución al instaurarse como el órgano que representaba los intereses de la nación y su soberanía; y por último, trataremos las medidas revolucionarias realizadas por la Asamblea, tomando en consideración el simbolismo y el significado que adquirieron a partir de agosto de 1789. Si bien, esta distinción temporal puede parecer bastante general, iremos

---

<sup>81</sup> Peter MCPHEE: *La Revolución Francesa, 1789-1799. Una nueva historia*, Austral, Barcelona, 2013, p. 79.

<sup>82</sup> Ver Anexo 1.



distinguiendo momentos más específicos que nos permitan dar con las definiciones que necesitamos.

Al observar algunas de las fuentes, nos podemos dar cuenta de que el imaginario de “la Nación” se encuentra profundamente anclado al de “la Ley”, por lo que nos parece adecuado tratar ambos conceptos en su conjunto o, más bien, en su mutua relación. El “Rey” es un tema que, en apariencia, se puede ver aparte, dado que no sólo se trata de un imaginario, sino que también de una persona, esto a diferencia del carácter impersonal de los otros dos conceptos, además de ser el único de los tres elementos que no sobrevivió a los diez años de revolución. Su disociación con “la Nación” y “la Ley” no es algo que nos interese por el momento, pero nos entrega una pista de cuál era su importancia antes de caer. A pesar de esto, los tres términos conforman una unidad durante el periodo, por lo que es prudente ir atendiendo su rol en cada uno de los momentos que hemos delimitado.

Por otra parte, el hecho de haber demarcado esta pequeña “periodización” nos permite observar las continuidades y discontinuidades de las que habla Le Goff, un tema que puede significar un gran problema de investigación en sí mismo, pero que debemos ver en líneas generales para poder abordar lo que realmente nos importa: los imaginarios políticos y las representaciones del poder en los grabados. Y dado que este es nuestro objetivo principal, se nos disculpará que en el presente capítulo nos dejemos guiar por dicha generalización, la particularidad de nuestra investigación se verá en el segundo capítulo y se profundizará en el tercero.

### **1.2.1 La herencia y el cambio. El absolutismo y la nación en el Antiguo Régimen**

Antonio Domínguez Ortiz, en una obra de síntesis sobre la Edad Moderna, nos dice lo siguiente: “Con el Renacimiento, a la par que se desvanecía el mito de una Europa cristiana unida, se fortificó un sentimiento nacionalista basado en recuerdos clásicos”. Allí enfatiza que los franceses recordaban “la unidad política y cultural que constituyó la antigua Galia [...]”. Estas ideas eran propias de una minoría culta, pero incluso entre las clases populares existía una conciencia difusa de pertenecer, no sólo a una ciudad o un señorío, sino a un

grupo humano más amplio”<sup>83</sup>. Dicho sentimiento, que según parece se remonta a una tradición más o menos larga y que acompaña a la formación del Estado moderno, es identificado en los albores de la revolución por Simon Schama en el prólogo de su obra *Ciudadanos*: “la cultura patriótica de la ciudadanía fue creada en las décadas que siguieron a la Guerra de los Siete Años, y que ella fue la causa más que el producto de la Revolución Francesa”<sup>84</sup>. Ya sea que fuese una herencia de principios de la Edad Moderna o una innovación del siglo XVIII, lo cierto es que para 1789 la idea de “nación” ya residía entre los franceses, aunque claro, la mayoría de las veces este “patriotismo” (ya abordaremos la diferencia entre “nación” y “patria”) es situado como una consecuencia del fenómeno revolucionario. Así lo recalca Albert Soboul al establecer que la característica esencial de la Revolución Francesa “es la de haber logrado la unidad nacional del país mediante la destrucción del régimen señorial y de las órdenes feudales privilegiadas”<sup>85</sup>. O incluso, yendo más lejos, Eric Hobsbawm menciona que “Francia ofreció el primer gran ejemplo, el concepto y el vocabulario del nacionalismo”<sup>86</sup>.

Es verdad, “nación”, “patria”, “ciudadanos”, “pueblo”, “país”, “Francia”, “franceses”, “Estado”; todos estos términos, empleados a lo largo de todas las etapas de la revolución, parecen estar apelando a un sentido de identidad y de pertenencia a un grupo de personas y a un territorio. Viendo este panorama conceptual, podríamos decir que el vocabulario de finales del siglo XVIII se parece mucho al de nuestros días, siendo justamente eso lo que debe encender una alarma. El pasado humano es otro mundo, y si bien la humanidad (como especie) es la misma, debemos mantener una noción de alteridad con respecto a nuestro objeto de estudio que pertenece a una cultura política diferente.

Recordemos, a partir de Robert Darnton, que la Revolución Francesa se vio en la necesidad de inventar un vocabulario porque la política ocurría en Versalles, lejos del común de las personas que pertenecen al Tercer Estado. Esta máxima quizás sea aplicable para algunos términos, pero no ocurría lo mismo con otros que ya eran ampliamente conocidos,

---

<sup>83</sup> Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Historia Universal. Edad Moderna*, Volumen III, Vincens-Vives, Barcelona, 1997, p. 229.

<sup>84</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos. Crónica de la Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1990, p. 18.

<sup>85</sup> Albert SOBOUL: *La Revolución Francesa*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1981, p. 9.

<sup>86</sup> Eric HOBSBAWM: *La era de la Revolución, 1789-1848*, Crítica, Buenos Aires, 1997, p. 61.

sobre todo en las altas esferas del ejercicio del poder. Diríamos entonces, con un poco más de exactitud, que la Revolución Francesa, a la par que inventa ciertas ideas, también resignifica otras ya configuradas e institucionalizadas. Así pues, tanto en el plano teórico de la filosofía política como en el práctico de su ejecución, las palabras “nación” y “ley” eran ampliamente utilizadas. El “rey” era el centro de aquella política, de allí el carácter del absolutismo, el cual se resume de una forma bastante precisa en la frase atribuida a Luis XIV: “el Estado soy yo” (aunque nunca la haya pronunciado realmente)<sup>87</sup>.

La lógica absolutista es la más alejada de los principios revolucionarios de 1789, y es esta tradición, mas no la monarquía en sí misma, la que se cuestiona. Desde la Edad Media los juristas europeos comenzaron a establecer y debatir sobre la naturaleza del poder monárquico en cuanto a su perpetuidad, todo aquello ligado a las concepciones cristianas propias de la época, y aunque algunas de estas definiciones hayan variado en el tiempo y en los distintos países, bien podría considerarse como un fenómeno político-cultural de larga duración. Ernst Kantorowicz distingue tres factores que sustentan la idea de la perpetuidad del rey que “nunca muere”, una concepción necesaria para garantizar la continuidad del sistema: “la perpetuidad de la dinastía, el carácter corporativo de la Corona y la inmortalidad de la dignidad real”<sup>88</sup>. Tres elementos interrelacionados que se reflejaban en las representaciones del monarca. “La idea dinástica garantizaba una continuidad del cuerpo natural del rey o de reyes individuales que actuaban por sucesión hereditaria como ‘guardianes de la Corona’. La perpetuidad de los derechos soberanos de todo el cuerpo político, del cual el rey era la cabeza, se entendía que descansaba en la Corona”. Esta última “era algo que venía especialmente referido a la soberanía de todo el cuerpo colectivo del reino, de modo que la preservación de la integridad de la Corona era un asunto ‘que afecta a todos’. Sin embargo, la dignidad difería de la corona”<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Roger CHARTIER: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 142. No obstante, la frase no debe entenderse en un sentido individualista y despótico, en realidad lo que Luis XIV quiso decir fue “yo soy el primer servidor del Estado”. Eso significa que el rey encarna el “interés general” y que las razones de Estado son las más importantes. *Vid.*, "Prólogo", en Louis ANDRÉ: *Luis XIV y Europa*, Uteha, México, 1957.

<sup>88</sup> Ernst KANTOROWICZ: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012, p. 319.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 379-380.

La *Dignitas* real era aquel elemento sagrado y metafísico que garantizaba la estabilidad y duración de los dos aspectos anteriormente mencionados (dinastía y Corona). Era una investidura realizada por el pueblo en la persona física del rey que, como individuo y vicario de Dios en la tierra, debía respetarla y reafirmar su presencia en el ámbito público. De esta forma, se entendía que si el rey, como persona natural, moría, la dignidad real persistía en el tiempo al ser investida en el sucesor de la dinastía y nuevo guardián de la Corona. De allí la importancia de la efigie que representaba al rey difunto en su funeral, este ritual cumplía la función de dar cuenta de la distinción entre el cuerpo físico y el cuerpo político del rey, siendo el primero de carácter mortal, mientras que el segundo es imperecedero y eterno. La idea de la *Dignitas* simbolizaba la eternidad. Se asemejaba al ave Fénix que renacía de sus propias cenizas: si la dignidad del rey difunto no muere y se traspasa al heredero, entonces se podría decir que “el rey no muere”, sigue siendo la cabeza del cuerpo político, lo cual daba cuenta de “la unidad de padre e hijo”<sup>90</sup>. El uso de la metáfora del Fénix tenía el propósito de dejar bien establecido que la dignidad no moría, así como también era “el prototipo de ese espectro llamado ‘Corporación unipersonal’, que representaba simultáneamente a la especie inmortal y a la individuación mortal, al *corpus politicum* colectivo y al *corpus naturale* individual”<sup>91</sup>.

Ahora bien, debemos hacer una distinción fundamental, pues Kantorowicz se refiere a los casos de Inglaterra y Francia en donde existía la noción del doble cuerpo. En ambos países ocurrió un cambio en la idea de: “los ‘súbditos más el Rey’, incorporados el uno con el otro y formando juntos el cuerpo político del reino”. Aquella máxima dio paso a la noción de: “el ‘cuerpo político del rey’, que ahora estaba incorporado al ‘cuerpo natural del rey’”<sup>92</sup>. Esta falta de disociación entre ambos cuerpos del monarca se inició en Inglaterra, en donde se “describía a la dignidad individual como lo ‘principal’, y a la persona mortal del gobernante individual como lo instrumental, [...] la dignidad, que era perpetua, era el fundamento (el ‘motor’) de los actos del rey”<sup>93</sup>. El rey que era un instrumento de la dignidad investida en él, encarnó ambos cuerpos en su figura, un aspecto que, como dijimos, era fundamentalmente inglés (y que tuvo su cambio en el siglo XVII). No obstante, en Francia,

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 434.

“aunque plenamente consciente de las diferentes manifestaciones del rey individual y la dignidad inmortal, terminó interpretando el gobierno absolutista de tal manera que las distinciones entre los aspectos personales y suprapersonales se desdibujaron o incluso eliminaron”<sup>94</sup>. Efectivamente, ya lo habíamos señalado, el absolutismo de Luis XIV está muy bien sintetizado en la frase “el Estado soy yo”; ya que refleja la “incorporación” del cuerpo político en el cuerpo mortal del monarca. El “Rey Sol” era el instrumento de la *Dignitas* perpetua que lo utilizaba a él y al Estado centralizado que eran uno solo. Pero, ese “uno”, correspondía a una sola dinastía cada vez más aislada de sus súbditos (en Versalles).

A diferencia del caso inglés, la dinastía Capeto es considerada la más estable de toda Europa en cuanto a duración se refiere, pues, tal y como lo señala Ralph Gieseey:

*In France, if anywhere, the latter was the case during the eight hundred and forty-three years from Hugh Capet's accession (987) to Charles X's deposition (1830). The Capetian dynasty experienced perturbations to be sure—challenges to its right to rule by the English in the fourteenth and fifteenth centuries and by the Catholic Ligue in the sixteenth. The dynasty was even suspended for twenty-two years during the French Revolution and Napoleonic era. Still, I do not find in all of monarchic history any equal to the Capetian dynasty in longevity and stability, even if you count female and not just male transmission of successive right*<sup>95</sup>.

Aunque esta estabilidad haya sido efectiva en términos de longevidad, el impacto generado por la revolución (y luego por el bonapartismo) repercutió fuertemente en el alma nacional francesa, al punto de tener otra etapa revolucionaria en 1830 y después en 1848, además de un segundo Imperio en 1852. En la actualidad, y como consecuencia a largo plazo de estos procesos, Francia ya no tiene monarquía (a diferencia del caso inglés). Los borbones recibieron un daño tan profundo durante el transcurso de este tiempo (1789-1815) que ya no lograron restablecerse tras la caída de Napoleón III en 1870. La dignidad real, supuestamente “eterna”, había llegado a su fin durante este segundo ciclo de la Revolución Francesa, aunque

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>95</sup> Ralph GIESEY: “Inaugural Aspects of French Royal Ceremonials”, en János M. BAK (ed.): *Coronations Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, University of California Press, 1990, p. 36.

fue su primera y clásica etapa la que inició su sentencia de muerte al ponerle un freno a la lógica absolutista<sup>96</sup>.

Podemos observar que la soberanía era depositada plenamente en el rey, cuya autoridad procedía de Dios (derecho divino). “El rey era el único actor público, y por esa razón no podía haber política legítima al margen del rey, y ningún esfuerzo para deponer su voluntad era legítimo”<sup>97</sup>. No obstante, el rey estaba lejos de ser un déspota en el sentido que normalmente hoy le damos al término, no debemos confundir el absolutismo con los totalitarismos del siglo XX, pues, a diferencia de éstos, en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII sí había lugar para una cierta “oposición” a la corona, algo que se evidencia en los *parlaments* (parlamentos), que eran órganos de carácter judicial (mas no legislativos como podría sugerir el nombre), y en las posturas del jansenismo<sup>98</sup>. La noción de un gobierno despótico era, en la etapa prerrevolucionaria, un temor infundado a partir de los libelos que circulaban y que se centraban en los hombres de Estado y, por supuesto, en el personaje público por excelencia: el rey. Al hablar de estas calumnias, Robert Darnton da cuenta de la gran importancia que comenzaba a jugar la opinión pública en la legitimación del régimen, asegurando que “todas las narrativas eran tendenciosas y todas transmitían el mismo mensaje: Francia se hunde cada vez más en el despotismo. Hacían que el pasado reciente se viera como una sucesión de ministros corruptos, uno peor que el otro”. Aunque el soberano seguía siendo muy respetado, ya que no era su persona la causa de los problemas: “Los reyes en sí mismos no eran particularmente despiadados, pero habían entregado el reino a los más viles entre sus favoritos, que generalmente se hallaban bajo la égida de una amante degenerada o, en el caso de Luis XVI, una reina depravada”<sup>99</sup>.

La precepción en torno a Luis XVI es prácticamente unánime en la historiografía, a menudo se le caracteriza como un líder débil e indeciso, objeto de burlas desde un principio al no poder consumar su matrimonio con María Antonieta durante los primeros años. Aquel

---

<sup>96</sup> Vid., François FURET: *La revolución...*, pp. 50-55. Precisamente Furet distingue dos ciclos en la historia de la Revolución Francesa, el primero que transcurre a finales del siglo XVIII (1789-1799), caracterizándose por no poder lograr una institucionalidad estable; y el segundo que abarca prácticamente toda la Francia decimonónica, el cual se da en el marco de una administración firme (la centralización napoleónica).

<sup>97</sup> James Van HORN MELTON: *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Universitat de València, Valencia, 2009, p. 67.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 71-78.

<sup>99</sup> Robert DARNTON: *El diablo...*, p. 445.

“hombre gordo, de aspecto vulgar, de apetito insaciable, cazador infatigable y aficionado a los trabajos manuales”<sup>100</sup> (como lo describe brevemente Georges Lefebvre en una obra de síntesis), no poseía el liderazgo ni el carisma que se necesitaba, sobre todo tomando en cuenta que bajo la tradición absolutista toda la responsabilidad recaía en él. A pesar de ello, para 1789 seguía siendo bastante querido por el pueblo, lo que se evidencia en algunos los *Cahiers de doléances* (cuadernos de quejas) de 1789: “¡Oh Luis XVI!, heredero del cetro y de las virtudes de Luis IX, de Luis XII y Enrique IV! Desde vuestros primeros pasos en el trono habéis establecido las costumbres, y lo que es aun más glorioso, habéis dado el ejemplo en medio de una corte francesa”<sup>101</sup>. El rey es el auténtico heredero, por dinastía, de la Corona y de la permanente *Dignitas* real que en él opera, por lo que sigue siendo percibido como un protector, un justiciero y un bienhechor. Pero, “el rey al que se alude en los cuadernos ya no es enteramente el de la tradición [...], ya no es lo único ‘sagrado’ en el orden político (la nación, los diputados, los derechos de las personas también lo son) [...], ya no es considerado necesariamente de institución divina, sino que a menudo se piensa que es un atributo conferido por la nación”<sup>102</sup>. Justamente es este último aspecto el que cambia, y aunque no es de nuestro interés el remontarnos al origen del fenómeno, debemos dejar constancia de que “cuando Luis XVI ascendió al trono había emergido una cultura política en la que la opinión pública estaba concebida como tribunal soberano cuyos juicios eran vinculantes para todo el mundo, incluido el rey”. La política comenzó a abrirse en nuevos espacios, dándole importancia a los súbditos franceses, es decir, a la nación. “Una vez que la monarquía reconoció la existencia de un público al que la corona, en no menor medida que sus críticos, tenía que apelar, socavó sus propios derechos tradicionales de soberanía”<sup>103</sup>.

La crisis del Antiguo Régimen que debió enfrentar Luis XVI, luego de su ascenso al trono en 1774, se caracterizó por los diferentes intentos de sus ministros para salvar la economía del reino. Muchas de estas medidas reformistas fueron objeto de resistencia por parte de la oposición, sobre todo en los parlamentos, quienes, en 1787, comenzaron a exigir el llamado a los Estados Generales. Frente a esta situación, Lamoignon, ministro de justicia

---

<sup>100</sup> Georges LEFEBVRE: *La Revolución...*, p. 8.

<sup>101</sup> Cuaderno de Lauris, citado en Roger CHARTIER: *Espacio...*, p. 127.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>103</sup> James Van HORN MELTON: *La aparición...*, p. 81.

y ex presidente del Parlamento de París, presentó ante ese mismo parlamento un discurso que nos puede resultar de mucho interés:

*Estos principios, universalmente aceptados por la nación ratifican que el poder soberano de su reino pertenece sólo al rey;*

*Que el rey tan sólo es responsable ante Dios por el ejercicio de su poder supremo;*

*Que el vínculo que une al rey y a la nación es indisoluble por naturaleza;*

*Que los intereses y deberes recíprocos del rey y de sus súbditos garantizan la perpetuidad de dicha unión;*

*Que la nación tiene sumo interés en que los derechos de sus gobernantes permanezcan invariables*

*Que el rey es el gobernante soberano de la nación, y forma con ella una unidad;*

*Por último, que el poder legislativo reside en la persona del soberano, depende de él y no es compartido con nadie.*

Estos, señores, son los principios inalienables de la monarquía francesa<sup>104</sup>.

Resulta muy curioso que Lamoignon, al querer ratificar la tradición absolutista de la que hemos venido hablando, deba remarcar constantemente un ideal de “unión” entre el soberano con la nación, apelando más a aquella que a Dios. Sus palabras tienen un sentido de “representación” al hablar con tanta seguridad de que los intereses de la nación residen en la permanencia del orden político del Antiguo Régimen en donde el rey viene a ser el único personaje público. Existe pues una contradicción en sus palabras, si el rey sólo responde ante Dios, ¿por qué tomarse la molestia de recalcar una legitimidad proveniente de la nación al reafirmar la “unidad” del rey con ella? Es justamente porque el concepto de nación está tomando fuerza, pero quiere reafirmar que la potestad política, es decir, que la soberanía reside todavía en el rey. El ministro continúa con una acepción que era reconocida durante el siglo XVI, donde el “valor político está concentrado en el ‘dominio del Rey y su obediencia’.

---

<sup>104</sup> *Archives Parlementaires*, 19 de noviembre de 1787, serie 1, vol. 1, pp. 265-269. Citado en Peter MCPHEE: *La Revolución...*, pp. 48-49.



Fidelidad al rey: es francés quien sirve al rey de Francia”<sup>105</sup>. Podríamos decir que, ya en el siglo XVIII, se retoma un tanto los orígenes de la monarquía, pues es el pueblo quien inviste, en primera instancia, al rey de su *Dignitas* real, un pueblo que ahora se asocia a un sentido de pertenencia al reino bajo la organización del Estado centralizado que es liderado por el rey como la cabeza del cuerpo político (que todavía posee atribuciones legislativas). La cultura política ha cambiado y ahora la opinión pública tiene un lugar en la legitimación del ejercicio del poder, lo que hace que ese poder legislativo se disocie de la persona del rey en función del beneficio de la nación que se encuentra en una crisis económica a la que el ordenamiento tradicional no puede dar una solución. El mismo hecho de que el ministro tenga que “recordarles” a sus pares los principios de la monarquía, da cuenta de cómo ese orden aparentemente inmutable estaba cambiando.

“La legitimidad del rey era un derecho creado por legistas que habían puesto el poder, incluida su dimensión sagrada, por encima de la religión. En los siglos XVI y XVII se había impuesto, a veces por la fuerza, la idea de un Estado unificador y protector de los bienes y las personas”, en este sentido, se había preparado “al rey para que fuera el primer funcionario de su Estado, a la cabeza de una pirámide de administradores”. Una empresa en la que Luis XVI y María Antonieta fracasaron, pues, al no poder conciliar de manera adecuada la tradición heredada con la nueva cultura política en la que la opinión pública jugaba un rol fundamental, su autoridad fue relevada por la revolución<sup>106</sup>.

Este cambio en la concepción del poder que incorpora, y más aún, que pone en el centro a la idea de “nación”, se puede evidenciar en algunos de los escritos emblemáticos de la Ilustración. A diferencia de lo que plantean varios de los clásicos de la historiografía (incluyendo *Los orígenes de los cultos revolucionarios* de Mathiez al trabajar la idea de una “religión revolucionaria”), no vemos en el movimiento Ilustrado una pauta ideológica que haya engendrado los principios de la Revolución Francesa, sino que, más bien, lo situamos como un ejemplo de cómo se configuraba el vocabulario político de la época en las altas esferas del ejercicio del poder, si bien la Ilustración fue menos difundida y menos revolucionaria de lo que se cree, sigue siendo un buen reflejo de las concepciones políticas

---

<sup>105</sup> Federico CHABOD: *Escritos sobre el renacimiento*, FCE, México, 1990, p. 575.

<sup>106</sup> Jean-Clément MARTIN: *La Revolución francesa. Una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2013, p. 59.

de su tiempo, sin la necesidad de cuestionar el ordenamiento del Antiguo Régimen. Tenemos entonces la conclusión de que “tanto los norteamericanos como los franceses tenían una deuda común con la escuela filosófica del ‘derecho natural’, y sobre todo con Locke, Montesquieu y Rousseau”<sup>107</sup>. Esto en contraste con la afirmación revisionista de que la “Revolución de 1789, incluso sobre el plano ideológico, provenía más de la experiencia política adquirida en el transcurso de los años precedentes, que de una literatura filosófica poco democrática y muy monárquica”. No obstante, el revisionismo también nos habla de que el “vocabulario de la Ilustración, separado de su contenido ideológico, moderado, fue simplemente utilizado por los revolucionarios que metamorfosearon su sentido”<sup>108</sup>. De aquí entendemos que, a pesar del cuestionamiento a la filosofía Ilustrada como matriz ideológica de la Revolución Francesa, la “importancia de la Ilustración, pues, es la de ser síntoma de una crisis de autoridad y parte de un discurso político mucho más amplio. Mucho antes de 1789, los términos de ‘ciudadano’, ‘nación’, ‘contrato social’ y ‘voluntad general’ ya circulaban por la sociedad francesa, en claro enfrentamiento con el viejo discurso de ‘órdenes’, ‘propiedades’ y ‘corporaciones’”<sup>109</sup>.

Consideramos a dos de los autores más representativos y destacados de la Ilustración, Charles Louis de Secondat, señor de la Brède y barón de Montesquieu; y a Jean-Jacques Rousseau, por ser ellos quienes se dedicaron con mayor ímpetu a los temas políticos<sup>110</sup>. Cabe resaltar que, entre estos filósofos, no existe una directriz homóloga en la cual compartan una única conclusión, es más, tal y como advertía Tocqueville: “En cuanto a los sistemas políticos de estos escritores, variaban tanto de unos a otros que, si alguien se propusiera conciliarlos y formar con ellos una única forma de gobierno, jamás lo lograría”. Sin embargo, esto no descarta que hubiese ideas generales en común expresadas en su vocabulario, de allí que “todos coinciden en que conviene sustituir las costumbres complicadas y tradicionales que rigen la sociedad de su tiempo por reglas sencillas y elementales basadas en la razón y en la ley natural”<sup>111</sup>. El Antiguo Régimen es difícil de entender, más en la práctica que en la teoría, justamente por las diversas contradicciones que conviven dentro de su ordenamiento, el cómo

---

<sup>107</sup> George RUDÉ: *La Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989, p. 96.

<sup>108</sup> Jacques SOLÉ: *Historia y mito de la Revolución francesa*, Siglo Veintiuno, México, 1989, p. 35.

<sup>109</sup> Peter MCPHEE: *La Revolución...*, pp. 42-43.

<sup>110</sup> M.S. ANDERSON: *La Europa del siglo XVIII*, FCE, Santiago, 1994, pp. 170-172.

<sup>111</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *El Antiguo...*, pp. 207-208.

se asentó la Ilustración en el seno de las élites aristocráticas es, hasta cierto punto, un ejemplo de aquello, “esa misma aristocracia, cuyo puesto ocuparon, favorecía su empresa; [...] hasta las doctrinas más opuestas a sus derechos particulares, e incluso a su existencia, le parecían juegos ingeniosos del espíritu”<sup>112</sup>. Es justamente ese mismo lenguaje el que más tarde es empleado contra los privilegios.

La sociedad dividida en órdenes llega a percibirse, para 1789, como contraria a la unidad de la nación. Ya en Montesquieu se puede observar, en la “Advertencia del autor” a *El espíritu de las leyes*, cómo se profesaba un cierto patriotismo: “lo que llamo *virtud* en la república es el amor a la patria, es decir, a la igualdad. No se trata de una virtud moral, ni cristiana, sino de la virtud política”<sup>113</sup>. “Virtud”, “república”, “patria” e “igualdad”, diferentes términos transformados casi en sinónimos, ya que cada uno implica a los demás, este léxico nos trae a la memoria la imagen de Robespierre y sus partidarios, dado que durante el dominio del Comité de Salvación Pública se usaron bastante, aunque aquello tuvo su precedente en los primeros años de revolución. La palabra “república”, si pensamos en términos jacobinos, nos puede parecer contraria a la monarquía como lo fue en los años del Terror, pero antes de esas circunstancias no eran incompatibles, el mismo Montesquieu lo deja en claro al subrayar que “las virtudes morales y cristianas se hallan tan lejos de quedar excluidas de la monarquía como lo está la misma virtud política”. Se distingue lo religioso de lo político, no obstante, una cosa no quita la otra. Pero sí, la virtud política predomina, moralmente, sobre la cristiana, ya que al referirse al “hombre de bien”, lo define como “el hombre que ama las leyes de su país y obra por amor a ellas”<sup>114</sup>. Las “leyes” también aparecen para mezclarse en esta mutua implicancia de conceptos que se asocian a un ideal de unidad nacional.

La política es, en primera instancia, la organización de los seres humanos constituidos en sociedad, y son las leyes las que delimitan este ordenamiento, así es en nuestros días. Montesquieu también lo expresa de esa forma, aunque profundiza más en cómo las leyes dan

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>113</sup> MONTESQUIEU: *La separación de poderes. Sobre las leyes que configuran la libertad política, entendida esta en su relación con la constitución*, Página Indómita, Barcelona, 2021, p. 25. El presente texto es una traducción del libro XI de *El espíritu de las leyes*, publicado en 1748, y que incluye además el “Prefacio” de la obra, así como la “Advertencia” realizada por Montesquieu.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 26.

cuenta del espíritu y las costumbres de una época (un aspecto de su filosofía en la que no nos detendremos). Cuando se refiere a la definición de “libertad” (uno de los principios que, popularmente, más se asocia a la Revolución Francesa), menciona que “es el derecho de hacer aquello que las leyes permiten”. Visión que se remite a Cicerón: “*Legum servi sumus ut liberi esse possimus*” (“Somos esclavos de las leyes para que podamos ser libres”)<sup>115</sup>. La noción de una “constitución” como ley fundamental también es tratada acá, y es una idea de la cual se apropiará la revolución. Para los revolucionarios, el Estado era concebido como “una colectividad construida y regulada por leyes. La naturaleza del Estado se halla definida a través de sus leyes fundamentales, por su Constitución, tal es la idea maestra en política. [...] La estructura del Estado, la norma de la vida colectiva queda determinada por ello”<sup>116</sup>. De allí la importancia de las Constituciones políticas en la elaboración de una institución firme y clara que otorgue sustento estructural y que ordene a la nueva sociedad. La Constitución es, básicamente, “un texto escrito, destinado a regular las relaciones entre los poderes políticos: ejecutivo, legislativo y judicial”<sup>117</sup>. Es la ley fundamental por la cual se rigen los Estados, en ella podemos apreciar la estructura política-administrativa del país. “Una constitución ha de ser tal”, nos dice Montesquieu, “que nadie se vea obligado a hacer cosas a las que la ley no obliga, ni a dejar de hacer las que sí permite”<sup>118</sup>. La constitución inglesa sirve de ejemplo para el filósofo, destacando la división de los poderes del Estado, lo que le lleva a afirmar que cuando “el poder legislativo se halla unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo de la magistratura, no hay libertad, porque es de temer que el monarca o el Senado mismos promulguen leyes tiránicas para ejecutarlas tiránicamente”<sup>119</sup>. Temor que coincide con lo manifestado en los libelos y que es ignorado tajantemente por Lamoignon en su discurso al oponerse al llamado a los Estados Generales que se demandaba en su momento en el Parlamento de París.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 31. La traducción de la referencia que realiza Montesquieu a Cicerón fue realizada por el editor de la obra citada.

<sup>116</sup> Bernard GROETHUYSEN: *Filosofía de la Revolución francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 226.

<sup>117</sup> Michel PÉRONNET: *Vocabulario básico de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1985 p. 83.

<sup>118</sup> MONTESQUIEU: *La separación...*, p. 32.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 34.

Sería inexacto decir que en toda Francia (e incluso que en todo París) el sentir era el mismo, lo que sí queda claro es la enorme importancia de estas ideas que, aunque carezcan de una definición precisa, protagonizan la esfera de la política. Pues todos saben que hay un rey, que se rigen por la ley y que juntos conforman una nación. Este último concepto adquiere tal preponderancia que se equipara a la sacralidad del rey y es fundamental para perpetuar la anhelada unidad del reino. *El contrato social* de Rousseau quizás nos sirva para poner en palabras más o menos claras una percepción que resulta abstracta y difusa: “*Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo*”. El pacto aquí referido debe ser tomado más como una interpretación de lo que *es* que de un *debe ser*, y aunque este punto sea debatible dentro del estudio de la filosofía de Rousseau, nos parece que se reconoce en el Estado moderno la existencia implícita de este contrato. “Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo moral y colectivo [...]. Respecto a los asociados, estos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y particularmente el de *Ciudadanos* como partícipes de la autoridad soberana, y *Súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado”. Aquello no es del todo incompatible con el absolutismo, pero también puede usarse en su contra, pues se reconoce la relevancia de ese cuerpo colectivo que ahora se asocia más al “pueblo” que a la persona del rey. “Pueblo”, “ciudadanos” y “súbditos”, con respecto al uso de esas palabras Rousseau nos brinda un testimonio importante: “estos términos se confunden con frecuencia, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con total exactitud”<sup>120</sup>. A dicho vocabulario debemos agregar las palabras “nación” y “patria”, cuyo significado seguirá siendo difuso aún en tiempos de revolución, aquello debido a su carácter abstracto, lo que no impedirá que se transformen en pilares sólidos del Nuevo Régimen.

### **1.2.2 Formación de la Asamblea Nacional Constituyente**

Los detalles de cómo ha procedido la apertura de los Estados Generales, cuáles fueron sus antecedentes y las razones de su funcionamiento ya han sido relatados innumerables veces, así como también la conclusión de que, al no llegar a un acuerdo sobre si el voto

---

<sup>120</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU: *El contrato social*, Plutón Ediciones, Barcelona, 2016, p. 35.

debiera ser por cabeza o por estamento, dicha instancia no produjo nada concreto dentro de lo que se esperaba que hiciera. Su utilidad recién se vislumbra cuando se forma la Asamblea Nacional, no obstante, los Estados Generales poseen un valor simbólico que será heredado por la Constituyente. El 6 de julio de 1788 el rey anunciaba: “Deseo, en el ámbito de los Estados Generales y con el fin de asegurar para siempre la libertad y la felicidad de mi pueblo, consumir la gran obra de regeneración del reino que he comenzado”<sup>121</sup>. Regenerar Francia, ese es el objetivo, y se simbolizaba en la misma reapertura de la institución. “Los Estados generales se habían impuesto a los reyes desde el siglo XIV, en período de crisis financiera”, y aunque la monarquía no había recurrido a ellos desde 1614, las circunstancias del momento exigían su retorno. “Sus atribuciones eran puramente consultivas, el rey les pedía que votasen impuestos, que podía establecer sin ellos, y dar consejos que era libre de seguir o no. Los Estados generales aparecen como un expediente supremo del poder real en periodo de crisis”<sup>122</sup>.

El rey ejerce todo el poder, pero debe demostrar a sus súbditos (y en especial a la “oposición”) que él no es un déspota. Incluso en su discurso de apertura, el rey deja entrever la importancia de los representantes de la nación allí convocados: “*Les esprits sont dans l'agitation; mais une Assemblée des représentants de la nation n'écouterà sans doute quç les conseils de la sagesse et de la prudence*”. La concepción de “nación” es empleada por el monarca, a lo largo de todo su discurso, en el sentido tradicional que hemos venido tratando: “*Je connais l'autorité et la puissance d'un roi juste au milieu d'un peuple fidèle et attaché de tout temps aux principes de la monarchie: ils ont fait la gloire et l'éclat de la France; je dois en être le soutien et je le serai constamment*”. Aquello se refiere a la unidad del pueblo con la monarquía<sup>123</sup>. Las circunstancias ofrecen entonces, a los actores del momento, la oportunidad de consolidar la conciencia de su propia importancia, la que hace que estos

---

<sup>121</sup> Citado en Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento de un mundo nuevo. Historia de la Revolución francesa*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2021, p. 122.

<sup>122</sup> Albert SOBOUL: *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*, Tecnos, Madrid, 1966, p. 67.

<sup>123</sup> *Archives Parlementaires de 1787 a 1860 Première Série (1789 à 1799). Du 5 Mai 1789 au 15 Septembre 1789*, “États Généraux. Séance Royale D'ouverture. Mardi 5 mai 1789”, pp. 1-2. “Los ánimos están agitados; pero una Asamblea de los representantes de la nación sólo escuchará, sin duda, los consejos de la sabiduría y la prudencia”. “Conozco la autoridad y el poder de un rey justo en medio de un pueblo fiel que siempre ha estado apegado a los principios de la monarquía: ellos han hecho la gloria y el brillo de Francia; yo debo ser su partidario y lo seré constantemente”.

“representantes” no retrocedan en sus demandas que, para el caso del Estado Llano, era la de obtener el voto por cabeza y no por estamento.

¿Qué tan importante se sentía el Tercer Estado frente a la autoridad del rey? Emmanuel Joseph Sieyès, diputado del Estado Llano, aunque eclesiástico de ocupación, es uno de los que mejor encarna el sentir del estamento más numeroso del reino en su panfleto *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (publicado en enero de 1789), un título en forma de pregunta, aquel es el cuestionamiento fundamental del que parte su reflexión. No obstante, más allá de su tajante respuesta de que el Tercer Estado es “Todo”, resulta más pertinente revisar el primer apartado de su obra (“El Estado Llano es una nación completa”), en donde comienza su análisis de la siguiente manera: “¿Qué es necesario para que una nación exista y prospere? Trabajos *particulares* y funciones *públicas*”<sup>124</sup>. En efecto, para el caso de la primera categoría de trabajos, Sieyès menciona justamente a campesinos, comerciantes y profesiones liberales, es decir, miembros del Tercer Estado; y para el caso de las funciones públicas también habla de la preponderancia de este grupo social por sobre el de las ordenes privilegiadas, destacando que, sin importar el talento y el mérito, al Estado Llano siempre se le limitan sus capacidades. La nobleza, por el contrario, aparece como “casta” dedicada a la holgazanería y, por ende, según el argumento de Sieyès, es ajena a la nación. La nación es vista entonces en función de su utilidad para el desarrollo de la sociedad, poseyendo una importancia esencial que es mermada por los privilegios<sup>125</sup>.

Aunque la definición más clara es la siguiente: “¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una misma ley *común* y están representados por la misma *legislatura*”<sup>126</sup>. La ley otorga la unidad de la vida de la nación, y ésta, a su vez, es elaborada por sus representantes. La idea del “cuerpo de asociados” es la que da cuenta del colectivo que conforma la nación, una colectividad útil de la cual depende, en estas instancias extraordinarias (así como también en el día a día), el futuro del reino en crisis. El rey no es mencionado por Sieyès en este apartado, pero sigue siendo una figura clave, y eso se puede evidenciar al examinar, por ejemplo, un folleto publicado en 1788 que avisa a los parisienses

---

<sup>124</sup> Emmanuel Joseph SIEYES: *¿Qué es el Estado Llano?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988, p. 35.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 36-40.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 40.

su importancia y labor con respecto a los Estados Generales que se aproximan: “Levantaos contra el clero, la nobleza y los jueces que se han confabulado en contra de vosotros [...] ¡Agrupaos en torno al rey! ¡Formad un muro en torno a él! ¡Sostened su autoridad y la independencia de su corona!”<sup>127</sup>. La Corona, como ya hemos visto, se refiere justamente a la soberanía de todo el cuerpo colectivo del reino, por lo que es un asunto de incumbencia de todos, y es el rey, como guardián de la Corona, al que hay que proteger de los abusos despóticos de los privilegiados, pero se le protege en función del bienestar público que, a su vez, él debe resguardar, puesto que el clero y la nobleza, según el panfleto, se han aliado en contra de “vosotros”, vale decir, de la nación; el propósito de la advertencia es evitar la corrupción del monarca que debe velar por la seguridad de su pueblo, la colaboración es recíproca, lo que reafirma la importancia de la nación.

La concepción clásica de la escuela socialista, la de ver en la revolución una “lucha de clases” entre la burguesía y la nobleza, ya ha sido muy cuestionada e incluso se la da por superada, siendo una de las principales críticas el hecho de que no existía en la época una “clase burguesa” homogénea con conciencia de sí misma<sup>128</sup>. No obstante, algo de aquello se puede observar en el periodo, más concretamente, como una conflictividad social que responde a una “mentalidad burguesa” (que era compartida por algunos miembros de la nobleza, del clero y del Estado Llano) que se oponía a una “mentalidad aristocrática”, lo cual, por supuesto, no reduce la revolución solamente a este tipo de conflictos. Lo interesante es que, el Tercer Estado, como estamento (no emplearemos el concepto de “clase”), era visto por algunos de sus representantes en los Estados Generales como un colectivo separado de la nobleza (no tanto así del clero) y es lo que demuestra el ejemplo de Sieyès<sup>129</sup>, en donde ese cuerpo colectivo es sinónimo del vocablo “nación”. Cuando el Conde de Mirabeau daba su opinión con respecto a la postura que debía adoptar el Tercer Estado, en el marco los Estados Generales que se avecinaban, mencionó: “guerra a los privilegiados y a los

---

<sup>127</sup> “Aviso a los Parisienses”, folleto de 1788, en Claudio ROLLE; Ricardo KREBS; Jacqueline DUSSAILLANT: *La Revolución Francesa en sus documentos*, Hachette; Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1990, p. 41.

<sup>128</sup> Vid., Alfred COBBAN: *La interpretación social de la Revolución Francesa*, Narcea, Madrid, 1971. Se suele situar a esta obra como uno de los inicios de la arremetida revisionista en contra de las interpretaciones socialistas y marxistas de la Revolución Francesa. Un balance de las investigaciones revisionistas, ya a principios de 1990, se puede encontrar en Jacques SOLÉ: *Historia...*, Cap. 3.

<sup>129</sup> Aquel es un caso de expresión de una “mentalidad burguesa” que exaltaba a los grupos “laboriosos” frente a los privilegiados a quienes consideraba “ociosos”.



privilegios. [...] Mientras subsistan los privilegios no podrá haber en nuestro pueblo un sentido del bien común. Por eso debemos ser muy monárquicos y yo personalmente lo seguiré siendo”<sup>130</sup>. Ese bienestar general se sustenta en la idea de establecer una “declaración precisa de los derechos de la nación”<sup>131</sup>, surgiendo así la dicotomía entre “el liberalismo democrático que proclama la universalidad de los derechos individuales y la idea nacional que exalta el particularismo colectivo”<sup>132</sup>.

Para junio de 1789, aún no se había logrado un consenso sobre cómo deliberar, puesto que las órdenes privilegiadas (salvo algunas excepciones) se negaban a tomar las decisiones en conjunto con los no privilegiados, por lo que el Tercer Estado, bajo la iniciativa de Sieyès, propuso que se elaborase “una lista de todos los diputados de los tres estamentos y declararía que, una vez completado este procedimiento, la asamblea resultante sería la única representante de la nación”<sup>133</sup>. En consecuencia, surgió un debate en torno al nombre que debía tener dicha instancia. El abogado Jean Joseph Mounier propuso “la asamblea legítima de los representantes de la mayor parte de la nación, actuando en ausencia de la parte más pequeña”, lo cual fue rechazado. Mirabeau, por otro lado, realizó la sugerencia de “representantes del pueblo francés”, pero justamente la palabra “pueblo” fue rechazada dado que les atribuía demasiada importancia a los sectores más pobres del Tercer Estado, los cuales, incluso en opinión del propio Mirabeau, no estaban preparados para comprender lo que sucedía en la esfera política del momento<sup>134</sup>. Es interesante el esfuerzo por buscar la precisión de conceptos para instancias complejas y formales, a diferencia de los grandes discursos y panfletos de divulgación y exaltación. La adopción del nombre “Asamblea Nacional” se decidió finalmente como el más adecuado:

*La dénomination d'Assemblée nationale est la seule qui convienne à l'Assemblée dans l'état actuel des choses, soit parce que les membres qui la composent sont les seuls représentants légitimement et publiquement connus et vérifiés, soit parce qu'ils sont envoyés directement par la presque totalité de la nation, soit enfin parce que la représentation étant une et*

---

<sup>130</sup> H. de Mirabeau, *Mémoires*, “Carta de Mirabeau a Levrant, librero de Estrasburgo, del 16 de agosto de 1788”, en Claudio ROLLE [et alii]: *La revolución...*, p. 44.

<sup>131</sup> *Id.*

<sup>132</sup> Françoise MÉLONIO: “Naciones y Nacionalismos”, en *Tocqueville y el espíritu de la democracia. The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville*, FCE; Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2017, p. 243.

<sup>133</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 145.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

*indivisible, aucun des députés, dans quelque ordre ou classe qu'il soit choisi, n'a le droit d'exercer ses fonctions séparément de la présente Assemblée*<sup>135</sup>.

De esta forma, la propuesta de Sieyès fue aceptada el día 17 de junio con 491 votos a favor y 90 en contra, llegando a la conclusión de que aquellos diputados allí reunidos constituían la “mayoría” de los representantes de la nación; por lo que, a pesar de que no se encontrase el resto (los privilegiados) junto a ellos, debían de igual forma continuar con la tarea que se les había encomendado con la convocatoria a los Estados Generales, aunque ahora bajo la forma de la Asamblea Nacional (“una e indivisible”): la regeneración de Francia. Lo fundamentalmente revolucionario radicaba en que solamente la Asamblea podía atribuirse la representación de la nación y la interpretación de la voluntad general, por lo que se desentendían de cualquier incidencia de la corte sobre sus deliberaciones:

*De plus, puisqu'il n'appartient qu'aux représentants vérifiés de concourir à former le vœu national, et que tous les représentants vérifiés doivent être dans cette Assemblée, il est encore indispensable de conclure qu'il lui appartient, et qu'il n'appartient qu'à elle, d'interpréter jet/de présenter la volonté générale de la nation; il ne peut exister entre le trône et cette Assemblée aucun veto, aucun pouvoir négatif*<sup>136</sup>.

El veto quedaba anulado en estos primeros meses de revolución, así como también, la Asamblea se atribuyó el poder de recaudar ingresos en nombre de la nación, lo que “significaba despojar a Luis XVI del poder de recaudar dinero por su propia autoridad”<sup>137</sup>. Pero la lucha en esta instancia no era contra el rey, sino que más bien contra los privilegiados.

---

<sup>135</sup> *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 Première Série (1789 à 1799). Du 5 Mai 1789 au 15 Septembre 1789, “Séance du mercredi 17 juin 1789”, p. 127. “La denominación de Asamblea Nacional es la única que conviene a la Asamblea en el actual estado de cosas, bien porque los miembros que la componen son los únicos representantes legítima y públicamente conocidos y comprobados, bien porque son enviados directamente por la casi totalidad de la nación, bien, finalmente, porque siendo la representación una e indivisible, ninguno de los diputados, cualquiera que sea el orden o clase en que sean elegidos, tiene derecho a ejercer sus funciones separadamente de la presente Asamblea”.*

<sup>136</sup> *Id.* “Por otra parte, puesto que sólo corresponde a los representantes verificados contribuir a formar la voluntad nacional, y puesto que todos los representantes verificados deben estar en esta Asamblea, sigue siendo esencial concluir que le corresponde, y que sólo le corresponde a ella, interpretar y presentar la voluntad general de la nación; no puede haber ningún veto, ningún poder negativo, entre el trono y esta Asamblea”.

<sup>137</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 147.

No obstante, ese enfrentamiento no buscaba destruir ni someter, más bien incorporar, ya que una de las primeras metas de la Asamblea era que el resto de los diputados se sumasen a ellos, lo cual se logró en unos días (la mayoría del clero votó por incorporarse el día 19 de junio), no sin antes pasar por otro acto simbólico.

El 20 de junio, tras encontrar la cerrada la *Salle des Menus Plaisirs* bajo la excusa de que se estaban realizando unos preparativos para una “sesión real”, los diputados de la Asamblea Nacional decidieron reunirse en el *Jeu de Paume*, en donde Sylvain Bailly, presidente de la Asamblea, los llevó a realizar el famoso Juramento del Juego de la Pelota:

La Asamblea Nacional, considerando que está llamada a fijar la constitución del reino, llevar a cabo la regeneración del orden público y mantener los auténticos principios de la monarquía, que nada puede impedir que continúe sus deliberaciones en cualquier lugar donde se vea obligado a establecerse, y que finalmente, allí donde se encuentran sus miembros reunidos, allí está la Asamblea Nacional, determina que todos los miembros de esta asamblea prestarán, en este mismo instante, solemne juramento de no separarse jamás, y de reunirse cuando así lo exigieran las circunstancias, hasta que la constitución del Reino sea establecida y afirmada sobre fundamentos sólidos<sup>138</sup>.

Aquel juramento reafirma la conciencia de la propia importancia de los diputados como representantes de la nación, que era la fuente de la “voluntad general”, principio que superaba a la autoridad del mismo rey (aunque no era inconciliable con ella). Por esta razón, tras la realización de la “sesión real” del 23 de junio, en donde el rey declaró nulo, ilegal y anticonstitucional lo deliberado en los días 17 y 20 del mismo mes, los diputados del Tercer Estado se negaron a obedecer las órdenes del monarca de separarse, lo cual quedó simbolizado en la respuesta que le dio Mirabeau al Marqués de Brézé (cuando éste último les recordó el mandato del rey al ver que los diputados permanecieron en sus asientos): “Id a decir a aquellos que os envían que nosotros estamos aquí por la voluntad del pueblo, y que solo abandonaremos nuestros escaños por la fuerza de las bayonetas”<sup>139</sup>. Finalmente, el resto de los diputados de la nobleza y el clero se sumaron a la Asamblea el día 27 de junio por

---

<sup>138</sup> Citado en Jacques GODECHOT: *Los orígenes de la Revolución francesa. La toma de la Bastilla (14 de julio de 1789)*, SARPE, Madrid, 1985, p. 182.

<sup>139</sup> *Historie Parlementaire de la Révolution Française*, II, en Claudio ROLLE [et alii]: *La revolución...*, p. 54.

órdenes del mismo rey. Por último, la Asamblea Nacional se declaró a sí misma como “Constituyente” el 9 de julio.

### **1.2.3 “La Nación, la Ley y el Rey”. La institucionalización de las directrices de la Asamblea Nacional Constituyente**

A partir de los acontecimientos que siguieron al 14 de julio de 1789 el lema de la revolución pasó a ser: “la Nación, la Ley y el Rey”, todo visto ya como un conjunto. Aquellos constituyeron los pilares del nuevo orden, en contraposición con lo que entonces comenzó a ser llamado como el “Antiguo Régimen”. Los principios normalmente asociados con la Revolución Francesa son los de “libertad, igualdad y propiedad” (también se les añade la “seguridad” y más adelante la “fraternidad”), pero aquellas abstracciones son ideales a conseguir<sup>140</sup> en beneficio de la nación y mediante la ley elaborada por los representantes de la voluntad general. Es en este punto en donde comprenderemos cómo debían articularse los tres conceptos ya mencionados y cómo juntos conforman un imaginario político que perdurará, a más tardar, hasta agosto de 1792. Quizás se pueda argumentar que, debido a la facilidad con que este sistema (o parte de él) se resquebrajó, nunca hubo un nuevo ordenamiento social efectivo o, como dijo Albert Soboul, se produjo el “fracaso del compromiso” (entiéndase por ello la incorporación de la nobleza, el clero, la corte y del rey a la Revolución Francesa bajo el régimen de una monarquía constitucional). Dicha apreciación no desmerece la preponderancia del imaginario político, puesto que si hubo un “fracaso” en esta empresa es porque antes se realizó un intento, y en esa intención se manifiesta la institucionalización de un imaginario.

Antes del lema se estableció un símbolo, adoptado tan solo unos días después de la Jornada Revolucionaria de la Toma de la Bastilla, la escarapela tricolor, que es asociada hasta nuestros días con el Nuevo Régimen, siendo asimilada por diferentes países dentro de sus emblemas patrios. Luis XVI aceptó el nuevo símbolo propuesto por el marqués de Lafayette y Jean Sylvain Bailly (nuevo alcalde de París) el día 17 de julio. El rojo y el azul representan los colores de París (lugar donde ocurrió la caída de la Bastilla), mientras que el blanco de la

---

<sup>140</sup> Aunque, como veremos más adelante, eran reconocidos como “naturales” e “inalienables”, vale decir, como ya existentes, solo que habían sido olvidados y menospreciados.

Casa de Borbón fue incluido para simbolizar el compromiso revolucionario con la monarquía, de esta manera se consagraba “la centralidad de la capital en la victoria de la Revolución”<sup>141</sup>. Aunque, sin lo ocurrido en las provincias, probablemente no se hubiesen desencadenado las primeras medidas revolucionarias de la Asamblea Nacional Constituyente.

Lo que es conocido por la historiografía como el “Gran Miedo” (iniciado aproximadamente el 20 de julio de 1789) en el campo francés, llevó a los diputados a tomar las primeras acciones concretas en contra de los privilegios, es decir, contra lo que en el lenguaje de la época era entendido como el “feudalismo” (aunque en realidad se trataba del “régimen señorial”). Aquello sucedió en la sesión nocturna del 4 de agosto de 1789, en donde varios miembros de las órdenes privilegiadas, impulsados por la emoción del momento, renunciaron voluntariamente a sus privilegios en un acto que fácilmente puede ser equiparado, por su valor simbólico, al Juramento del Juego de la Pelota o a la misma Toma de la Bastilla. Por ejemplo, el Vizconde de Noailles mencionaba en su discurso que: “Si la Asamblea quiere impedir que todo el Estado se hunda, debe resolver que en adelante los impuestos sean iguales y obligatorios para todos, que se rediman todos los derechos señoriales y que se deroguen todos los servicios personales y la servidumbre”. También el Duque de Aiguillon, el cual, sin condenar a los grandes señores, empatiza con las revueltas de “los infelices campesinos [que] sufren bajo la presión de los barbaros restos de los derechos feudales que aún persisten en Francia”. Por su parte, Leguen de Kerangel, al referirse a la quema de documentos realizada por los campesinos en varias provincias, menciona: “En este siglo de la Ilustración, ¿quién de nosotros no querrá erigir una pira de expiación con estos pergaminos y prenderles fuego para inmolarlos en el altar del bien común?”<sup>142</sup> La frase tiene explícitamente referencias filosóficas y religiosas, pues no se habla de “altar” para las cosas profanas, por lo que el “bien común” tiene en este discurso un carácter sagrado (aunque nos estamos adelantando un poco con esta última apreciación). Sea como fuere, los representantes de la nación lograron, en definitiva, lo siguiente:

Abolición de la servidumbre y de la Mano Muerta en todas sus formas – Rescate de los derechos señoriales contra pago en dinero – Abolición de la justicia señorial – Abolición de

---

<sup>141</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 173.

<sup>142</sup> *Archives Parlementaires*, en Claudio ROLLE [*et alii*]: *La revolución...*, p. 62.

los privilegios de caza, de palomares y conejeras – Transformación de los diezmos y especies en dinero – Abolición de las exenciones tributarias – Igualdad para el pago de impuestos – Admisión de todos los ciudadanos a los cargos en el ejército y la administración pública – Gratuidad de la justicia y abolición de la venta de los cargos públicos – Abolición de los privilegios y derechos particulares de las provincias y ciudades – Abolición de las anatas y de la acumulación de prebendas – Abolición de los gremios<sup>143</sup>.

Con esto, la intención era crear “leyes ‘comunes a todos los franceses’”<sup>144</sup>, buscando la igualdad ante la ley y garantizando la libertad de aquello que había estado oprimiendo a la nación. Era el primer paso del “Todo atado” al “Todo libre” que demandaba Sieyès en su panfleto. El rey y, por consiguiente, la monarquía, seguían jugando un rol fundamental dentro de estas deliberaciones, es más, al terminar la sesión la Asamblea convocó a un *Te Deum* para rendir homenaje tanto a lo que habían logrado aquella noche<sup>145</sup> como al mismo rey, a quien le otorgaron el título de “*Restaurateur de la liberté française*” (“Restaurador de la libertad francesa”), y justamente, al igual que en otras deliberaciones importantes, los gritos de “¡Viva el Rey!” no faltaron: “*Les cris de vive le Roi! les témoignages de l’allégresse publique, variés sous toutes les formes, les félicitations mutuelles des députés et du peuple présent, terminent la séance*”<sup>146</sup>.

Por supuesto los diputados sabían que aquello no bastaba para ponerle fin a las revueltas y restablecer el orden público, por lo que otra de las medidas que tomaron al respecto concernía a la institucionalización legal de la Guardia Nacional, aquellas milicias ciudadanas improvisadas en distintos lugares de Francia desde mediados de julio. El 10 de agosto la Guardia Nacional se convirtió oficialmente en una fuerza militar “independiente del ejército real”, y en donde el “juramento que debían prestar los guardias decía que ‘serían fieles a la nación, al rey y a la ley’, fórmula que ponía a los ciudadanos por encima del

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>144</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 181.

<sup>145</sup> La ironía de una misa que homenajeaba el fin de los privilegios del clero era compatible con la revolución todavía en esta etapa.

<sup>146</sup> *Archives Parlementaires de 1787 a 1860 Première Série (1789 à 1799). Du 5 Mai 1789 au 15 Septembre 1789*, “Séance du mardi 4 août 1789”, p. 350. “Los gritos de “¡Viva el Rey!”, los testimonios de alegría pública, variados en todas las formas, las felicitaciones mutuas de los diputados y del pueblo presente, ponen fin a la sesión”.

monarca”<sup>147</sup>. El marqués de Lafayette fue designado como comandante de la Guardia Nacional de París, en donde debió “representar el papel de nuevo padre de la *patrie*” (aunque nunca superó a la imagen del rey en este sentido, incluso su popularidad dependía mucho de la conducta de Luis XVI y de su relación con él) al asegurarse de mantener el orden público, combatiendo las posibles insurrecciones populares pero, a su vez, intentando serle fiel a la revolución y a la monarquía, una postura ecléctica que lo hizo vulnerable ante la progresiva radicalización de algunos revolucionarios, como señala Simon Schama, el héroe del momento bien “podía convertirse fácilmente en el villano o la víctima del mañana”<sup>148</sup>.

En este punto hemos llegado a la parte más importante, la que nos permitirá definir de una manera mucho más clara el significado que tenía, para los autoproclamados representantes de los franceses, “la Nación, la Ley y el Rey”, aquello a partir de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789* (en donde Lafayette jugó un rol fundamental en su redacción) y de las medidas que surgieron en concordancia con esta declaración. Es verdad que no todos los diputados pensaban igual, que no todos compartían estas consignas bajo la plenitud de una única interpretación, y que no se decidió su formulación sin antes haber pasado por varias discusiones; no obstante, podemos decir que el documento marca un piso común y dogmático (que se asemeja mucho al carácter religioso) para la toma de decisiones. Es el inicio de la culminación de la institucionalización de los imaginarios políticos de “la Nación” y “la Ley” en el contexto revolucionario entre 1789 y 1791. Lo importante de esta declaración, al igual que la sesión del 4 de agosto, es su carácter simbólico. La abolición del régimen señorial, por ejemplo, no se realizó de manera efectiva hasta la época de la Convención Nacional (incluso hasta el régimen napoleónico), pero el impacto de la discusión fue tremendo, lo mismo ocurre con los Derechos del Hombre, su valor simbólico fue mucho mayor que el cumplimiento estricto de su contenido en la realidad del país, y es justamente aquello lo que marca su enorme trascendencia para la investigación. Básicamente, podríamos decir que la “regeneración de Francia” fue, ante todo, una elaboración imaginaria que acentó las bases de una nueva cultura política.

---

<sup>147</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 183.

<sup>148</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, pp. 455-456.

La *Declaración de Derechos* da cuenta de una contradicción, habla en un sentido de unidad nacional, que más tarde quedará plasmada en la Constitución de 1791, unidad en torno a los derechos de los individuos que componen el colectivo, vale decir, la nación soberana; pero, a su vez, los debates de la Asamblea demuestran la división existente entre sus representantes, puesto que el acuerdo no fue fácil de realizar, desde allí se evidencia el futuro de la política de la Revolución Francesa dividida en grupos políticos que se atribuían a sí mismos el representar la voz del pueblo por sobre los demás, un legado (por supuesto no exclusivo de esta revolución) que puede verse todavía en las repúblicas liberales del siglo XXI.

La Declaración comienza con un preámbulo que da cuenta de los motivos y la finalidad de elaborar dicho documento. Empieza por mencionar a quienes resolvieron realizar la Declaración, vale decir, a los “Representantes del Pueblo Francés”, que recuerda a aquel nombre que Mirabeau quiso darle a la asamblea del Tercer Estado (en tiempos de los Estados Generales) pero que fue rechazado porque la palabra “pueblo” no era considerada adecuada. Aquí el concepto de “Pueblo Francés”, con mayúscula, es visto como el principal factor de legitimidad, de allí que sus representantes puedan estar “constituidos en Asamblea Nacional” como parte del poder legislativo. Ellos consideran que “la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del Hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y la corrupción de los Gobiernos”, lo cual hace referencia a la idea de la preexistencia de estos derechos (inherentes a los hombres) y a que la negligencia del gobierno en torno a ello es lo que provocó la crisis del Antiguo Régimen. Los derechos son “naturales, inalienables y sagrados”, adjetivos que deben su empleo al derecho natural y, a su vez, al trasfondo religioso de la sociedad (este último punto se hace mucho más evidente al declarar los derechos “en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios”). Las máximas deben estar constantemente presentes “para todos los Miembros del cuerpo social”, un colectivo compuesto por ciudadanos, y así se “les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes”. Se busca el respeto por los poderes legislativo y ejecutivo del Estado, así como también reducir las



“reclamaciones de los ciudadanos” a “principios simples e indiscutibles”. Todo “en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos”<sup>149</sup>.

Los conceptos de “pueblo” y de “ciudadanos” se emplean en el sentido rousseauiano que ya hemos visto, en donde los asociados toman, como conjunto, el nombre de “pueblo”, y particularmente el de “ciudadanos”, haciéndolos partícipes de la autoridad soberana; el vocablo “hombre”, por otro lado, hace alusión a la persona en estado “natural”. La relación entre lo individual y lo colectivo se establece en esta suerte de “contrato”, en donde la ley rige a los “asociados” (palabra que también usaba Sieyès en su panfleto), dicha conexión queda implícita en el Artículo 1: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”<sup>150</sup>. En la Revolución Francesa, todos aquellos términos quedan englobados en el concepto de “Nación”, y eso se demuestra en el Artículo 3: “El principio de toda Soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo ni ningún individuo pueden ejercer autoridad alguna que no emane expresamente de ella”<sup>151</sup>. Lo individual siempre queda supeditado ante esta abstracción colectiva, símbolo de unidad y de igualdad, que a su vez permite el desarrollo de la libertad, la cual, “consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás”, y sus límites “tan sólo pueden ser determinados por la ley”<sup>152</sup>.

Este otro concepto (“la Ley”), tan sagrado como la misma nación (ya que de ello depende el orden social), es definido claramente por la declaración en el Artículo 6: “La Ley es la expresión de la voluntad general. Todos los Ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o a través de sus Representantes”. Además, todos los ciudadanos son iguales ante la ley, por lo tanto, cualquiera de ellos puede acceder a cualquier cargo público<sup>153</sup>. “La Ley” es un límite, lo que está fuera de ella está también fuera del orden social de “la Nación”, es ella la que determina la justicia en contra de aquellos que se atreven a quebrantar lo establecido en esta declaración y en la futura constitución (Artículos 7, 8 y

---

<sup>149</sup> Preámbulo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*. Documento traducido por el Consejo Constitucional (CC).

<<https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>>

<sup>150</sup> *Ibid.*, Artículo 1.

<sup>151</sup> *Ibid.*, Artículo 3.

<sup>152</sup> *Ibid.*, Artículo 4.

<sup>153</sup> *Ibid.*, Artículo 6.

9). La ley también es tolerante con los credos que no perturben lo que ella ha fijado: “Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley”<sup>154</sup>. Los guardianes de ese orden se establecen en la “fuerza pública” (Artículos 12 y 13), que se expresa en la ya vista Guardia Nacional. La ley suprema, incluso en nuestros días, es la Constitución, aquella que rige la estructura y el funcionamiento del Estado, la fijación de esa ley es lo que mueve a la Asamblea “Constituyente”, sin ella no hay orden y, por ende, no hay regeneración ni salida de la crisis, aquello es suficiente para justificar y legitimar la declaración de derechos: “Una sociedad en la que no esté establecida la garantía de los Derechos, ni determinada la separación de los Poderes, carece de Constitución”<sup>155</sup>. De allí que, como dice el Artículo 2, la finalidad de las asociaciones políticas sea la protección de estos derechos (“la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” para ser más específicos)<sup>156</sup>.

Por su parte, “el Rey”, ni siquiera es mencionado en la Declaración, ¿acaso su ausencia significaba que se había convertido en un ciudadano más? Estaba a cargo, todavía, del poder ejecutivo, en ningún momento se sugirió continuar la obra revolucionaria sin él. Lo que sí encontramos en 1789 es una discusión en torno a su derecho de veto. Ya en la sesión del 17 de junio se había declarado que, la entonces recién fundada Asamblea Nacional, no aceptaría veto alguno proveniente del trono. Sin embargo, tras todo lo acontecido desde entonces y luego de que se apreciaran las hostilidades entre algunos grupos de diputados en el marco de la *Declaración de los Derechos*, los puntos que trataban la elaboración de la nueva Constitución política fueron debatidos con mayor animosidad. El contexto ya no era exactamente el mismo que el de junio, ahora los diputados más moderados, conocidos como *monarchiens*, buscaban seguir el ejemplo de la monarquía constitucional de Inglaterra, con lo cual, se encontraban en oposición a aquellos representantes más radicales (o “patriotas”), los más destacados fueron los miembros del club bretón, ahora denominados como la *Société des Amis de la Constitution* (Sociedad de los Amigos de la Constitución) y más adelante, una vez instalados en París, como el club Jacobino. El espectro político de la “derecha”, el “centro” y la “izquierda” (nombres basados en la ubicación de los grupos de diputados en la

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, Artículo 10.

<sup>155</sup> *Ibid.*, Artículo 16.

<sup>156</sup> *Ibid.*, Artículo 2.

asamblea), cobro vida, y sus diferencias se vislumbraron justamente en los debates en torno al veto del rey.

Mounier (monárquico), presentó la propuesta del veto el 28 de agosto con el fin de equilibrar los poderes del Estado y de evitar que se tomaran medidas radicales y apresuradas. Su postura manifestaba la diferenciación entre las leyes ordinarias y la Constitución que sería elaborada, puesto que esta última no podría ser alterada por el veto real. El 4 de septiembre, Robespierre realizó una arremetida en contra del derecho de veto, en su discurso se puede apreciar lo que él, como uno de los representantes de la izquierda, entendía por la idea de “Nación”: “Todo hombre tiene, gracias a su naturaleza, la capacidad de gobernarse según su propia voluntad. Por consiguiente, los hombres reunidos en cuerpo político, esto es, una nación, poseen exactamente el mismo derecho. Esta voluntad general o poder legislativo es inalienable, soberano e independiente”. Prosigue mencionando que una nación, dada su magnitud, no puede ejercer ese poder de legislar de manera directa, por lo que delega esa potestad en sus representantes, lo que significa que su voluntad “debe ser considerada y respetada como la voluntad de la nación, y que su autoridad necesariamente debe ser sagrada y superior a toda voluntad individual [...]. El que dice que una persona tiene el derecho de oponerse a la ley, dice que la voluntad del individuo está por encima de la voluntad de todos”. Robespierre está considerando al rey como si fuese cualquier otro ciudadano, siendo fiel al tercer artículo de la *Declaración de los Derechos*, además de mencionar explícitamente la sacralidad de la voluntad general de la nación. Destaca que el monarca está investido del poder ejecutivo por lo que, de aprobar el veto, esto significaría que “la persona que ha sido instituida por la nación para ejecutar las decisiones de la nación, posee el derecho de anular las decisiones de la nación” (lo cual quiere decir que el poder del rey proviene de la nación soberana). Esta contradicción, según Robespierre, crea “un monstruo que es moral y prácticamente inconcebible: este monstruo es el veto del rey”<sup>157</sup>. A pesar de las protestas de los “patriotas”, la propuesta fue aprobada el 11 de septiembre como derecho de veto “suspensivo”, lo que quiere decir, en la práctica, que el rey podía demorar la tramitación y ejecución de las leyes ordinarias con las que no estuviese de acuerdo. Cabe mencionar que

---

<sup>157</sup> *Archives Parlementaires*, VIII, en Claudio ROLLE [et alii]: *La revolución...*, pp. 69-70.

todo el debate se llevó a cabo en un momento en el que el rey todavía no aceptaba los decretos del 4 de agosto ni la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

Para que el rey cediera ante las medidas de la Asamblea Nacional, tuvo que ocurrir otro acto simbólico de corte popular (el primero fue la Toma de la Bastilla). Este fue la marcha de las mujeres parisinas al palacio de Versalles (ellas tomaron la iniciativa, aunque de igual manera fueron acompañadas por la Guardia Nacional al mando de Lafayette, quien debía asegurar el orden) y el traslado de la familia real a París (5 y 6 de octubre). Luis XIV había abandonado la capital en 1682, en gran parte por el miedo a que se repitiera la situación de las Frondas que había presenciado cuando niño (en Versalles podía tener un mayor control sobre la corte). Desde entonces, la monarquía había permanecido instalada allí. La revolución trajo de regreso a Luis XVI a París, residiendo desde entonces en el Palacio de las Tullerías. La jornada había comenzado por el hambre y los precios altos del pan, de allí el dicho de que el pueblo traía de regreso “al panadero, la esposa del panadero y al hijo del panadero”. La Asamblea Nacional acabó por seguir al rey a la capital el 12 de octubre, lo que establecía a los poderes del Estado en el centro de donde se originó y expandió la energía revolucionaria.

Hemos dicho que “la Nación” es soberana, lo que implica que el ejercicio de aquella soberanía está ligada a un territorio específico. Tanto en ese tiempo como en la actualidad, la idea de “nación” y en consecuencia su imaginario político, está marcada por los límites con otras naciones. A partir de octubre de 1789 el centro del nuevo mundo es París, desde allí se alimenta el ideal de unidad nacional, lo cual se tradujo en la imposición de una nueva división territorial. El reino, antes de 1790, estaba dividido en provincias, las cuales, en palabras de Michelet, fueron sacrificadas para poder seguir la luz que significaba la unidad de la patria:

Sobre el altar aparece la gran patria abriéndoles los brazos y queriendo abrazarlas... Todas las regiones se arrojan en ellos y olvidan; aquel día no sabe ninguno qué provincia formaba... Hijos abandonados, perdidos hasta entonces, han encontrado una madre; están más regocijados por lo mismo que no lo creían; tenían la humildad de creerse bretones, provenzales... No, hijos, sabedlo bien; sois los hijos de Francia; ella misma os lo dice; hijos

sois de la gran madre, de la que debe amamantar á todas las naciones en la igualdad y la libertad<sup>158</sup>.

Las milicias improvisadas en 1789, también llamadas “federaciones”, según Michelet, se encargaron de destruir las fronteras del Antiguo Régimen y de encarnar el espíritu de unidad en torno a “la Francia”. La figura femenina de la “madre patria” hace su aparición (de allí que Michelet use esta metáfora) y, como veremos más adelante, muy pronto se unirá a la idea de “nación” en sus representaciones, teniendo al “pueblo” (masculino) como su hijo (hijos en realidad) y al rey como el “padre”. “La Francia” se administra, desde el 26 de febrero de 1790, en cantones, distritos y departamentos. Los 83 departamentos “fueron diseñados para facilitar la accesibilidad de la administración [...]”. La creación de este nuevo mapa de Francia fue resultado de la labor de las élites urbanas con una clara visión de la organización espacial y la jerarquía institucional”. Se “regeneraba” y “unía” a Francia desde la capital, lo que también “representaba una importante victoria del nuevo Estado sobre las renacientes identidades provinciales manifestadas desde 1787”. Al mismo tiempo y con esta misma intención, se impone el francés como idioma oficial, lo que debía reemplazar a los múltiples dialectos locales, una medida que no tuvo mucho éxito en el corto plazo, pero que simbolizaba la directriz de unidad nacional que buscaba implantar la Asamblea<sup>159</sup>. Los nombres de los nuevos departamentos se basaban en ríos y montañas, lo que llevo a Michelet a interpretar esta demarcación territorial como “natural”<sup>160</sup>. ¿Acaso no es propio de las naciones contemporáneas el identificarse con los paisajes naturales, la flora y la fauna de su territorio? El ejemplo del Gallo Galo es clásico en Francia. Es probable que el nuevo mapa de Francia también haya sido concebido con ese sentido identitario (aunque lo fundamental era hacerle frente a la administración heredada por el Antiguo Régimen). El vocablo “patria”, usado ya durante el Antiguo Régimen, toma aquí un significado amplio y profundo, puesto que allí se sitúa el centro, el origen de “la Nación” soberana. La patria, entendida como el lugar nativo, antes se asociaba a las ciudades, la *petite patrie* (“patria chica”) se intenta reemplazar en la Revolución Francesa por la noción de la *grande patrie* (“patria grande”), un

---

<sup>158</sup> Jules MICHELET: *Historia...*, p. 388.

<sup>159</sup> Peter MCPHEE: *La revolución...*, p. 80.

<sup>160</sup> Jules MICHELET: *Historia...*, p. 389.

concepto que, más que el de “nación”, ya estaba cargado de una fuerza sentimental<sup>161</sup>, la cual ahora se debía encaminar en la dirección de una “gran madre” (imaginario político captado espléndidamente por Michelet) vinculada a los ideales de libertad e igualdad y cuyos orígenes ancestrales se encuentran en la Antigüedad clásica (volveremos a este punto más adelante).

Hasta aquí hemos podido determinar una coherencia en cuanto a las directrices institucionales y dogmáticas que la Asamblea Nacional Constituyente se propuso establecer, el resto de las medidas políticas, sociales y económicas realizadas hasta 1791 siguen esta misma lógica (a pesar las diferentes posturas de los diputados), por lo que, con lo ya visto, es suficiente como para llegar a una definición de los conceptos que hemos estado examinando. Cabe destacar que, desde noviembre de 1789 hasta julio de 1801, la Revolución Francesa (y por ende la idea de “la Nación”) se enfrentó violentamente con la Iglesia católica y varias de las disposiciones tomadas por la Asamblea durante 1790 dan cuenta de aquel conflicto. No obstante, aquello se verá con mayor detalle en el siguiente apartado dedicado a identificar el trasfondo religioso del fenómeno revolucionario. De este modo, ya con las medidas examinadas anteriormente, podemos dar paso a la supuesta culminación de esta obra “regeneradora”: la Constitución de 1791.

El 3 de septiembre de 1791, la Constitución queda terminada y el día 14 del mismo mes el rey la acepta y jura fidelidad a ella, pero ese juramento (acto que, como hemos visto, fue central dentro de los ritos revolucionarios) estaba cargado de dudas por parte de la opinión pública (así como de la misma Asamblea), pues el monarca había intentado abandonar el reino en junio de ese mismo año, hecho que trajo fuertes consecuencias y que radicalizó al movimiento revolucionario. Desde entonces, la palabra “república” comenzó a sonar con mucha más fuerza.

A pesar de este punto de inflexión, los diputados decidieron que debían intentar salvar la monarquía, ya que el orden constitucional en el que venían trabajando desde 1789 reservaba un lugar esencial para la figura del rey, quien seguiría a cargo del poder ejecutivo. El diputado Antoine Barnave<sup>162</sup>, al discutir el episodio de la fuga de Varennes en la

---

<sup>161</sup> Federico CHABOD: *Escritos...*, pp. 574-575.

<sup>162</sup> Ex jacobino que, tras la fuga de Varennes (evento en el que tuvo cierto protagonismo al ser enviado por la Asamblea, junto a otros dos diputados, para que acompañara al rey en su regreso), permaneció fiel a la monarquía y ayudó a fundar y dirigir a los *feuillants*. Tras el fallido escape de la familia real, comenzó a entablar

Asamblea, representa claramente el sentir de la mayoría de los diputados al argumentar que eliminar al rey sería una amenaza para la base de la sociedad<sup>163</sup>. En efecto, debían terminar con la obra que habían empezado dos años atrás, pero quitar al rey de la ecuación sería desviar el curso de la Revolución Francesa. Barnave menciona: “El asunto que debe ocuparnos, es el de salvar la cosa pública, y de atar la confianza popular a que ella pertenece”<sup>164</sup>. Por esta razón, la Asamblea Nacional Constituyente decide seguir con la lógica que habían manifestado hasta entonces, una tarea en la que fracasaron rotundamente, ya que el daño ya estaba hecho y los ánimos apuntaban en otras direcciones, lo que llevó a un conflicto que estalló el 10 de agosto de 1792, en donde la monarquía caería junto con el orden que representaba aquella Constitución. No obstante, para efectos de la definición de nuestros conceptos según como se entendían en la época, la Constitución resulta de bastante utilidad, pues condensa la coherencia ideológica que se mantuvo hasta entonces.

Los Derechos del Hombre y del Ciudadano anteceden a la Constitución, esa declaración no fue alterada desde el momento de su promulgación (salvo por la otra versión realizada en 1793), es lo que marca la directriz que debe seguir el texto constitucional, que consagra en términos más específicos lo que aquello significa. El preámbulo se concentra más en lo que han destruido que en lo que han edificado, confirma el fin de la sociedad de órdenes, es decir, de la fragmentación del reino que negaba el pleno desarrollo de los derechos:

*L'Assemblée nationale voulant établir la Constitution française sur les principes qu'elle vient de reconnaître et de déclarer, abolit irrévocablement les institutions qui blessaient la liberté et l'égalité des droits.*

*Il n'y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d'ordres, ni régime féodal, ni justices patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dérivait, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou décorations, pour lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de*

---

conversaciones secretas con María Antonieta con tal de salvar la monarquía, ocupando de este modo el papel que había desempeñado Mirabeau, quien falleció el 2 de abril de 1791.

<sup>163</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 281.

<sup>164</sup> *Histoire Parlementaire*. Vol. 7, en Claudio ROLLE [et alii]: *La revolución...*, pp. 87-88.

*naissance, ni aucune autre supériorité, que celle des fonctionnaires publics dans l'exercice de leurs fonctions.*

Con esto la Constitución comienza reconociendo la oscuridad de la que vienen saliendo, señalando aquello que es contrario al ordenamiento que buscaban. Ahora la ley es la misma para todos los franceses, es el primer gran paso al Nuevo Régimen, y ningún individuo (incluyendo al rey) o grupo de individuos posee ya privilegios: *“Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français”*<sup>165</sup>. Además, los votos religiosos se establecen como contrarios a los derechos naturales, por lo que “la Ley” no los reconoce (tampoco las cofradías y las corporaciones de profesiones, artes y oficios).

Se reafirman los derechos naturales y civiles de la Declaración, sumándose algunas preocupaciones sociales por la salud y la educación de los ciudadanos. Incluso se señala la importancia de las fiestas para conmemorar la Revolución Francesa, añadiendo así el ideal de “fraternidad” (que gira en torno a la patria, la constitución y las leyes) que rememora lo acontecido durante la Fiesta de la Federación (de la cual nos ocuparemos más adelante): *“Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois”*<sup>166</sup>.

Se deja en claro la división territorial y administrativa del reino, haciendo énfasis en que es “uno e indivisible”. Se procede a establecer los requisitos para ser ciudadano francés, en donde es interesante mencionar la importancia que se le da al “Juramento Cívico” que

---

<sup>165</sup> Preámbulo de la *Constitution de 1791*, Consei Constitutionnel (CC). “La Asamblea Nacional, queriendo establecer la Constitución francesa sobre los principios que ella ha reconocido y declarado, abole irrevocablemente las instituciones que hieren la libertad y la igualdad de los derechos. Ya no hay nobleza, ni procerato, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que de aquéllas derivaban, ni ningún orden de caballería, ni ninguna de las corporaciones o condecoraciones, en las que se exigían pruebas de nobleza, o suponían distinciones de nacimiento, ni ninguna otra superioridad, más que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones”. “Ya no hay, para ninguna parte de la Nación, ni para ningún individuo, privilegio o excepción alguna al derecho común de todos los franceses”.

<sup>166</sup> *Ibid.*, “Titre Premier - Dispositions fondamentales garanties par la Constitution”. “Se establecerán fiestas nacionales para preservar la memoria de la Revolución francesa, fomentar la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, a la Patria y a las leyes”.



deben realizar los extranjeros para formar parte de la ciudadanía (aunque también hay otros requisitos): “*Le serment civique est: Je jure d’être fidèle à la Nation à la loi et au roi et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution du Royaume, décrétée par l’Assemblée nationale constituante aux années 1789, 1790 et 1791*”<sup>167</sup>. Se le debe ser fiel a “La Nación, la Ley y el Rey”, al igual que los miembros de la Guardia Nacional, lo que implica que estos tres elementos son transversales para todo el cuerpo social, es la base del orden, y la fidelidad a ellos recuerda mucho al espíritu de las religiones.

En el “Título III” se establece que todos los poderes provienen de “la Nación”, y que es ésta la que los delega en instituciones específicas: El Cuerpo legislativo, encarnado en la Asamblea Nacional (poder legislativo), y el rey (poder ejecutivo); mientras que el poder judicial está en manos de los jueces elegidos por los ciudadanos.<sup>168</sup> El régimen es monárquico y la persona del rey conserva algunos elementos tradicionales, como la línea hereditaria masculina del trono (dinastía) y su aparente “dignidad real” (aquello se menciona en el capítulo sobre la realeza y la regencia de los ministros): “*La personne du roi est inviolable et sacrée; son seul titre est Roi des Français*”. “El Rey” es sagrado, pero solamente si gobierna por medio de “la Ley”, pues “*Il n’y a point en France d’autorité supérieure à celle de la loi. Le roi ne règne que par elle, et ce n’est qu’au nom de la loi qu’il peut exiger l’obéissance*”. El monarca, al momento de ascender al trono, también debe prestar un juramento de fidelidad (Luis XVI también lo hizo el 14 de julio de 1790) al poder que lo sobrepasa:

*Le roi, à son avènement au trône, ou dès qu’il aura atteint sa majorité, prêtera à la Nation, en présence du Corps législatif, le serment d’être fidèle à la Nation et à la loi, d’employer tout le pouvoir qui lui est délégué, à maintenir la Constitution décrétée par l’Assemblée nationale constituante, aux années 1789, 1790 et 1791, et à faire exécuter les lois. - Si le Corps législatif n’est pas assemblé, le roi fera publier une proclamation, dans laquelle seront exprimés ce serment et la promesse de le réitérer aussitôt que le Corps législatif sera réuni.*

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, “Titre II - De la division du royaume, et de l’état des citoyens”. Article 5. “El juramento cívico es: *Juro ser fiel a la Nación, a la Ley y al Rey y mantener [que implica defender] con todas mis fuerzas la Constitución del Reino, decretada por la Asamblea nacional constituyente en los años 1789, 1790 y 1791*”.

<sup>168</sup> *Ibid.*, “Titre III - Des pouvoirs publics”. Articles 1-5.

Como se puede observar, el juramento debe hacerse en presencia de los representantes de la nación en el Cuerpo legislativo; también señala explícitamente que el poder que ejerce le fue delegado con el fin de mantener la Constitución. De esto también se puede concluir que, si se señala explícitamente que “el Rey” es sagrado, está implícito que la autoridad de “la Nación” y “la Ley”, que le son superiores, también lo son.

En este mismo apartado de la Constitución se expresa la preocupación en caso de que el rey abdicase o atentase en contra de “la Nación” y sus intereses, disposiciones que no sorprenden después de años de rumores sobre la posible huida del monarca (por influencia de sus más cercanos) y de la confirmación de aquellos con lo ocurrido en Varennes. Si el rey no presta juramento después de un mes de la invitación realizada por el Cuerpo legislativo, o si se retracta de haberlo hecho, se considera que ha abdicado; lo mismo ocurre si se pone al frente de un ejército enemigo o si abandona el reino por un periodo de tiempo determinado (el Cuerpo legislativo impone los límites de ese tiempo). En consecuencia, el octavo artículo de este capítulo establece lo siguiente: “*Après l'abdication expresse ou légale, le roi sera dans la classe des citoyens, et pourra être accusé et jugé comme eux pour les actes postérieurs à son abdication*”<sup>169</sup>. ¿Es el rey un ciudadano mientras reina? Su título es *Roi des Français* (“Rey de los Franceses”), fórmula que se centra en los gobernados y no en la soberanía sobre el territorio como lo era durante el Antiguo Régimen (“Rey de Francia y de Navarra”), lo que sigue la línea de su función a cargo del poder ejecutivo del Estado, de allí su vinculación con los ciudadanos que conforman el cuerpo social, pues el rey debe garantizar el orden mediante la ley. Constitucionalmente, Luis XVI, sin la investidura del poder ejecutivo, pasa a ser simplemente Luis Capeto, un ciudadano cualquiera, sin el respaldo de la soberanía que proviene de “la Nación”, “el Rey” no puede gobernar. El que sólo pueda ser juzgado por los actos cometidos de manera posterior a su abdicación implica que “el Rey”

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, “Chapitre II - De la Royauté, De la Régence et des ministres”, “Section première. - De la Royauté et du roi”. Articles 1-8. “La persona del Rey es inviolable y sagrada; su único título es el de Rey de los Franceses”. “En Francia no hay autoridad superior a la de la Ley. El Rey no reina sino es por ella, y sólo en nombre de la Ley puede exigir obediencia”. “El Rey, a su advenimiento al trono, o desde que hubiera alcanzado su mayoría de edad, prestará a la Nación, en presencia del Cuerpo legislativo, el juramento de ser fiel a la Nación y a la Ley, de emplear todo el poder que se le delegó para defender la Constitución decretada por la Asamblea nacional constituyente, en los años 1789, 1790 y 1791 y de hacer ejecutar las Leyes. -Si el Cuerpo legislativo no estuviera reunido, el Rey hará publicar una proclama en la cual se expresará este juramento y la promesa de reiterarlo tan pronto como se reúna el Cuerpo legislativo”. “Después de la abdicación expresa o legal, el Rey pertenecerá a la clase de los ciudadanos y podrá ser acusado y juzgado como ellos por los actos posteriores a su abdicación”.

no es ciudadano ordinario mientras reina, al menos no legalmente, pero, el hecho de que exista la posibilidad de que pueda pasar de rey a simple ciudadano ya genera un fuerte cambio en la acepción tradicional de lo que era el rey en el Antiguo Régimen, lo cual puede influenciar en la percepción en torno a su imaginario político.

Si retrocedemos un poco a los acontecimientos que siguieron a la Toma de la Bastilla, nos percataremos que el recuerdo del querido Enrique IV representaba al “prototipo del rey-ciudadano que el pueblo de Francia, todavía abrumadoramente realista, deseaba ver reencarnado en Luis”. En efecto, el primer Borbón fue una figura con la que se comparaba a Luis XVI desde su llegada al trono (así se puede ver en distintas fuentes iconográficas e incluso en los *Cahiers de doléances* de 1789), ese era el modelo del padre protector que querían los revolucionarios para ejecutar las leyes y mantener el orden público<sup>170</sup>. El cambio ritual en las ceremonias de entrada a la ciudad del día 17 de julio de 1789 dio cuenta de una representación del poder muy distinta a la de la tradición absolutista:

Los reyes del Renacimiento francés [...] habían sido saludados todos por arcos que proclamaban su identidad con el Hércules galo, el dueño (a veces incluso el emperador al estilo de Carlomagno) de *Gallia et Germania*. En cambio, Luis XVI fue recibido por Lafayette con atuendo civil, adornado con la escarapela azul y roja de la ciudad (y, un hecho ominoso, los colores de la casa de Orléans), y llevado a través de las calles rodeadas de guardias cívicas armadas hasta la plaza de Luis XV. El resto de la procesión se vio engrosada por las mujeres del mercado, vestidas con atuendo blanco que usaban en las ceremonias, adornadas con cintas rojas y azules y flores.

Las otras procesiones simbólicas, como el traslado de la familia real a las Tullerías o el regreso de Varennes, también marcan la supremacía de la nación por sobre el monarca. El asunto se vuelve aún más claro cuando examinamos las palabras que Bailly le mencionó a Luis al entregarle las llaves de la ciudad: “Estas son las mismas llaves presentadas a Enrique IV; él había conquistado a su pueblo; ahora su pueblo ha conquistado al rey”<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, p. 424.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 424-425.

El querido Enrique IV (Rey de Francia entre 1589 y 1610) respondía ante la noción del siglo XVI en donde “la fidelidad a la monarquía francesa constituye el sentimiento fundamental [...]. Es posible incluso rebelarse contra algún rey en particular, pero no contra ‘la monarquía’, la ‘corona’, que están por encima de las personas como tales”<sup>172</sup>. Enrique, protestante convertido al catolicismo tras la Matanza de San Bartolomé, logró brindar una imagen pública muy favorable una vez en el trono. El aspecto religioso (católico) era el otro gran sentimiento de cohesión predominante en el reino, algo que pesó fuertemente hasta la revolución, incluso con el edicto de Nantes, firmado por el rey Enrique, que buscaba ponerle fin a las Guerras de Religión (y que fue revocado por Luis XIV en 1685). La fórmula francesa era “*une foy, une loy, un roy*” (“una fe, una ley, un rey”)<sup>173</sup> daba cuenta de ese ordenamiento que fue destruido por la revolución. Hay que prestar atención en cómo la personalidad de los reyes y la constante preocupación por su reputación y “majestad” fue “alejando poco a poco al príncipe de sus súbditos, colocándolo en un plano en el que ya no habrá peligro de familiaridades. La culminación será la ‘majestad’ cotidiana de Luis XIV, quien está lejos de las familiaridades que podía tomarse todavía con un Enrique IV”<sup>174</sup>. De esta forma, la imagen pública de Luis XVI se sustentó fuertemente, aún en tiempos de revolución, en la esperanza del retorno a la familiaridad de un Enrique IV. A la par, los límites entre el rey como persona y la monarquía como institución se iban desdibujando al punto de que, a pesar de la abstracción que le es propia a la Ilustración, los revolucionarios terminaron por acabar con la monarquía tras la destitución del rey. Muy posiblemente fueron las elevadas esperanzas puestas en él lo que posibilitó (en parte) su abrupta caída junto a todo el sistema monárquico. En definitiva, podríamos decir que la sacralidad que le era propia al rey por derecho divino durante el Antiguo Régimen se había traspasado a “la Nación”, a “la Patria” y a “la Ley”, siendo eso mismo lo que se manifestó en la Constitución de 1791.

¿Qué es entonces “la Nación”? Una abstracción, un cuerpo colectivo unido y soberano (compuesto por ciudadanos) asociado a un territorio y a un idioma en común, y que además puede delegar su poder en representantes que actúen en nombre del interés general (todos los poderes del Estado provienen de este principio). “La Patria” (grande) es el punto que une a

---

<sup>172</sup> Federico CHABOD: *Escritos...*, p. 528.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 545.

toda la comunidad nacional, el origen sagrado (y geográfico) compartido por todos los miembros de “la Nación”, de allí que estos vocablos estén juntos e incluso que se lleguen a confundir en ocasiones<sup>175</sup>. “La Nación”, a diferencia de las denotaciones con las que se empleaba el término en el Antiguo Régimen, es poseedora de una fuerza, de una “voluntad” de ser nación, por lo que ejerce poder (aunque son sus “representantes” los que lo hacen en la práctica), por eso el concepto de “soberanía” (que es potestad y autoridad) está estrechamente ligado con ella, pues en ella reside. Es “francés” el que participa de esta “voluntad”, por eso la importancia de los requisitos (incluyendo el juramento) para ser ciudadano que, en un sentido rousseauiano, es quien toma parte en la autoridad soberana, lo que finalmente se traduce en la elaboración de las leyes (una vez elegidos los representantes)<sup>176</sup>.

¿Qué es “la Ley”? La expresión de la voluntad general de ese colectivo, una autoridad superior (que emerge de la soberanía nacional) que ordena la sociedad y que establece sus límites según el mutuo acuerdo de los representantes de “la Nación” que participan en su elaboración (poder legislativo del Estado).

¿Qué es “el Rey”? Un “ciudadano” investido por “la Nación” del poder ejecutivo del Estado. El “padre” del pueblo, es quien se encarga de mantener y salvaguardar el orden social mediante “la Ley”.

“La Nación” y “la Ley” son indisociables en la Revolución Francesa y “el Rey” está sometido a esa autoridad (de la voluntad general), actúa para ella y en beneficio de ella (por el bien común de todos los ciudadanos), defendiendo las virtudes y los ideales de libertad, igualdad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión (también se le puede añadir la fraternidad), que han sido restablecidos por la revolución en la declaración de los derechos naturales e imprescindibles del hombre. Esta lógica revolucionaria tiende a la “unidad” en torno a la Patria y mediante el Estado centralizado, que le otorga fortaleza al reino y lo ayuda

---

<sup>175</sup> “La Patria” implica una devoción y un sacrificio que se demuestra en la guerra. El sentimiento patriótico, es decir, el amor a la patria (y por consiguiente a la nación) reemplaza a la antigua lógica de obediencia al monarca y al fervor religioso, algo que ocurre de manera paralela al reclutamiento de plebeyos para participar en la actividad que le era propia a la nobleza de espada, algo que posibilitó que el “patriotismo” de los siglos XVIII y XIX tenga un carácter democrático. José Antonio MARVALL: “Ejército y Estado en el Renacimiento”, *Revista de Estudios Políticos*, N°117-118 (1961), pp. 5-45.

<sup>176</sup> A pesar de la distinción entre ciudadano “activo” y “pasivo”, todos en conjunto constituyen la voluntad de la que emergen las leyes realizadas por los representantes de “la Nación”.

en su trascendencia desde la crisis hacia la estabilidad. Sin estas concepciones el orden social es imposible de lograr.

### **1.3 Cristianismo, masonería y Antigüedad clásica. El simbolismo revolucionario proveniente de un mundo religioso**

Al referirse al concepto de “nación”, Benedict Anderson propone la siguiente definición: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”<sup>177</sup>. El nacionalismo, tema central de su libro *Comunidades imaginadas*, como categoría propia de la modernidad, no puede comprenderse sin antes entender lo que significa “nación”, por lo que procede a especificar su definición: “Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, [...] pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”<sup>178</sup>. También explica que la nación “se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad”. La nación, a su vez, se imagina como “*soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado [...], las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado moderno”. Por último, menciona que se imagina como “*comunidad* porque [...] la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”<sup>179</sup>.

Todas estas características las hemos podido apreciar en la Revolución Francesa, pues, en este caso, el concepto genérico de Anderson coincide más o menos bien con lo expresado por la Asamblea Nacional Constituyente. El punto de repasar aquella definición, a partir de este autor específico (y en este apartado), es señalar que dichas características tienen precedentes en lo que Anderson denomina “sistemas culturales”, destacando dos de ellos: la comunidad religiosa y el reino dinástico. Ambos se encuentran en el Antiguo

---

<sup>177</sup> Benedict ANDERSON: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993, p. 23.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

Régimen y, como mencionamos al principio, al ser elementos de larga duración, es natural pensar en los aspectos de continuidad de esos “sistemas” bajo el contexto revolucionario. En efecto, esto es algo que se confirma, al menos dentro de la teoría de Anderson, ya que, el argumento del autor, no afirma que el nacionalismo sea producto de un declive de la religión, ni tampoco que marque una etapa superior de la humanidad (superando al sentimiento religioso) en el sentido de una filosofía de la historia; más bien es destacar que surgió de allí, en ese contexto histórico, bajo la influencia de la misma religión e incluso conviviendo con ella (algo que podemos ver hasta nuestros días)<sup>180</sup>.

El sentido de “comunidad” y de “cohesión social” (y por lo tanto de “orden social”), más allá del plano local, antes del nacimiento de las naciones modernas<sup>181</sup>, era otorgado por las religiones. Recordemos lo que ya hemos mencionado de los imaginarios políticos a partir de Castoriadis: es decir, que el simbolismo de una institución y su significado, no es totalmente nuevo, la institución de un imaginario “se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales”<sup>182</sup>. ¿Quiere decir esto que la religión y la dinastía estaban en ruinas? La metáfora no es aplicable del todo en esta ocasión, quizás podríamos decir que estaban en ruinas sólo si miramos sus profundos enlaces con el Antiguo Régimen (considerado como un “todo” coherente que, por supuesto, se encontraba en crisis), pero esto no quiere decir que la religión fue destruida desde sus cimientos espirituales, ni que la dinastía era irreconciliable con la revolución (ya vimos en la Constitución de 1791 que ese no fue el caso y el punto se termina de aclarar cuando recordamos que en 1804 la revolución es confiada a un emperador basándose en una doble legitimidad: popular y dinástica). Lo que cambió fue la interpretación, el lugar que debían ocupar en el nuevo orden; y sí, cuando estos “sistemas culturales” se negaron a cooperar y a seguir con la lógica de la revolución, se les

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 29-43. Más adelante también menciona que la idea de nación se manifiesta en el cambio de los sistemas de representaciones visuales, incluso le atribuye a la imprenta un lugar significativo en la elaboración de una “conciencia nacional”. No obstante, estas apreciaciones nos serán de mayor utilidad en los próximos capítulos.

<sup>181</sup> Aunque esto implique un debate todavía más profundo (que no corresponde al de nuestra investigación), nos inclinamos, al igual que Anderson, por la idea de que la “nación” es un producto de la modernidad y que se va desarrollando paulatinamente junto al Estado. Aunque, la concepción que tenemos en la actualidad sobre el concepto, recién toma forma a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esta perspectiva es profundizada en: Eric HOBSEAWM: *Naciones y Nacionalismos desde 1780*, Booket; Crítica, México, 2020.

<sup>182</sup> Cornelius CASTORIADIS: *La institución...*, p. 194. Esta cita ya fue efectuada con anterioridad, pero nos vemos en la necesidad de volver a ella para remarcar un aspecto esencial de los imaginarios políticos.

persiguió e incluso eliminó (como el caso del reino dinástico en 1792). Ya hemos hablado de la dinastía en uno de los apartados anteriores, queda ahora hacernos cargo de la religión.

¿Qué “materiales” les brindó el trasfondo religioso a los revolucionarios? Fundamentalmente, diríamos que fue la noción de un “simbolismo sacralizado”. Es verdad, dado el fuerte y violento conflicto que surgió entre la revolución y la Iglesia católica, tal conjetura puede resultar confusa. Los términos de “irreligión” y “descristianización” (además de “laicización” y “secularización”) son asociados frecuentemente con esta revolución que seguía un ideario de corte liberal y republicana, por lo que es fácil asumir que estos conceptos significan que la religión fue completamente desplazada durante la época. Al igual que la idea de que en Francia hubo una “Revolución burguesa”, la apreciación de una “Revolución antirreligiosa” resulta cómoda para caracterizar el cambio del Antiguo al Nuevo Régimen (sobre todo porque calza con el paradigma de la secularización y la idea del “desencantamiento del mundo” que plantea Max Weber<sup>183</sup> para referirse a lo vivido por la sociedad europea durante el siglo XIX, heredera, hasta cierto punto, de la Revolución Francesa). Pero de nuevo, la generalización tiene sus matices y, dentro de éstos, nos podemos percatar que la Francia revolucionaria se nutrió de los símbolos precedentes y de que incluso les transfirió sacralidad a los imaginarios políticos instituyentes.

De este trasfondo religioso, hemos identificado tres matrices simbólicas que dejaron una gran influencia en el ambiente político-cultural de París: el cristianismo, fundamentalmente católico, que era la religión por excelencia del Antiguo Régimen; la masonería, entendida como una organización donde convergen concepciones filosóficas y espirituales (deísmo) que tuvieron gran difusión entre las élites, al ser sus logias un espacio de sociabilidad; y la Antigüedad clásica, vista no como “religión” ni como “organización” o “movimiento filosófico” (sería un grave error abordarla así), sino que, más bien, como un aporte estético (con influencias del arte neoclásico), cuyos mitos, alegorías y arquetipos pueden ser usados para representar valores morales y espirituales, lo cual hace que la “estética” tenga un significado mucho más profundo. No obstante, no corresponde a este

---

<sup>183</sup> “La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento, empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el mundo es un cosmos ordenado por Dios y que, por tanto, está significativa y éticamente dirigido en alguna dirección”. Max WEBER: *Sociología de la religión*, La Pléyade, Buenos Aires, 1978, p. 64.



apartado estudiar el simbolismo de estas matrices, sino que, más bien, dar cuenta de que en la sociedad francesa (parisiense para ser más específicos) predominaba el *homo religiosus*, es decir, el ser humano religioso que elaboró los imaginarios políticos y las representaciones del poder de la revolución, tomando ahora a “la Nación” (y “la Patria”) como el centro de su nueva fe.

### 1.3.1 La revolución y el cristianismo

Alexis de Tocqueville sostiene que la “irreligión” constituyó una pasión generalizada entre los franceses a finales del siglo XVIII y, aunque no defiende que la obra fundamental de la Revolución Francesa haya radicado en su ataque en contra de la Iglesia, sí afirma que su afán “irreligioso” tuvo un fuerte impacto en el desarrollo de los acontecimientos. Tal aspecto de la revolución, al igual que muchos otros, según la postura de Tocqueville, ya existía en el Antiguo Régimen: “El mismo espíritu que en tiempos de Lutero había apartado de una vez a varios millones de católicos del catolicismo impulsaba aisladamente cada año a muchos cristianos a abandonar el cristianismo. A la herejía había sucedido la incredulidad”<sup>184</sup>. Dicha “incredulidad”, afirma el autor decimonónico, fue culpa de los filósofos (Voltaire para ser más exactos). Esta postura, quizás, solamente sea aplicable para algunos sectores de la sociedad, es decir, para los miembros de las élites pertenecientes a la nobleza, al alto clero y a algunos sectores adinerados y educados del Tercer Estado. Puesto que la “nobleza ilustrada era el único grupo de la población capaz de comprender y patrocinar la filosofía de la Ilustración”<sup>185</sup>.

Además de la filosofía, estas élites estaban abiertas al conocimiento del resto del mundo, observaban a los chinos (por ejemplo) y a su estructura administrativa tan ordenada, lo cual “provocó crecientes dudas sobre la suposición tradicional de que la creencia cristiana era la única base segura de una conducta virtuosa [...] el conocimiento del mundo exterior, y las comparaciones que con ello se hacían posibles fomentaron en Europa una actitud más tolerante y liberal en asuntos de religión”. Esa también fue una de las razones por las que surgió la idea de una “religión natural”, además de distintas formas de “deísmo” (aunque de

---

<sup>184</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *El Antiguo...*, p. 219.

<sup>185</sup> Jacques SOLÉ: *Historia...*, p. 24.

ello nos ocuparemos luego)<sup>186</sup>. Por lo tanto, sería un error suponer, incluso tratándose de las élites, que los “sentimientos religiosos” se estaban extinguiendo, ni siquiera el cristianismo como tal corría ese riesgo.

Si nos remontamos a los Estados Generales y a su continuadora la Asamblea Nacional, nos podemos dar cuenta de que, como señala Timothy Tackett, existía una cultura religiosa (como trasfondo) bien arraigada entre los diputados del Segundo y Tercer Estado (y obviamente en el Primero), aunque ésta fuese difícil de establecer en términos simples. Según Tackett, existía un sentimiento “anticlerical” predominante, que se expresaba primeramente en los diputados protestantes y jansenistas (incluso su presencia ya daba cuenta de que existía una mayor tolerancia religiosa), los cuales representaban una minoría que, con el transcurso de la revolución, comenzaron a abrazar las tendencias de la izquierda más patriota<sup>187</sup>. La mayoría de los diputados profesaban, por tradición, la religión católica: “*The near totality had taken part in the signal experiences that marked a Catholic upbringing in eighteenth-century France: baptism, catechism, confirmation, and attendance at clerically directed schools*”<sup>188</sup>. Aunque las manifestaciones de devoción en torno a los ritos de esta religión diferían bastante entre cada uno de ellos. El análisis de su correspondencia a inicios de la revolución daba cuenta de cómo convivían, en algunos casos, el amor por la nación y la religión. Además, se evidencia una tendencia hacia un deísmo (de corte masónico en algunos de ellos) que podía coincidir con la pertenencia al catolicismo, cuya jerarquía eclesiástica seguía siendo, a pesar de lo anteriormente señalado, objeto de fuertes críticas y evidentes burlas<sup>189</sup>.

El ataque contra el clero (como estamento) y la Iglesia católica (como institución), no necesariamente significaban una arremetida contra el cristianismo en un sentido más “puro” (por decirlo de alguna forma), de hecho, algunos personajes conciliaban la moral cristiana de los evangelios con los ideales de igualdad revolucionaria<sup>190</sup>. No obstante, todo parece indicar que los sentimientos religiosos tradicionales estaban siendo desplazados por el fervor patriótico (potenciado por la fuerza de los acontecimientos) y que la Iglesia y sus sacerdotes

---

<sup>186</sup> M.S. ANDERSON: *La Europa...*, p. 175.

<sup>187</sup> Timothy TACKETT: *Becoming...*, pp. 66-67.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 70.

pagarían el precio más alto por este cambio. Existe un punto de concordancia, que resulta bastante interesante, con respecto a la utilidad de la religión para el mantenimiento de la moral y del orden público<sup>191</sup>, una idea que explica, en parte, las posiciones (algunas más radicales que otras) que van a adquirir muchos de los revolucionarios, a lo largo de las distintas fases del fenómeno histórico, con respecto a qué hacer con la Iglesia católica, un dilema con el que lidiaron las grandes personalidades de la revolución desde Mirabeau hasta Napoleón.

Cristianos (católicos, protestantes, jansenistas, deístas y masones) con un fuerte sentimiento anticlerical, aquella formula es la que mejor representa el sentir de las élites ilustradas más revolucionarias dentro de la Asamblea Nacional Constituyente. Dicho pensamiento ya se encontraba presente, por ejemplo, en Rousseau:

Queda la religión del hombre, o el cristianismo, no el actual, sino el del Evangelio, que es del todo diferente. Por esta religión santa, admirable, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos por hermanos, siendo la misma muerte ineficaz para diluir los lazos que los une. Pero esta religión, sin relación alguna particular con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que de ellas emana sin añadir ninguna otra, resultando sin efecto uno de los grandes vínculos de la sociedad particular. Además, lejos de atar los corazones de los ciudadanos al Estado, los separa de él como de todas las cosas de la tierra: no conozco nada más contrario al espíritu social<sup>192</sup>.

Los fines de una “regeneración” del reino a partir de la política y en torno al Estado moderno (y la nación), diferían del orden cristiano cuya mayor institución se encontraba fuera de las fronteras francesas. Quizás, a partir de lo evidenciado en el texto de Rousseau, sería factible plantear que, antes de 1789, ya se anunciaba que el cristianismo católico ya no satisfacía la cohesión social (lo que más tarde sería entendido como la “fraternidad”) dentro del Estado moderno, siendo aquello uno de los factores que incidieron en el desarrollo de la crítica a la Iglesia, es decir, a su jerarquía y a sus ritos. También habría que considerar el surgimiento de posturas galicanistas durante el siglo XVII para realizar un análisis más profundo en cuanto

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>192</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU: *El contrato...*, p. 151.

a los antecedentes de la postura anticlerical evidenciada durante la Revolución Francesa, pero no nos corresponde investigar dicho asunto. Basta con mencionar brevemente los tres acontecimientos que hicieron explotar la animosidad mantenida entre revolución y religión durante los siguientes años: el poner las propiedades de la Iglesia a disposición de la nación, abolir los votos monásticos y proclamar la Constitución Civil del Clero.

No debemos olvidar que la crisis del Antiguo Régimen fue, principalmente, económica en su origen. Las circunstancias que hicieron posible el llamado a los Estados Generales fueron dadas por los problemas de hacienda, a los cuales no se les pudo dar una solución, por lo que la Asamblea Nacional Constituyente debió hacerse cargo de la situación. Las medidas políticas y económicas que ya hemos descrito no solucionaron el dilema inicial. Por esa razón, el 10 de octubre de 1789, el diputado Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, obispo de Autun, propuso poner las tierras y propiedades de la Iglesia a disposición de la nación para salvar al Estado de la bancarrota. Irónicamente, la idea de “nacionalización” de los bienes eclesiásticos provino de un miembro de la Iglesia, lo cual no es tan contradictorio como parece a simple vista, ya que el “Iluminismo se había extendido en ciertos aspectos a la Iglesia y sobre todo al alto clero. Los obispos [...] si tenían pretensiones intelectuales adoptaban actitudes de *philosophes*”<sup>193</sup>. De esta forma, no es de extrañar que un obispo como Talleyrand estuviese influenciado por la filosofía de la Ilustración: “Su visión de la Iglesia concordaba con una importante meta del pensamiento político del iluminismo tardío”. Noción expresada claramente en autores como Voltaire y Rousseau, interpretados por los revolucionarios pertenecientes a las élites que conformaban la mayor parte de la Asamblea: “En lugar de un orden autónomo que reclamaba su propia jurisdicción, concebían [Voltaire y Rousseau] una Iglesia disuelta en los propósitos generales del dominio público: una institución útil más que infame”<sup>194</sup>. La discusión que desató la propuesta de Talleyrand estableció una nueva división dentro de la Asamblea, triunfando el ala más revolucionaria, puesto que la iniciativa fue aprobada el 2 de noviembre de 1789<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Paul JOHNSON: *La historia del cristianismo*, Ediciones B, Barcelona, 2010, p. 475.

<sup>194</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, p. 483.

<sup>195</sup> Aquello repercutió en otros aspectos económicos (sobre todo a partir de abril de 1790) como la emisión de *assignados* (papel moneda), que fue aprobada el 19 de diciembre de 1789.

El tema de la “utilidad” de la religión (y por tanto de los religiosos) dentro del orden social de la nación y del Estado, coincidía con la crítica que Sieyès realizaba a la nobleza (a cuyos miembros calificaba de “inútiles”) a principios de 1789. El traslado de esta crítica hacia los sectores del clero se concretizó el 13 de febrero de 1790, cuando la Asamblea decretó la prohibición de los votos monásticos perpetuos. La religión juega un rol fundamental a la hora de establecer las normas morales de la sociedad, pero los revolucionarios más radicales estaban proponiendo, básicamente, que “el Estado fuese el árbitro definitivo de la moral pública, y el que determinase si la Iglesia actuaba por o contra dicha moral”<sup>196</sup>. La Asamblea había propuesto entonces “abolir las órdenes religiosas de monjes y monjas, con la excepción de las congregaciones que prestaban servicios necesarios, como la enfermería y la educación”. En efecto, el criterio de “utilidad” para la sociedad fue el que determinó aquella medida tan radical y polémica para la época, puesto que, “a diferencia del clero parroquial, que supuestamente inculcaba virtudes morales a sus rebaños, los religiosos de clausura no desempeñaban, en opinión de los *philosophes* [y también de los revolucionarios], ninguna función útil en absoluto”<sup>197</sup>.

De esta manera, comprendemos mucho mejor el “anticlericalismo”<sup>198</sup> de la Asamblea Constituyente. La cuestión con la Iglesia radicaba en cómo ésta podía servir a los intereses de “la Nación”, y aquello quedaba a la interpretación de los diputados. Las tensiones ya se habían manifestado tanto en la Asamblea como a un nivel popular, aunque lo más controversial aún estaba por llegar. El problema se inició el día 12 de julio de 1790 con la entrada en vigor de la Constitución Civil del Clero. En un principio no causó demasiadas complicaciones, ni siquiera se interpuso en la celebración de la Fiesta de la Federación que sucedió dos días más tarde. Su peso se hizo sentir con mayor fuerza a partir del 27 de noviembre del mismo año, cuando la Asamblea exigió a los sacerdotes el juramento de fidelidad a la Constitución Civil, polémica que se agravó cuando el papa Pío VI condenó públicamente el documento el 11 de marzo de 1791.

---

<sup>196</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, p. 488.

<sup>197</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 233.

<sup>198</sup> Este “anticlericalismo” no implicaba un carácter totalmente irreconciliable, desde su origen, entre la revolución y el clero, pues, como veremos a continuación, se intentó lograr un pacto para que la Iglesia le fuese útil a la Revolución Francesa y su meta de “unidad nacional”.

Pero ¿qué es exactamente una “Constitución Civil del Clero”? El nombre ya nos indica algo, pues las constituciones, en el sentido de cómo se entendían durante la Revolución Francesa, establecen el ordenamiento, la estructura institucional y administrativa de los Estados, regulando el equilibrio entre sus tres poderes. Es la ley máxima por la que se rigen los ciudadanos, siendo este el punto determinante. Si se establece una constitución para el clero, es lógico pensar en un primer momento que aquella debe guiarse por principios religiosos. No obstante, se remarca en este caso que es de carácter “civil”, porque el ideal que se encuentra detrás es el de convertir a los sacerdotes en funcionarios públicos, vale decir, al servicio del Estado y de “la Nación” como una especie de “ciudadanos-sacerdotes” dependientes del poder civil estatal. El clero “debía comprometerse a mantener una fidelidad rigurosa prestando juramento de lealtad a la nación y a sus leyes. Se trataba de una fórmula casi idéntica al juramento prestado por todos los funcionarios públicos y soldados de cuya fidelidad podía dudarse si no mediaba ese compromiso”. Desde ese momento “los *cures* y los obispos serían elegidos precisamente como los nuevos jueces de paz y tribunales de distrito, y las diócesis coincidirían con los límites departamentales”<sup>199</sup>.

Efectivamente, la Constitución Civil establecía lo siguiente: “Cada departamento formará una sola diócesis y cada diócesis tendrá la misma extensión y límites que el departamento”. Luego, el documento procedía a nombrar el lugar de cada uno de los obispados, siendo tajantes al establecer: “Todos los obispados, en los ochenta y tres departamentos del Reino, que no están incluidos con su nombre en el presente artículo, están y estarán abolidos para siempre”. Pero lo que realmente causó revuelo fue la disposición que establecía que: “Desde el día de la publicación del presente decreto, habrá un solo modo de escoger obispos y presbíteros en las parroquias, a saber, mediante la elección”<sup>200</sup>. Esta nueva administración tocaba un tema muy delicado al darse la posibilidad de que protestantes y judíos, que gozaban la igualdad de derechos, se inmiscuyeran en los asuntos de la Iglesia católica si cumplían las condiciones para ser “ciudadanos activos”<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, p. 490.

<sup>200</sup> *The Constitutions and other select Documents Illustrative of the History of France*, en Claudio ROLLE *et al*: *La revolución...*, pp. 74-75.

<sup>201</sup> Los judíos obtuvieron la igualdad de derechos progresivamente, dependiendo de la zona, a los sefarditas se les concedió el 28 de enero de 1790 y a los askenazíes el 28 de septiembre de 1791.

La Constitución Civil también fue muy enfática a la hora de rechazar cualquier autoridad extranjera, aspiraba prácticamente a una independencia del Vaticano en los asuntos eclesiásticos, aunque sin perder la relación espiritual existente:

Ninguna iglesia o parroquia en Francia y ningún ciudadano francés puede reconocer; bajo ninguna circunstancia o pretexto, la autoridad de un obispo ordinario o de cualquier arzobispo cuya sede esté bajo la supremacía de un poder foráneo, ni la autoridad de sus representantes residentes en Francia o algún otro lugar; sin perjuicio, no obstante, para la unidad de la fe y el trato que se mantendrá con la Cabeza visible de la Iglesia universal, como queda estipulado en adelante<sup>202</sup>.

Con tal de asegurarse que se cumpla con lo estipulado en la Constitución Civil, la Asamblea estableció la fórmula que ya habíamos advertido: el juramento. El acto de juramentar no debe ser tomado a la ligera, pues es un compromiso sagrado con los ideales de la revolución, necesarios para perpetuar la añorada unidad nacional. Compromete a los sacerdotes a “atender cuidadosamente a los fieles de las diócesis o parroquias que se les confieren, ser leales a la Nación, la Ley y el rey, y mantener con todo su poder la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey”<sup>203</sup>

Peter McPhee recalca lo que varios historiadores ya han mencionado con respecto a la Constitución Civil del Clero, es decir, que “precipitó la fatal fractura de la revolución [la de 1792]”. Según este autor, “resultó imposible conciliar una Iglesia basada en una jerarquía de ordenación divina, un dogma y la certeza de una fe verdadera con una revolución basada en la soberanía popular, la tolerancia y la certeza de la satisfacción mundana mediante la aplicación de la razón secular”<sup>204</sup>. La conciliación resultaba aún más imposible si tomamos en cuenta que la Asamblea Nacional Constituyente no estaba dispuesta a “permitir que el Papa, un extranjero, interviniera en cuestiones que, en su opinión, eran estrictamente nacionales”<sup>205</sup>. Justamente, como ya se mencionó, el asunto no fue tan grave hasta que Pio VI dio a conocer su opinión al respecto (condenando de paso la Declaración de Derechos del

---

<sup>202</sup> *The Constitutions...*, en Claudio ROLLE *et al*: *La revolución...*, p. 75.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>204</sup> Peter MCPHEE: *La revolución...*, p. 93.

<sup>205</sup> Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 237.

Hombre). Incluso el mismo rey, como devoto católico, se vio apesadumbrado con la situación que lo ponía entre su lealtad al nuevo Estado y al Vaticano.

La disputa en torno a los curas juramentados (o constitucionales) y refractarios (que se negaron a jurar) se extendió al bajo pueblo, en donde la situación era distinta a la de las élites, puesto que la Ilustración, con todo el sentimiento “anticlerical” que implicaba, no se expandió de la misma manera ni influyó tanto como en el caso de los revolucionarios que componían la Asamblea Nacional Constituyente, es más, esa “gente simple, permanecía en su conjunto más sensible a la influencia de la religión católica”<sup>206</sup>. Existía entonces un distanciamiento entre los miembros que realmente componen “la Nación” y sus “representantes” dentro del poder legislativo. “El olvido de la muy profunda religiosidad del pueblo, estuvo también en la base de ese divorcio. El reinado de Luis XVI dejaba a una delgada película aristocrática e intelectual los privilegios y las facilidades de incredulidad. Pero, en las ciudades o en el campo, la fe burguesa y popular permanecía intacta”<sup>207</sup> La Revolución Francesa nunca fue en una única dirección uniforme, los cambios que se intentaron plasmar desde la esfera política encontraron en el pueblo tanto actitudes con un fervor patriótico muy elevado como resistencias sumamente fuertes ante el proyecto de la Asamblea Nacional, lo que luego sería conocido como “Contrarrevolución”. La diferencia de posturas se puede rastrear, como ya lo ha hecho la historiografía, de una forma más clara dependiendo del sector del país en donde se encontrasen, un ejercicio que muestra los agudos contrastes existentes con respecto a una cultura popular religiosa que se defendía, sobre todo, de los ataques impulsados por el Estado durante el periodo de la oleada descristianizadora entre 1793 y 1794<sup>208</sup>.

París, la ciudad que nos interesa (ya que nuestras fuentes principales se encuentran allí), según plantea Roger Chartier, fue de los centros más afectados por las dos “descristianizaciones”: la primera como proceso de mediana duración que alejaba a los franceses de las conductas, normas y ritos que estableció la Reforma católica, cuya “politización” (incluyendo a las posturas jansenistas) la habría vuelto contra sí misma,

---

<sup>206</sup> Jacques SOLÉ: *Historia...*, p. 24.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>208</sup> *Vid.*, Michel VOVELLE: *La mentalidad...*, Cap. 11. “¿Una nueva religión?”. Aunque como señala el mismo autor, su postura no se contradice con la tesis de Mona Ozouf sobre la “transferencia de sacralidad” que se evidencia en su análisis de las fiestas revolucionarias. *Ibid.*, p. 204.



produciendo un distanciamiento entre los fieles y la sumisión que demandaba el catolicismo reformado desde antes de 1789 (sobre todo en los grandes centros urbanos); la segunda es la del año II, medida radical, de duración breve, llevada a cabo por la Convención Nacional durante el Terror. La descristianización viene acompañada por la laicización de la sociedad, que “no debe ser comprendida como una desacralización”. A pesar de la primera descristianización (la segunda es una de sus manifestaciones más radicales), no se debe asumir que aquella significó “la eliminación de toda referencia religiosa, incluso fuera de los diques de contención de la resistencia de la vieja fe”. La obra descristianizadora de la Revolución Francesa “constituyó sin duda, en lo esencial, el cumplimiento manifiesto de una ‘transferencia sacra’ que, desde antes de su surgimiento, había trasladado, con sigilo, a valores nuevos, familiares, cívicos y patrióticos, las cargas afectivas y emocionales antes ligadas a las representaciones cristianas”<sup>209</sup>.

Así como el “anticlericalismo” de la Asamblea, la generalización (aplicada a los sectores populares de la capital) de “incredulidad (entendida como una distancia tomada respecto de las enseñanzas y de los mandamientos de la Iglesia), no implica el rechazo de toda creencia sino que, por el contrario, provoca la adhesión a un conjunto de valores nuevos que, como los viejos valores que sustituyeron, trascienden las particularidades, enuncian lo universal y pertenecen al orden de lo sagrado”<sup>210</sup>.

Lo importante es tener en cuenta que, ante esta “trasferencia”, las formas de expresar la “sacralidad”, la devoción y la fe del cristianismo católico, eran conocidas prácticamente por todo el cuerpo social. Por esta razón, no es de extrañar que cuando se comenzaron a manifestar las pasiones religiosas del mundo político de la revolución, estas se hicieran imitando (e intentando reemplazar ya en 1793) los ritos precedentes. Peter McPhee señala, como ejemplo de esta situación, al *Ave et le crédo du tiers-état*, publicado por un plebeyo de Anjou, al oeste de Francia, en 1789 con respecto a los Estados Generales:

Creo en la igualdad que Dios Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, ha establecido entre los hombres: creo en la libertad que fue concebida por el coraje y nacida de la magnanimidad; que sufrió bajo Brienne y Lamoignon, fue crucificada, muerta y sepultada, y

---

<sup>209</sup> Roger CHARTIER: *Espacio...*, p. 125.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 126.

descendió a los infiernos; que pronto resucitará, aparecerá en plena Francia, y se sentará a la diestra de la Nación, desde donde juzgará al tercer estado y a la nobleza.

Creo en el Rey, en el poder legislativo del Pueblo, en la Asamblea de los Estados Generales, en la más justa distribución de los impuestos, en la resurrección de nuestros derechos y en la vida eterna. Amén.

El autor menciona que es difícil saber si la publicación tenía un tono satírico y sacrílego o si realmente daba cuenta de las genuinas esperanzas de una persona en los Estados Generales, aunque, “sea cual fuere el caso, el ‘Ave’ muestra hasta qué punto los intentos por articular un nuevo orden simbólico estaban en deuda con el lenguaje eclesiástico”<sup>211</sup>. Otro ejemplo se puede vislumbrar luego de que se proclamara la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*, una vez que este documento se difundió por Francia y Europa (ya que es de carácter “universal”), se le asoció a una especie de “catecismo”, incluso el diputado Jacques-Guillaume Thouret llegó a decir que la declaración adquirió “un carácter sagrado y religioso. Se ha convertido en el credo de todos los franceses, se publica en todos los formatos, se cuelga en las paredes de todos los lugares públicos e incluso en las casas de los campesinos; se ha utilizado para enseñar a los niños a leer”<sup>212</sup>. El afán proselitista, esperanzador, universal (a la vez que nacional), trascendental y doctrinal del discurso revolucionario lo sitúa a un nivel comparable al de las religiones, especialmente con el cristianismo.

Con esto, aparentemente, desde la religión tradicional, predominantemente cristiana católica, se pasa hacia una especie de “religión civil”, aquella que había sido anunciada por Rousseau en *El contrato social*:

Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser establecidos por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales no hay posibilidad de ser buen ciudadano o subdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quien quiera que no los admita o acepte; puede expulsarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente

---

<sup>211</sup> Peter MCPHEE: *La revolución...*, p. 64.

<sup>212</sup> Citado en Jeremy D. POPKIN: *El nacimiento...*, p. 196.

las leyes [...]. Si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como si no creyera en ellos, se le castigará con la muerte; ha cometido el más grande de los crímenes, ha mentado ante las leyes<sup>213</sup>.

¿Acaso podemos apegarnos a la idea de una “religión revolucionaria” como la que mencionaba Mathiez? Es muy pronto para reparar sobre ese asunto, todavía debemos tomar en consideración lo que nos dicen los grabados para completar el análisis.

De momento, diremos que la esperanza en un mundo mejor se traspasó al ideal revolucionario, como diría Tocqueville, a los franceses les quedaba una creencia, “creían en sí mismos. No dudaban de la perfectibilidad, del poder del hombre; se apasionaban sinceramente por su gloria y tenían fe en su virtud [...]; no dudaban ni un momento en que estaban llamados a transformar la sociedad y a regenerar nuestra especie”. Fueron aquellos sentimientos los que, en palabras de Tocqueville, “habían llegado a constituir para ellos una especie de religión nueva”<sup>214</sup>. Tal perspectiva esperanzadora, aunque generalizada, representaba bien el sentir de los ciudadanos durante los primeros años y, en una vista preliminar, también se anunciaba en los grabados. Aunque el cristianismo fuese la religión predominante y la esperanza que antes recaía en dicha fe se haya transferido a los principios revolucionarios, los imaginarios políticos (y religiosos) de la revolución también se nutrieron de otros elementos simbólicos que igual formaban parte de este trasfondo religioso.

### **1.3.2 Deísmo masónico y Revolución Francesa**

La historiadora Lynn Hunt, en un breve capítulo sobre la vida privada en la Revolución Francesa, afirma que en ese periodo las fronteras entre lo público y lo privado se desdibujaron, puesto que lo público absorbió a la otra esfera, incluso en términos de definición de espacios: “Durante los siglos XVII y XVIII ‘lo público’, entendido como el conjunto de las cosas relacionadas con el Estado o con el servicio al Estado, se había convertido en algo cada vez más claramente desprivatizado [...] y ‘lo privado’ era definido

---

<sup>213</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU: *El contrato...*, p. 154.

<sup>214</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *El Antiguo...*, p. 228.

como aquello que escapaba al control del Estado”. Aquello que se encontraba fuera del alcance del Estado moderno y que se escondía de él, podía ser fácilmente tachado de “conspiración” y, por lo tanto, podría significar una posible traición a la nación<sup>215</sup>. Para el caso de la religión, la lucha por el control de la vida pública y privada se llevó a cabo, como ya hemos visto, entre el Estado y la Iglesia católica: “El catolicismo, a la vez un conjunto de creencias experimentadas en privado y de rituales practicados en público, colección de individuos y poderosa institución, fue el terreno en el que se produjeron las luchas públicas (y quizá privadas) más intensas de toda la Revolución”<sup>216</sup>.

Por lo tanto, se podría pensar que, al hablar de la masonería (o francmasonería), el Estado y la revolución debieron haber tenido algún conflicto con el hermetismo de dicha “sociedad secreta”. En realidad, el problema se dio en otra parte, ya que fue el pensamiento “contrarrevolucionario” el que respaldó los rumores y las teorías conspirativas con respecto al rol que jugó la masonería antes y durante la revolución. Prueba de ello se encuentra en las bases argumentativas (no justificadas con documentos) de la historiografía conservadora que data de la misma época revolucionaria<sup>217</sup>. Pero las sospechas se pueden comprender al percatarnos de que provienen de sectores católicos, ya que la Iglesia ya había condenado a la masonería varias veces en el pasado y, además, porque en las logias masónicas ya se observaban dinámicas sociales más características del Nuevo Régimen, aunque aquello no significa que los masones hayan sido los impulsores de la Revolución Francesa, puesto que funcionaban cómodamente dentro del viejo sistema absolutista<sup>218</sup>.

Pero ¿qué es la masonería? “Sociedad secreta” es el primer concepto que sale a la palestra, pero para el caso del siglo XVIII sería más preciso decir que es una “sociedad discreta”, pues ya veremos que fue muy conocida en la época. Una organización fraternal que no es eminentemente política ni religiosa, pero en donde confluyen personas con ideas políticas “ilustradas” y posturas religiosas más abiertas. Los orígenes de la masonería son

---

<sup>215</sup> Lynn HUNT: “La vida privada durante la Revolución Francesa”, en Philippe ARIÈS y Georges DUBY: *Historia de la vida privada. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Buenos Aires, 2001, p. 24.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>217</sup> *Vid.*, Eberhard SCHMITT: *Introducción...*, pp. 18-20.

<sup>218</sup> Jacques SOLÉ: *Historia...*, p. 37. Para un estudio más especializado en las relaciones entre masonería y Revolución Francesa, es recomendable el artículo de André COMBES: “La Francmasonería Jacobina y Revolucionaria”, *Instituto de Estudios e Investigaciones Masónicas de París*, pp. 147-155.

difusos y legendarios, pueden situarse durante la Edad Media con los constructores de catedrales, cuyos sentimientos de fraternidad estaban fuertemente ligados al ideal del “buen cristiano”, profesando el amor a Dios y al prójimo<sup>219</sup>. Aunque su versión más moderna se forjó a finales del siglo XVII y principios del XVIII en Inglaterra. Esta “masonería especulativa” (a diferencia de la “medieval” que es “operativa”), se caracteriza por incluir en su seno a miembros honorarios, es decir, a “masones aceptados” que no pertenecían a los arquitectos de catedrales, lo cual amplió su base social. “En Inglaterra los ‘masones aceptados’ (*accepted masons*) eclipsaron desde su llegada a los masones de oficio, por lo que en el siglo XVIII estamos ya en presencia de una masonería totalmente nueva”<sup>220</sup>. Esto generó un espacio de sociabilidad “libre”, “igual” y “fraternal” que se da en el medio de un sistema político absolutista y de una sociedad estamental. En este sentido:

Los cafés y las logias masónicas eran similares en algunos aspectos importantes. Ambos florecieron en Gran Bretaña para diseminarse posteriormente por el continente [...]. Y en tanto que lugares donde se mezclaban individuos de diferentes orígenes sociales y profesiones, ambos solían disolver las distinciones de rango y fomentaban el estilo de sociabilidad más igualitario característico de la esfera pública de la Ilustración<sup>221</sup>.

En definitiva, es otra de las expresiones de un nuevo espacio público en donde circulan ideas y se forjan imaginarios y, a pesar de ser una organización muy hermética, su existencia era bastante conocida, no así las diferentes expresiones de sus prácticas rituales, pues a pesar de compartir esas ideas de fraternidad y hermandad, las características de las logias variaban según el país, por lo que es inadecuado el expresarse acerca de la masonería como una sociedad completamente homogénea.

Desde Escocia e Inglaterra la masonería se expandió a Francia durante el siglo XVIII. La primera logia parisiense data de 1725, siendo fundada por emigrados ingleses, aunque las fundaciones más importantes serían la logia del Gran Oriente de Francia, creada en 1773; y

---

<sup>219</sup> José Antonio FERRER: *La masonería*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 25. Para profundizar en el tema de los orígenes de la masonería es recomendable revisar el primer capítulo de la obra mencionada: “Orígenes medievales de la masonería”.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>221</sup> James Van HORN MELTON: *La aparición...*, p. 309.

la logia Nueve Hermanas de 1776, en donde algunos de sus miembros más conocidos fueron Voltaire y Benjamin Franklin (de allí que en su seno se apoyara a la Revolución Estadounidense). Roger Chartier le dedica una especial atención a este fenómeno tan peculiar, menciona que, “en 1789, los masones, sin duda, son 50.000 en el reino, lo que representaría, entre las clases de la población urbana susceptibles de ser admitidas en las logias, un hombre de cada veinte”<sup>222</sup>. ¿Quiénes eran aquellos hombres que podían ser incluidos en las logias? Chartier da cuenta de que el Tercer Estado lleva la delantera, ya que los hombres pertenecientes a dicho estamento “representan el 74% de los parisienses y el 80% de los que frecuentan los talleres instalados en las treinta y dos ciudades provinciales que poseen una academia”. De ese número de masones parisienses, “los hombres de negocios y de la industria proporcionan el 17,5% de los afiliados provenientes del Tercer Estado, y los medios del artesanado y de las tiendas, el 12%”<sup>223</sup>. Por supuesto, los miembros de la nobleza y del clero también formaban parte de las logias de París, lo que deriva en un aspecto bastante particular:

La francmasonería, al igual que otras instituciones de la esfera pública de la Ilustración, era una meritocracia; pero una meritocracia de propietarios y gentes con educación. Si bien difuminaba las distinciones entre nobles y burgueses, acentuaba las diferencias entre las personas que habían recibido educación y las no educadas, los alfabetizados y los analfabetos, las gentes cultivadas y las sin cultura. En este sentido, la francmasonería fue simultáneamente igualitaria y elitista<sup>224</sup>.

Por esta razón, aunque el secretismo que envuelve a la masonería nos pueda hacer pensar que pertenece al ámbito de “lo privado”, lo cierto es que la situación es opuesta, pertenece a “lo público” (siendo varios miembros de la Asamblea Nacional, es decir, del Estado, parte de ella) y es por eso mismo que no fue perseguida por la revolución (salvo por el periodo dominado por los Jacobinos).

---

<sup>222</sup> Roger CHARTIER: *Espacio...*, p. 182.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

<sup>224</sup> James Van HORN MELTON: *La aparición...*, p. 321.

Se suele asociar este auge de la masonería francesa (particularmente parisiense) con el proceso de laicización de la sociedad, lo cual puede ser bastante acertado. Pero, al igual que el caso de la “descristianización” y del “anticlericalismo”, aquello no necesariamente significa una “desacralización” de la vida. El masón francés del siglo XVIII, ilustrado por lo demás, sigue siendo un hombre religioso. Según el historiador José Antonio Ferrer Benimeli, el nacimiento de la masonería moderna se inicia con la fundación de la Gran Logia de Londres en 1717 y la redacción de *Las Constituciones de Anderson* en 1723, dos hitos que tuvieron una enorme influencia en la propagación y el desarrollo de la masonería por el resto de Europa durante ese siglo<sup>225</sup>. Con la redacción de las *Constituciones*, “de una forma simbólica se hace constar que en adelante ya no será la catedral un templo de piedra que construir, sino que el edificio que habrá que levantar en honor y gloria del Gran Arquitecto del Universo será la catedral del universo, en otras palabras, la misma humanidad”<sup>226</sup>. Si realizamos el ejercicio de sacar de contexto la afirmación citada, es muy probable que la primera impresión que nos produzca sea la de asociarla con el análisis de un fenómeno religioso. Los conceptos de “templo” y “Gran Arquitecto del Universo” parecen muy religiosas, tanto en nuestros días como en el siglo XVIII.

La masonería, como espacio de sociabilidad, genera una atracción única por el misticismo de su simbología y por el conocimiento esotérico (oculto) que se les revela a los iniciados. Aunque no sea una religión en el estricto sentido de la palabra, la distinción entre sagrado y profano, vocablos empleados en documentos oficiales (como el caso de *Las Constituciones de Anderson*), se puede apreciar en su seno. En este sentido, la masonería “esperaba encontrar en el santuario cuya entrada estaba prohibida a los profanos, a través de la interpretación de emblemas que allí se exponían, de ceremonias rituales, de fórmulas enseñadas a los catecúmenos, de instrucciones dispensadas por los superiores, la revelación o al menos los vestigios todavía reconocibles de conocimientos esotéricos transmitidos por una tradición secreta”. Incluso se apela a los mitos de la antigüedad (fundamentalmente

---

<sup>225</sup> *Las Constituciones de Anderson* provocaron oposición en algunas logias, lo que reafirma que la masonería no es una organización homogénea. A pesar de estas controversias, el siglo XVIII sigue siendo el gran siglo de la masonería y, las *Constituciones* continúan siendo un testimonio de la religiosidad de los miembros de las logias, ya que las discusiones se dieron entorno a algunas normas y ceremonias. Francesc CARDONA: *La Masonería*, Plutón, España, 2021, p. 55.

<sup>226</sup> José Antonio FERRER: “El masón, hombre de la Ilustración”, en José Ignacio CRUZ: *Masonería e Ilustración. Del siglo de las luces a la actualidad*, Universitat de València, 2011, p. 40.

egipcia, hebrea y grecorromana) para situar los orígenes de la masonería, lo que equivale a otorgarle una suerte de legitimación sagrada (dado el carácter religioso de las culturas ancestrales) a las enseñanzas ocultas que supuestamente se han transmitido durante el transcurso de los siglos. De esta forma, “la masonería despertaba, lo quisiera o no, la idea de que conservaba el depósito de las ciencias ocultas, y por ello la recepción de la logia adquiriría en la imaginación de más de un postulante, la figura de una verdadera iniciación esotérica”<sup>227</sup>. Los casos de la alquimia y la cábala son citados por Ferrer para dar cuenta de la importancia que ese conocimiento esotérico tenía para los masones: “A la alquimia, que parece haber sido en un principio únicamente una técnica en Egipto, su patria, desde el siglo III de nuestra era se le añadieron elementos místicos tomados de la magia y de la astrología caldea, del neopitagorismo, del gnosticismo judío, y pronto formaron parte integrante del arte hermético”. La cábala, cuyo significado en hebreo puede traducirse como “tradición”, haciendo referencia a un tipo de interpretación de la Torá, “en el siglo XVIII englobaba tres géneros de magia: cábala práctica o brujería vulgar, cálculos cabalísticos o procedimientos de adivinación por el empleo de la aritmosofía y cábala divina o teúrgia realizada con la ayuda del tetragrama, nombre secreto de la Potencia Suprema, que ponía al hombre en relación directa con la sabiduría divina”<sup>228</sup>.

De esta época de la Ilustración, “lo que llama la atención es el despertar de diversos movimientos místicos, como si las Luces estuvieran hechas tanto de irracional como de racional, de búsqueda emotiva de sociabilidad y de reflexión crítica”<sup>229</sup>. En efecto, tal y como advierte Ferrer, más allá del progreso racional, laico y secular con el que se asocia a este periodo, se encuentra un trasfondo religioso que, en un sentido “no eclesiástico”, no es irreconciliable con las posturas más radicales o “tipos ideales” (como los entiende Max Weber) del “hombre ilustrado”. Así pues, no es adecuado “decir que el ideal ilustrado tenía como uno de sus fines últimos superar totalmente la religión, es mejor afirmar: que quería transformarla para que ella ayudara a cumplir sus fines”<sup>230</sup>, siendo las logias masónicas un

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>230</sup> Diego MUNDACA: “Escatología-apocalíptica en el contexto de la Ilustración”, *Tradición y Saber*, Año 10, N°2 (2013), pp. 7-26. Citamos este artículo ya que, en su contenido, se evidencia un punto que está en concordancia con nuestra argumentación, reafirmando, por otra senda, que el hombre de la Ilustración francesa



ejemplo de aquello. Es más, en *Las Constituciones de Anderson*, cuando se habla de los deberes de un francmasón, en el apartado titulado “De Dios y de la Religión”, se establece lo siguiente:

El Masón está obligado por su carácter a obedecer la ley moral, y si debidamente comprende el Arte, no será jamás un estúpido ateo ni un libertino irreligioso. Pero aunque en tiempos antiguos los masones estaban obligados a pertenecer a la religión dominante en su país, cualquiera que fuere, se considera hoy mucho más conveniente obligarlos tan sólo a profesar aquella religión que todo hombre acepta, dejando a cada uno libre en sus individuales opiniones; es decir, que han de ser hombres probos y rectos, de honor y honradez, cualquiera que sea el credo o denominación que los distinga. De esta suerte la Masonería es el Centro de Unión y el medio de conciliar verdadera Fraternidad entre personas que hubieran permanecido perpetuamente distanciadas<sup>231</sup>.

Aunque el documento en cuestión haya sido elaborado para las logias de Londres, se le puede asociar perfectamente al sentir de las logias francesas que compartían la misma opinión con respecto a la religión. Este sentir se traduce en un deísmo que reconoce la existencia de un “Ser Supremo”, sin quitarle importancia a la razón, la libertad individual, la igualdad y la fraternidad que pueden ser llevadas a cabo por la raza humana. De esta manera se comprende la apertura ante los distintos credos sin sucumbir ante ninguno, la tolerancia religiosa forma parte de esta concepción deísta masónica.

La “popular” y, a la vez “secreta”, masonería francesa, aunque no instruyó de manera dogmática a los revolucionarios (como afirma el pensamiento conservador), si formó parte del fenómeno. Al igual que la filosofía de la Ilustración, ésta fue interpretada de diferentes maneras e incluso llegó a filtrarse, por distintos medios, al bajo pueblo, el cual, lejos de situarse del lado de “la razón” de las Luces, se sentía más atraído por la irracionalidad, el ocultismo y el misticismo que también se desarrolla en las logias<sup>232</sup>. Los grabados de la época

---

posee, esencialmente, un pensamiento religioso (nutrido por la tradición cristiana, además de la misma masonería) que no se contradice con la “descristianización” y el “anticlericalismo”.

<sup>231</sup> *Constituciones de los Franc-masones (1723)*, Museo Virtual de la Masonería, Barcelona, 1936, p. 24.

<sup>232</sup> Un ejemplo de aquello se puede ver en el éxito que obtuvo la curación mediante el “magnetismo animal” profesada por el médico austriaco (también ligado a la masonería) Mesmer. “El charlatanismo lucrativo llegó a ser un medio para cristalizar y popularizar las aspiraciones de una renovación social”. Jacques SOLÉ: *Historia...*, p. 43.

fueron algunos de esos canales de divulgación de una simbología masónica simplificada, la cual era posible de comprender sin la necesidad de estar iniciados o de formar parte de alguna logia, aunque su uso ya nos dice algo con respecto a quienes desarrollaron este arte. Sin lugar a duda, algunos grabadores poseían algún grado de conocimiento en la materia, el resto quizás sólo reproducía lo que ya se había hecho. Del mismo modo, existe una enorme semejanza del estilo artístico de los grabados con el arte neoclásico, lo cual no es coincidencia. El mundo antiguo al que se hacía alusión en las logias, igual se manifestó en las imágenes de la revolución y, aquel recurso estilístico, también se encuentra anclado a la esfera de lo religioso.

### **1.3.3 La Antigüedad clásica en la Revolución Francesa**

No es un secreto que los revolucionarios que se encontraban a la cabeza de la Asamblea Nacional admiraban e incluso trataban de imitar a los grandes oradores del mundo antiguo (como por ejemplo Robespierre y su admiración por Cicerón). Su intento de replicar en la Francia del siglo XVIII la herencia clásica de la cultura grecorromana se puede evidenciar también en el lenguaje; las palabras “ciudadano”, “virtud” y “república”, por ejemplo, tienen su origen en las civilizaciones que habitaron la península de los Balcanes y la península Itálica durante varios siglos antes de la era común. Este aspecto de la Revolución Francesa resultó tan notorio incluso para aquellos que la examinaron ya en el siglo XIX. Un ejemplo de esto es la afirmación que realiza Karl Marx en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*: “la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano”. Para Marx, los “espíritus del pasado” son invocados durante tiempos de crisis revolucionaria, acudiendo éstos en auxilio de quienes los llaman. Con la intención de generar algo nuevo, los seres humanos evocan el pasado para nutrirse de un lenguaje venerable que les permita llevar a cabo su transformación, así, “Camilo Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los héroes, lo mismo que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: librar de las cadenas e instaurar la sociedad *burguesa* moderna”. La idea del “ropaje” o “disfraz” encaja, aparentemente, con lo que en la historia del arte se denomina como “estilo”. Esta fachada esconde, siguiendo a Marx, los verdaderos intereses

de la época (intereses de clase) y, una vez “instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanticismo resucitado: los Bruto, los Graco, los Publícola, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César”<sup>233</sup>. De esta forma el filósofo alemán explica con breves palabras el abandono del disfraz una vez que se logra establecer lo esencial de la obra revolucionaria, dando paso a la Restauración borbónica.

El “disfraz”, ese recurso del pasado que conforma una parte del imaginario político de la revolución, no equivale, a nuestro entender, a una simple fachada que esconde los intereses de una clase social (sea cual fuere). Esta invocación a los “espíritus del pasado” tenía un sentido religioso (aunque también político), tanto en el ámbito de las artes (en el cual nos centraremos) como en el resto de los aspectos en donde los revolucionarios recurrieron a esa invocación.

El historiador español Fernando Díaz-Plaja, en su obra clásica en el tema, *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa* (originalmente, su tesis doctoral aprobada en 1945 y publicada posteriormente como libro), expone los diferentes ámbitos en donde se puede apreciar la influencia de la cultura clásica, destacándose la administración pública, la política exterior, la justicia, el patriotismo, la virtud, las fiestas, el ejército, la calle, las artes, etc. Situando sus antecedentes en el Renacimiento, esta obra nos da a entender que la “fachada” grecorromana resulta ser más compleja de lo que parece. Por la naturaleza de nuestra investigación, nos parece mucho más adecuado centrarnos en el arte y en las fiestas.

La inspiración en la antigüedad, en el arte, se puede apreciar durante todo el siglo XVIII en Francia. Coincide con el ideal de la Ilustración de volver a lo sencillo, a lo más natural. Aunque dicha búsqueda se torna compleja entre más se profundiza en los órdenes arquitectónicos clásicos (corintio, jónico y dórico). Esa incursión se mezcla con el trasfondo cristiano que, por supuesto, también deja su clara huella en el arte: “El espíritu clásico a menudo se topa con el religioso porque el escepticismo apoyado en la razón, no está todavía en auge en la Francia revolucionaria y, a veces, el arquitecto se encuentra con el problema de armonizar ambos”<sup>234</sup>. Dicha armonía no es imposible de lograr, no obstante, el arte fue

---

<sup>233</sup> Karl MARX: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003, pp. 10-11.

<sup>234</sup> Fernando DÍAZ-PLAJA: *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pp. 91-92. Hay muchos otros estudios sobre la influencia grecolatina en la Revolución Francesa, pero nos parece que este clásico aborda los aspectos esenciales que son atinentes a nuestro problema de investigación.

avanzando desde la influencia del clasicismo hacia la imitación pura, pues, entre más antiguo y “natural”, más digno es. Con esto, “se lograba la unión de las dos grandes directrices de la época: el amor a los antiguos y el amor a la naturaleza y al hombre natural, este último es típicamente russoniano”. A pesar de esto, Díaz-Plaja da cuenta de la existencia de una aparente contradicción, ya que, a pesar de la sencillez y simplicidad por la que se abogaba, la revolución se vio obligada a “plasmear en piedra acontecimientos magnos”; de allí la veneración a la magnificencia de los grandes monumentos del mundo clásico<sup>235</sup>.

El “acontecimiento” es clave en la Revolución Francesa, tanto para los que desean historiarla como para los mismos protagonistas. Por eso, la política se vistió de estos ornamentos clásicos en sus diversas representaciones. La revolución ensalza su ideal de libertad, encomendándose a sí misma la tarea de proteger a las artes de los tiranos, idea que será adoptada un poco más adelante del periodo que estamos estudiando, así, “corresponde a Francia, tomar bajo su responsabilidad todos los tesoros de arte que se encuentren”<sup>236</sup>. La lógica de guerra del Directorio llevó a la entonces República a importar una gran cantidad de monumentos del mundo clásico, labor que hubiese sido imposible de entender sin la importancia que se les dio a estas figuras grecorromanas en los inicios de la revolución.

La arquitectura y la escultura (también la música) tuvieron una enorme relevancia durante la revolución, siendo muy evidente el gusto por lo clásico. No obstante, es la pintura a la que debemos una especial atención (puesto que el arte de los grabados está mucho más en sintonía con ella). Cuando se habla de la pintura en tiempos de la Revolución Francesa y del Imperio, el principal nombre que sale a la palestra es el de Jacques-Louis David, uno de los máximos representantes del neoclasicismo. Entre sus obras más famosas se encuentran: *el Juramento de los Horacios* (1784), *La muerte de Sócrates* (1787), *El juramento del Juego de la Pelota* (1791), *La muerte de Marat* (1793), *Napoleón cruzando los Alpes* (1799) y *La distribución de las águilas* (1810). Resulta bastante interesante que los pintores, como el mismo David, aun estando fascinados por lo clásico, solo contaban, para su inspiración, con “los vasos y frescos de Pompeya, insuficientes para un estudio a fondo del arte pictórico de

---

Para profundizar en este tema, es recomendable el capítulo titulado “El clasicismo de la política jacobina” de Luciano CANFORA: *Ideologías de los estudios clásicos*, Akal, Madrid, 1991.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 95.

griegos y romanos”. A causa de esto, se “tuvo que buscar el modelo en estatuas y bajorrelieves, y, así, la primera consecuencia de la nueva escuela fue la de *subordinar la pintura a la escultura*”<sup>237</sup>. De allí la importancia del “desnudo heroico”, inspirado de los bajorrelieves griegos.

La técnica de David (y sus discípulos) apuntaba a una “frialidad y dureza que caracteriza sus cuadros, en el empeño de hacer todo severo y noble. Rompió la antigua composición sustituyéndola por la idea según la cual los personajes debían figurar aislados y tratados cada uno en particular como si fueran estatuas”. Con ese estilo se convirtió en *el* pintor de la revolución, al punto de que, durante la dictadura jacobina, su “influencia fue empleada como arma política. Por el decreto de 8 de agosto de 1793 la Convención le dio el poder de acabar con la antigua Academia y sus funciones, llegando así a ser árbitro de toda la producción pictórica del país”<sup>238</sup>.

Las temáticas de exaltación heroica (Napoleón), así como también las de la inmortalización de los mártires (Marat) y las representaciones que dan importancia a los juramentos como compromisos políticos sagrados (Horacios, Juego de la Pelota y Reparto de las águilas), pueden ser vistas como parte del proceso de transferencia de sacralidad dentro las altas esferas del ejercicio del poder, lo cual tuvo un efecto sobre los grabados y el arte de divulgación en general. En este sentido ¿el arte neoclásico es causa o consecuencia de la Revolución Francesa en cuanto a estilo y contenido se refiere? El historiador Jean Starobinski señala: “La ‘vuelta a lo antiguo’ precede a la Revolución; el gusto neoclásico se afirmó, luego se difundió ampliamente, a partir de 1750. Las formas que servirán a la causa revolucionaria ya estaban inventadas antes de 1789”. Al igual que el tema de los imaginarios políticos, “las revoluciones no inventan inmediatamente el lenguaje artístico que corresponde al nuevo orden político sino que, incluso cuando desean proclamar el hundimiento del mundo antiguo [Antiguo Régimen], continúan sirviéndose de formas heredadas”<sup>239</sup>. Con respecto a este último punto, ya hemos señalado que la revolución empleó el arte con fines políticos, recurriendo con ello al “ropaje” grecorromano, sirviendo éste como representación del poder, haciendo presente lo ausente y dándole una nueva forma arquetípica a la sacralidad política

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>239</sup> Jean STAROBINSKI: *1789, los emblemas...*, pp. 7-8.

que, por los motivos que ya hemos dicho, ya no le eran suficientes los modelos cristianos. Aquello significa que la revolución y el arte se influenciaron mutuamente. “El arte y el acontecimiento se iluminan recíprocamente e, incluso cuando en lugar de afirmarse se contradicen, tienen valor de indicio uno respecto del otro”<sup>240</sup>.

La gran escenificación política-religiosa en donde resaltaron los elementos de la Antigüedad clásica, más allá de la pintura (y las artes en general), aunque todavía en sintonía con ellas, fue la fiesta. El Estado se transformó, paulatinamente, en el único comprador de arte, acercándose a una suerte de dominio sobre el simbolismo, es decir, sobre el imaginario político. Esa hegemonía se acercó al pueblo mediante la elaboración de las Fiestas Nacionales, “organizadas totalmente desde arriba, claro está, ideadas por el Ayuntamiento o la Convención [otrora Asamblea Nacional], pero que, sin embargo, ya ofrecen una participación al hombre de la calle, que no sólo es espectador, sino casi siempre actor de ellas, ya que el deseo oficial es que todos contribuyan”<sup>241</sup>. El ejemplo por excelencia es la Fiesta de la Federación, realizada el 14 de julio de 1790 para conmemorar el primer año de la revolución y para unificar a las distintas fiestas federativas que se estaban llevando a cabo en diferentes partes del reino. Siendo una mezcla entre la espontaneidad, el entusiasmo y el miedo, la Federación se concibió más para finalizar la revolución que para potenciarla, aunque eso estaba lejos de ser efectivo. El sincretismo entre la revolución, el cristianismo, la masonería y los elementos de la antigüedad era evidente, sobre todo en el “altar de la patria” que se erigió en el centro del Campo de Marte, en donde se llevó a cabo el espectáculo. “En concordancia con el fetichismo romano de la Revolución, debía convertirse el espacio en un circo o anfiteatro gigantesco. Tendría treinta peldaños, y en un extremo la entrada estaría señalada por un grandioso Arco de Triunfo de triple arcada”<sup>242</sup>. La fiesta contó con alrededor de cuatrocientos mil espectadores, comenzó con una procesión, seguida de una misa (llevada a cabo por Talleyrand) y un juramento realizado por Lafayette (prototipo del ciudadano-soldado) como comandante de la Guardia Nacional (los cuales renovaron su compromiso con la revolución), seguido por el juramento del rey.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>241</sup> Fernando DÍAZ-PLAJA: *Griegos y Romanos...*, p. 113.

<sup>242</sup> Simon SCHAMA: *Ciudadanos...*, p. 501.

Mona Ozouf menciona que la fiesta fue precedida por algunos rumores acerca de que la Federación era una trampa de los “aristócratas”<sup>243</sup> para vaciar París y así poder adueñarse de la ciudad. Aquello resultó un ejemplo de cómo el miedo, al igual que en el resto de las fiestas federativas (las cuales se caracterizaban por presentar una reacción de violencia), jugó un rol fundamental en la idea de “defender” la revolución de sus enemigos. “Este miedo imaginario cumple una función. Es el más seguro cimiento de la unidad nacional contra todos esos enemigos oscuros que parece intuir”<sup>244</sup>. La “fraternidad” (ideal masónico) se asoma en la elaboración de la Federación, fiesta vestida también con los atuendos del mundo clásico. De allí su “sacralidad”, aspecto que Ozouf destaca, parafraseando a uno de los revolucionarios del momento: “Como siempre, es Camille Desmoulins quien mejor lo expresa: el anfiteatro se ha convertido en algo sagrado porque ha sido creado por manos patriotas; y, en reciprocidad contagiosa, las manos se han convertido en sagradas a su vez”<sup>245</sup>.

El “entusiasmo” y el “miedo”, que inspiraron la ceremonia, son manifestaciones de una “experiencia” que, gracias a las evocaciones del mundo clásico, se torna mucho más sublime. Es la emoción, más que la razón, la que prima, la que marca la efervescencia de los individuos y hace que se manifieste bajo la forma de un sentimiento religioso. Tenemos, por ejemplo, el testimonio de Restif de la Bretonne, quien escribió:

A las diez y media salí del jardín, y a las once llegué al Campo de Marte: observando esta obra de los ciudadanos, el altar de la patria me recordó los días dorados de Grecia. Sin ser devoto, creo en un ser-principio, único ser real, porque todo es gracias a él: porque se nombra a sí mismo con el más expresivo y filosófico nombre: “Soy el que soy”. Me prosterné; mi alma se elevó hacia él y rogué por mi nación:

-¡Fuente de vida, observa la unión de tus hijos! Hace, oh, hace que el sol, en su carrera no vea nada más en este globo que el nombre francés<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> Categoría política (más que social) con la que se designaba a las personas cuyo comportamiento no estuviese en sintonía con la revolución. Al punto de que un plebeyo podía ser tachado de “aristócrata” por algún revolucionario de alta alcurnia.

<sup>244</sup> Mona OZOUF: *La fiesta...*, p. 69.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>246</sup> Restif de la BRETONNE: *Las noches revolucionarias*, Tres Puntos, Madrid, 2018, p. 210.

Para un escritor (e impresor) libertino con una formación jansenista (pero que abandonó la idea de una carrera eclesiástica) como Restif de la Bretonne, incluso antes de que la ceremonia se llevase a cabo, el lugar del altar de la patria ya le inspiraba una fuerte emotividad, un sentimiento religioso que lo lleva a rezar por su nación, pues presenciaba el origen, la “fuente de vida” que los unía a todos como hermanos e hijos de una misma patria. La majestuosidad del momento, dentro de su testimonio, se evidencia en la alusión a la Grecia antigua que, para los grupos que normalmente denominamos como “cultos” o “ilustrados” (a este escritor se le conoce como un “Rousseau de alcantarilla” o “Voltaire de las camareras”), fue la apoteosis (o una de ellas junto a Roma) de la cultura, las artes y la política, la más cercana a lo natural.

En efecto, si volvemos a la obra de Díaz-Plaja, podemos deducir claramente que el conocimiento del mundo antiguo durante el periodo revolucionario, incluyendo sus alegorías mitológicas, es patrimonio exclusivo de los grupos ilustrados, es decir, de la nobleza y de los miembros más educados del Tercer Estado que participaron activamente de la esfera política en torno a la Asamblea Nacional. El bajo pueblo, que protagoniza las Jornadas Revolucionarias, se vio influenciado por estas concepciones que se filtraban mediante los medios (tema en el que profundizaremos en el segundo capítulo):

es evidente que hubo un espíritu adaptado y afín al clasicismo oficial con que las organizaciones del Estado presionaban las conciencias públicas. Existió este esfuerzo, desde luego, pero casi no era necesario, porque, como hemos visto ya, el ciudadano francés se veía acosado por todas partes por manifestaciones de la antigüedad. Los pintores la reflejaban en sus cuadros; los políticos no empleaban más que citas antiguas; los escritores traducían y comentaban a Homero, Píndaro, Tito Livio; el teatro presentaba escenas de gran dramatismo basadas en lo griego y lo romano, y la prensa que en sus manos caía no dejaba de recordarle, día a día, los grandes ejemplos de la humanidad<sup>247</sup>.

Dichas alusiones a Grecia y Roma, como hemos visto, van mucho más allá de una mera vestimenta o disfraz (que es lo que vio Marx en la revolución). A parte de buscar en ese pasado remoto un origen y una identidad en común, los franceses quisieron otorgarle a

---

<sup>247</sup> Fernando DÍAZ-PLAJA: *Griegos y Romanos...*, pp. 127-128.



su “experiencia revolucionaria” un aspecto glorioso que estuviese a la altura de la transformación regeneradora que ellos creían estar efectuando. La trascendencia hacia una nueva etapa de la historia humana que, a su vez, es un retorno a lo simple, lo natural y lo clásico, se tradujo en los símbolos revolucionarios, como el gorro frigio, los *fasces* y el Hércules (entre varios otros que serán descritos en el siguiente capítulo). El simbolismo y su escenificación en las fiestas buscaba apelar más a la emotividad que a la razón, transmitiendo una revelación a los individuos, una experiencia que establece que en Francia se ha manifestado lo sagrado en medio del caos del Antiguo Régimen. De esta manera, se expande el mensaje de la Revolución Francesa como si fuese el de una religión. De allí, debemos preguntarnos y comprobar si los grabados del periodo cumplían con esta misma función.

## **CAPÍTULO 2: REPRESENTACIONES DEL PODER. “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” EN LAS IMÁGENES DE LA REVOLUCIÓN**

### **2.1 Los grabados y el pueblo de París en tiempos de revolución**

Durante la Revolución Francesa, el público mantuvo una estrecha relación con la Asamblea Nacional, lo cual no significa que esta última haya representado plenamente un sentir nacional homogéneo. Por el contrario, como hemos visto, las divisiones se manifestaron a pesar de la existencia de algunas premisas compartidas. No obstante, a diferencia de la política del Antiguo Régimen, la población se mantuvo al tanto de todo lo acontecido, estableciendo una comunicación casi directa con el poder legislativo. La redacción de los *Cahiers de doléances*, antes de la apertura de los Estados Generales, ya anticipaba una preocupación por la “opinión pública” (aunque seguía siendo un mecanismo del Antiguo Régimen), mientras que, luego de que comenzaran las sesiones, varios diputados, entre ellos Mirabeau, estuvieron en contacto con sus electores, dándoles a conocer cómo iban avanzando en las discusiones. Mirabeau reclamó su derecho a publicar sus *Lettres à mes commettants* (Cartas a mis electores), las cuales se difundieron por París, consideraba a la imprenta como un medio para la difusión de información y propaganda<sup>248</sup>. Así también lo entendieron otros personajes destacados (que no formaron parte de los Estados Generales) como Jacques-Pierre Brissot, cuyo periódico, *Le Patriote français*, se comenzó a imprimir a partir de junio de 1789; o el emblemático caso de Camille Desmoulins, quien publicó varios folletos revolucionarios, además de periódicos como *Les Révolutions de France et de Brabant* (1789-1791) o *Le Vieux Cordelier* (1793-1794). Estos son sólo algunos ejemplos de la gran batalla periodística que se libró durante la revolución, situación que tenía al público en medio. No faltaban los oradores que replicaban la información de los periódicos, así como tampoco las conversaciones en los cafés como espacios de sociabilidad, incluyendo al *Palais-Royal*, el lugar de reuniones más concurrido de París, que era propiedad del duque de Orleans (Luis Felipe II de Orleans), también conocido como “Felipe igualdad” por su simpatía por la revolución (lo que no impidió que, como muchos otros revolucionarios, fuese guillotinado en 1793).

---

<sup>248</sup> Jeremy D. Popkin: *El nacimiento...*, p. 143.

La misma Toma de la Bastilla se produjo como un levantamiento popular (incitado por el mismo Camille Desmoulins desde el *Palais-Royal* el día 12 de julio de 1789) que reaccionó ante la salida de Necker del ministerio de finanzas y a los rumores de las tropas que rodeaban la ciudad. Es decir, fue el vínculo entre los sectores populares y la política, más las interpretaciones y los rumores pertinentes, lo que permitió que la situación se desencadenara. Algo similar ocurrió con los decretos del 4 de agosto, cuya información, al llegar al campo, fue interpretada por los campesinos de tal manera que se negaron a seguir pagando los impuestos desde ese mismo instante, a pesar de que la disposición de la Asamblea no los eliminaba de golpe. La relación del “pueblo” con la Asamblea Nacional era casi directa (a través de la prensa) pero a la vez maleable, pues el periodismo de la época era mucho más propagandista que informativo.

¿Podríamos decir que ocurría lo mismo con los grabados? Como documentos impresos, divulgativos, informativos (en parte) y esencialmente propagandísticos (más adelante intentaremos sumar “hierofánicos” a estos apelativos), bien podríamos situarlos al mismo nivel que la prensa. Lo están en cuanto a su importancia, pero no en relación con el modo de transmitir su contenido, así como tampoco con el elemento del “dispositivo del poder” al que pertenecen, puesto que, más allá del uso de las palabras, nos encontramos ante el mundo visual y simbólico, una práctica que supera lo meramente discursivo, apelando más a la emotividad que a la racionalidad (aunque sin carecer de ella), están en el lugar de los imaginarios políticos<sup>249</sup>. De esta manera comprendemos que el lugar del arte callejero en la revolución resulta fundamental. Así también lo entiende el historiador Rolf Reichardt, quien se ha dedicado con especial atención al estudio de estas fuentes:

La revolución en la prensa va acompañada de una revolución no menos fundamental en la publicación de imágenes, que muestra las mismas tendencias de actualización, politización y democratización. Una nueva generación de pequeños grabadores y editores de imágenes, que en su mayor parte han emigrado de las provincias a la capital, aprovecha la desaparición de los privilegios y de la censura para plasmar en la nueva técnica de aguafuerte, más rápida (que ha dejado a un lado el tradicional grabado de cobre), los acontecimientos revolucionarios

---

<sup>249</sup> Enrique MARÍ: “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°3 (1986), pp. 93-111. En este sentido, la prensa revolucionaria se encuentra, dentro del “dispositivo del poder”, más relacionada con el “discurso del orden”.

del día, comentarlos e impulsarlos mediante la agitación. Sin grandes pretensiones artísticas, lanzados al mercado a toda prisa y a bajo precio, panfletos políticos ilustrados, a veces coloreados, en tiradas de hasta dos mil ejemplares, desplazan a los grabados ‘cultos’ del Antiguo Régimen [...]. La venta callejera, que anteriormente sólo estaba extendida para las hojas de oración religiosa y los pliegos de imágenes populares, se convierte en la principal forma de distribución, con preferencia a la venta en establecimientos<sup>250</sup>.

Este aspecto, ligado a la “cultura material”, nos permite vislumbrar el vínculo que se establece a partir del ejercicio del poder de la Asamblea Nacional. La tradicional división de la sociedad entre “élite” y “pueblo” (u “opresores” y “oprimidos” en jerga marxista), tiene sus matices, sus “puntos medios” en los que circulan ideas e imaginarios políticos en diferentes direcciones. De esta forma, entendemos que en las sesiones de la Asamblea se plasman euforias de las Jornadas Revolucionarias, así como también, en estas últimas, podemos apreciar ideas provenientes de la Constituyente. La dinámica de intercambio se evidencia en los grabados (también en la prensa, aunque de otra manera), en donde convergen las representaciones del poder político, los símbolos cristianos, masones y la mitología del mundo clásico, con la violencia callejera, los atuendos y trabajos populares (tanto del campo como de la ciudad). Aquello guarda relación con la “politización” de las masas, pero todavía falta para llegar a eso, antes hay que ver otros aspectos ligados a la producción, divulgación y recepción de los grabados.

La mayoría de los grabados son anónimos y se han rescatado gracias a los coleccionistas<sup>251</sup>. Se sabe que se reprodujeron de forma masiva, llegando a ser un problema para la policía del Antiguo Régimen que no podía controlar su circulación, llegando a detener a varios impresores. Existió un gran mercado para estas imágenes, así como también una fuerte competencia, pues algunos de los diseños fueron imitados por otros grabadores que, al percatarse del éxito en venta de las imágenes, decidieron imprimir sus propias versiones, las cuales adornaban los puntos más importantes de París a partir de 1789 (en bulevares, a orillas del Sena e incluso en las Tullerías)<sup>252</sup>. Dentro del cúmulo de imágenes que vamos a abordar,

---

<sup>250</sup> Rolf REICHARDT: *La Revolución...* pp. 205-206.

<sup>251</sup> Se destacan los casos de Carl de Michel Hennin (1777-1863) y de Vinck de Deux-Orp (1859-1931).

<sup>252</sup> Rolf REICHARDT, Hubertus KOHLE: *Visualizing...*, pp. 214-218.

destacamos a los impresores Jean-Marie Mixelle (1758-1839), de quien no se sabe mucho, y a Paul-André Basset, grabador bastante exitoso que estuvo activo entre 1785 y 1819, el cual fue acusado varias veces de “piratear” imágenes, las cuales vendía en la “*rue St Jacques*”<sup>253</sup>. Si intentamos situar a estos personajes dentro de la estructura social de la época, deberíamos comenzar por señalar que no provienen del seno de los sectores populares, ya que el conocimiento de alegorías mitológicas clásicas, así como del simbolismo masónico y la alusión a ideales de la Ilustración, nos revelan que aquellos que idearon las imágenes poseían un grado bastante elevado de educación, además de los recursos económicos suficientes para realizar las impresiones masivas (también puede darse el caso que el autor no tenga nada que ver con el proceso de impresión). Aunque tampoco podríamos decir que provenían de la nobleza, grupo social bastante alejado de aquellos trabajos. De allí que, por descarte, nuestros “puntos medios” deben ser situados en ciertos sectores dedicados a las profesiones liberales y con una “mentalidad burguesa”.

Se estima que algunas impresiones podían llegar a las 6000 copias y los precios solían ser bastante bajos, llegando a los 5 sous<sup>254</sup>. Se puede argumentar, a partir de este dato, que la divulgación tiene, principalmente, un fin comercial, básicamente el de realizar un negocio a partir de la contingencia política del momento. No obstante, no debemos olvidar la “energía” de la Revolución Francesa que ya hemos examinado. Cómo la pretensión de “regenerar” Francia impregnó el sentir colectivo, lo cual significa que, la venta de grabados, por muy lucrativa que fuese, aún estaba sometida a la intencionalidad de transmitir un mensaje revolucionario.

Las imágenes emplean un lenguaje simbólico de fácil entendimiento para el común de la gente, hay imágenes que explican su contenido, por lo general en la parte inferior del grabado, para que su comprensión alegórica fuese mucho más amplia. ¿Eran acaso de fácil entendimiento para el común de la gente todas las alusiones arquetípicas, mitológicas, históricas e ilustradas? Reichardt dice que sí, puesto que los “símbolos de la Revolución, combinados unos con otros, estaban hasta tal punto omnipresentes en las hojas y los carteles de propaganda, en los decretos y en las cabeceras de las cartas de la administración, en los

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>254</sup> Jeremy POPKIN: “Pictures... p. 254. Aunque este dato está basado en las investigaciones de Rolf REICHARDT y Klaus HERDING: *Die Bildpublizistik der Franzosischen Revolution*.

locales administrativos y de los clubes, en los desfiles y las fiestas públicas, que los entendía casi todo el mundo a pesar de su origen ‘culto’<sup>255</sup>.

La producción y circulación actuaba en sintonía con los acontecimientos políticos que ocurrían en la capital (y también en Versalles durante 1789), siendo la técnica de aguafuerte la más apropiada para una rápida divulgación de las noticias glorificadas, parodiadas, satirizadas o recreadas (dependiendo de la temática del grabado). Los tópicos pueden ser muy variados y, en su conjunto, según lo han argumentado Reichardt y Kohle en su obra *Visualizing the Revolution*, se puede decir que existió un cambio en el estilo artístico, pues estas imágenes de divulgación también se vieron influenciadas por los grandes movimientos artísticos, tanto en estética como en temática (de lo cual ya hemos hablado en cuanto a su relación con el neoclasicismo). No obstante, lo que marcó la pauta de ese cambio, según los autores, fue la intencionalidad política (y no tanto la innovación artística en sí), de allí que ocurriera primero “verbalmente” antes que “gráficamente”. Al ser la política el auténtico motor de esta producción se deduce que la atención se focalizara en el arte de divulgación. Es verdad, no debemos olvidar que el arte más “elevado” (por decirlo de alguna manera) también fue usado con fines políticos, el ya revisado caso de David es prueba de la preocupación que tenía el poder legislativo por inmortalizar su obra revolucionaria. Pero, dentro de la lógica de los medios impresos que unían a la Asamblea con la calle, es lógico pensar que el protagonismo en el rol “politizador” se lo llevan las artes gráficas (aunque éstas no operaran bajo las órdenes directas de la Asamblea Nacional, es más, es posible que el Estado haya tomado más conciencia de su importancia durante la época del Terror, momento en el que el Comité de Salud Pública ordena de manera explícita la impresión de ciertos grabados)<sup>256</sup>.

La politización de las masas a partir del arte demuestra lo que ya establecimos en el primer capítulo, que la “energía” revolucionaria es esencialmente política y que, por lo tanto, dicho proceso “politizador” es obra de la revolución misma, es su esencia, lo que la diferencia del resto de las revueltas que ocurrieron durante el siglo XVIII. En su obra *Revuelta popular*

---

<sup>255</sup> Rolf REICHARDT: *La Revolución...* p. 236.

<sup>256</sup> Rolf REICHARDT, Hubertus KOHLE: *Visualizing...*, pp. 10-11. Los autores también mencionan la “secularización” del arte con respecto al contenido de las imágenes, aunque volveremos sobre este tema en el tercer capítulo. Por otra parte, la preocupación del Comité de Salud Pública por los grabados se puede observar en Rolf REICHARDT: *La Revolución...* p. 208.

y *conciencia de clase*, George Rudé llega a la conclusión de que los sectores populares, en sus manifestaciones violentas, no dieron ninguna señal de profesar alguna ideología política antes de 1789. Para el historiador británico, “primeramente -antes de que hubiera ideas revolucionarias que transmitir- fue necesaria la oportunidad que brindó el monarca al convocar los Estados Generales en Versalles”, lo que permitió la exaltación de los súbditos y la creación de la esperanza en la “regeneración nacional”, lo que se manifestó en una “literatura abundante en forma de *cahiers*, panfletos y peticiones como preparación de la gran asamblea de Versalles”. Dichos medios posibilitaron la introducción de un vocabulario político que se fue expandiendo cada vez más entre los miembros del *menu peuple* (como jornaleros y artesanos)<sup>257</sup>. Rudé sostiene que la evolución de la “ideología popular” de la revolución “dependía en parte de los medios que proporcionaban los demócratas burgueses y demás en forma de periódicos, mítines al aire libre, sociedades populares (a partir de 1791), las galerías de la Asamblea Nacional y el Club Jacobino; y en parte de la experiencia directa del pueblo al participar más plenamente en la revolución”<sup>258</sup>. Podemos situar a los grabados, completamente ignorados por Rudé, como uno de estos medios de politización que obedecían estrictamente a la marcha de la revolución. Al mezclar el simbolismo ilustrado con la violencia popular (que es más producto de la experiencia prerrevolucionaria que de una ideología), los grabados pueden ser analizados como la visualización de la dinámica revolucionaria en donde se representan sus imaginarios políticos (más que una “ideología política”), es decir, la creación incesante e instituyente (luego instituida) de la que nos habla Castoriadis.

Describir las representaciones del poder que permiten visualizar y hacer presentes los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, será la tarea del presente capítulo. Serán aquellos en los que nos focalizaremos, aunque la atención principal se la llevará “la Nación” (y “la Patria”), el centro por excelencia de la política del Nuevo Régimen. Ya conscientes tanto de su rol “politizador” como de su dependencia del acontecimiento político, podemos hacernos cargo de una descripción iconográfica en un sentido más profundo, lo que

---

<sup>257</sup> George RUDÉ: *Revolución popular y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 148-149.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 151.

luego nos permitirá, ya en el tercer capítulo, analizarlo en el sentido de una política sacralizada.

## **2.2 Criterio de selección y organización de imágenes**

Numerosas pueden ser las formas de organizar la materia prima del historiador y aquello dependerá en gran medida del problema de investigación, por lo que en este punto debemos ser transparentes y aclarar por qué hemos elegido estas imágenes y por qué hemos dejado fuera otras. Repasemos brevemente nuestro supuesto: las representaciones del poder y los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, en las figuras alegóricas y arquetípicas evidenciadas en los grabados de la época, constituirían expresiones hierofánicas.

El FRDA nos ofrece un cúmulo de imágenes digitalizadas y organizadas de diferentes maneras. El material es numeroso, por lo que tuvimos que ser selectivos. Lo que importa es la realización de un análisis cualitativo en donde se refleje el contraste entre lo sagrado y lo profano. Por eso solo nos centramos en las alegorías y los arquetipos, ya que el ser humano religioso expresa sus nociones sobre lo que considera sagrado en los mitos que ilustran claramente esos aspectos de la vida mediante un simbolismo que adquiere un significado en una época determinada. La Revolución Francesa desarrolló aquel lenguaje simbólico en las imágenes, en el arte o, para ser más específicos, en los grabados. La cuestión radicaba entonces en cómo seleccionar. Justamente, el archivo tiene un filtro de “escenas alegóricas”, por lo que nos da la opción de tomar ese tópico. De la misma manera, los otros filtros se establecieron por un criterio espaciotemporal, es decir, París (como lugar de creación y circulación) en el periodo de la revolución que estamos estudiando, el cual abarca los años 1789, 1790 y 1791. El cúmulo de imágenes resultante nos parece suficiente para establecer la muestra (69 imágenes)<sup>259</sup> y de ello surgen las descripciones que presentamos a continuación.

Ya lo hemos dicho, nos interesa la triada en torno a la que hemos venido reflexionando, pero “la Nación” se puede expresar de muchas maneras, a veces puede ser una mujer con atuendo de reina o de guerrera (imaginario más ligado con el concepto de

---

<sup>259</sup> Ver Anexo 2.



“patria” pero que está anclada a “la Nación”), otras veces puede ser el Gallo Galo o simplemente la escenificación de los tres estamentos reunidos; lo mismo ocurre con “la Ley”, puede haber una representación del concepto como tal o puede manifestarse en la Constitución o en la Declaración de los Derechos del Hombre. “El Rey” quizás sea más fácil de identificar, pero el problema es que se encuentra en gran parte de las imágenes y no siempre como protagonista, a veces se le menciona con palabras y en otras ocasiones es algún busto de él o un retrato. En vista de este complejo panorama en donde los tres imaginarios se mezclan (porque conforman una unidad), dejamos a “la Nación” como el imaginario político principal, ya que es el centro de la revolución. De allí se establecen cinco categorías para la descripción: la primera en donde nos centramos en “la Nación” como colectivo, representada por varias personas reunidas en un sentido de “comunidad” o por los tres estamentos; la segunda se centra en las representaciones femeninas ligadas a “la Nación”, es decir, imaginarios que toman la forma de figuras maternas, de guerreras o de mujeres que encarnan principios añorados y glorificados por la revolución; la tercera observa la relación existente entre “el Rey” (el cual puede ser una figura aludida en palabras, bustos y retratos, o bien puede protagonizar la escena) y otras figuras políticas de relevancia con “la Nación”; la cuarta repasa en el examen de los monstruos y figuras mitológicas desfiguradas que representan a los enemigos de “la Nación” y de la Revolución Francesa, entre los cuales podemos situar a los “privilegios”, el “despotismo” y los “aristócratas”; y, por último, un pequeño apartado en donde convergen algunos pocos grabados que daban cuenta de una preocupación por el porvenir y por el destino de la revolución.

Hay que tomar en cuenta que algunas de estas imágenes serán descritas con mayor detalle que otras, ya que muchas figuras y situaciones se tienden a repetir. Además, cabe mencionar que cuando empleamos los términos de “izquierda” y “derecha” para ubicarnos en las imágenes, lo hacemos desde el punto de vista del observador, salvo cuando se menciona explícitamente la perspectiva de algún personaje (por ejemplo, cuando mencionemos la “mano derecha” de alguna figura humana, puede que se corresponde con el lado izquierdo de la imagen). Esta descripción iconográfica (siguiendo los aspectos del método de Panofsky) no superará el sentido político normalmente atribuido a estos grabados, la innovación, en donde se les examinará con un criterio proveniente de la historia de las religiones, se verá en el tercer capítulo.

## **2.3 Descripción de imágenes**

### **2.3.1 Representaciones colectivas de “la Nación”**

“La Nación” es un ente colectivo que debe vivir en orden dentro del territorio, para lo cual les resulta necesario crear un sentido de “comunidad”. La “comunidad” se representa en los conglomerados de personas y en las relaciones que allí se establecen, pues aquellas viven juntas, realizan actividades y buscan vivir en armonía en vinculación con ciertos preceptos o, en este caso, imaginarios políticos instituyentes e instituidos. Aquellos forman un vínculo que une a todos los miembros del cuerpo social en torno a elementos en común, en este caso es “la Patria” el aspecto fundamental. En definitiva, parafraseando al ya citado Benedict Anderson, es el compañerismo profundo y horizontal el sentimiento que da forma a la comunidad nacional.

Aparte de las personas viviendo en ese escenario idealizado, también prima un simbolismo de unidad y conciliación a partir de las representaciones de tres grupos sociales bien identificados: el clero, la nobleza y el Tercer Estado. Es verdad que, como hemos visto, para los revolucionarios como Sieyès (por ejemplo) la nobleza queda excluida de “la Nación”, pero en la práctica eso significaba que los estamentos privilegiados debían cambiar su modo de vivir en favor del bienestar nacional, por eso la Asamblea Nacional siempre buscó su incorporación. De esta manera, el establecer la caracterización de cada uno de los estamentos en un individuo, y reunirlos a los tres en torno a “el Rey” y “la Ley”, también es una forma de visualizar el abstracto del colectivo nacional. Existen, de igual modo, imágenes que evocan a la lucha violenta contra el “aristócrata”, contra los abusos y privilegios del clero y la nobleza, lo cual puede parecernos una contradicción con el sentido de unidad de las otras representaciones, pero, en realidad, lo que buscaban era condenar a aquellos que se resistían a abandonar los privilegios que estaban sumiendo (según se creía en la época) a la nación en el caos (fundamentalmente económico). No debemos olvidar que, como menciona Alfred Cobban: “Las supuestas categorías sociales de nuestras historias, todo eso de los burgueses,

aristócratas, los *sans-culottes*, son de hecho, categorías de índole política [...] transfiriendo las categorías de ésta al contexto de la historia social”<sup>260</sup>.

### ***La comunidad***

Una de las representaciones más recurrentes a inicios de la revolución fue el de las procesiones fúnebres que simbolizaban en fin de “los abusos” del Antiguo Régimen, el *Convoi* (Ilustración 1). Un grupo de personas camina por un valle abierto e iluminado, en donde la naturaleza, con montañas y algunos árboles, predomina frente a las construcciones artificiales. No obstante, lo que se impone es la larga hilera de seres humanos, hombres y mujeres que peregrinan serenamente. El origen de su trayecto está en un edificio en ruinas (a la izquierda), del cual sólo quedan algunas paredes laterales sustentadas por columnas de órdenes clásicas (aunque resulta complicado identificar cuáles específicamente). Los carruajes avanzan rápidamente, huyendo de lo que está ocurriendo, aquello en contraste con la multitud de personas que visten con los trajes de la nobleza pero que caminan de forma tranquila. A medida que nos acercamos al centro de la imagen, podemos apreciar con mayor claridad las personas que allí son representadas: son de edad adulta (salvo por uno de ellos que luce un poco más viejo), de expresión neutral, algunos van charlando, otros sujetan papeles (documentos) en las manos con escritura que no se logra vislumbrar. La vestimenta negra de tres de los individuos resalta por sobre las demás, son atuendos oscuros con sombreros, el mismo grabado se encarga de mencionar que aquellos representan el “*Grand Deuil de ceux qui peuvent regretter les abus*”<sup>261</sup>, algo que se evidencia en sus expresiones y gestos. Frente a ellos, vestido con una especie de túnica negra y con rostro sereno, se encuentra Necker, quien, con unos papeles en la mano, conduce a “los abusos” hacia su tumba, señalando el camino que debe seguir el *Convoi*. Al famoso ministro de finanzas le sigue, adelante (ya en el centro del grabado), una mujer con los ojos vendados, vestida con la *stola* romana, que sujeta en su mano derecha una balanza, mientras que con la izquierda

---

<sup>260</sup> Alfred COBBAN: *La interpretación...*, p. 200.

<sup>261</sup> “Gran Duelo para los que puedan lamentar los abusos”. Las figuras más relevantes están acompañadas de una letra del alfabeto, aquello anclado a la parte inferior del grabado que indica (además del título) qué es lo que se quiere representar con cada una de ellas, aquello ocurre en varios grabados, por lo que las citas se pueden encontrar en las mismas imágenes.

comparte la espada que está siendo sostenida también por otra figura femenina que ocupa un atuendo de guerrera<sup>262</sup>. Junto a esta última, se encuentra otra mujer con la *stola* y una *palla* (que le cubre parte del cabello) y que, según parece, también porta una especie de balanza, aunque ésta no se puede ver de forma nítida. Aquellas son las representaciones alegóricas de “la Justicia”, “la Prudencia y la Fuerza” y “la Igualdad” respectivamente.

Delante de aquellas mujeres nos encontramos con un personaje parado en una pierna que sonríe con una mueca, mirando hacia el cielo y levantando un marrote<sup>263</sup> desfigurado con su mano derecha. Se le aprecia con la vestimenta extravagante de un bufón de la corte. Es la representación de “la Locura” que, con su mano izquierda, sujeta una punta del manto que cubre el enorme féretro, cargado (desde su lado derecho) por ocho miembros del Tercer Estado que protagoniza la escena. Aquellos hombres lucen cansados y tristes, pero, aun así, están vestidos dignamente<sup>264</sup>. En cuanto al féretro, está cubierto por un largo paño mortuorio y, encima de aquél, podemos observar algunos objetos como la mitra, la espada, el báculo pastoral y la corona de hierro, símbolos de los abusos cometidos por la nobleza y el clero. Otro extremo del paño, en la parte de atrás, es llevado por una mujer que camina muy erguida, con un largo vestido y en cuya cabeza se encuentra un pequeño pavo real con la cola desplegada, dicha figura es una representación de “el Orgullo”<sup>265</sup>. Mientras que, adelante, el paño es sujetado por dos figuras femeninas, cuya apariencia contrasta bastante con las anteriormente descritas. La primera de ellas (a la derecha del féretro), de pelo largo, con un

---

<sup>262</sup> Aquel atuendo recuerda mucho al de Minerva, pero, si bien está inspirada en ella, no lo es de manera específica. En las imágenes encontraremos muchas referencias a la mitología griega y romana, por lo que es de utilidad el consultar algunos manuales referentes al tema. En nuestro caso, nos ha sido de gran ayuda los siguientes textos: Jean HUMBERT: *Mitología griega y romana*, Editorial GG, Barcelona, 2022; Javier TAPIA: *Mitología Romana. El imperio eterno*, Plutón, España, 2022, y *Mitología Griega. Cuna de Occidente*, Plutón, España, 2021; Nuri ABRAMOWICZ: *Mitología griega*, Gradifco, Buenos Aires, 2007.

<sup>263</sup> Bastón con la cabeza del bufón tallada en él.

<sup>264</sup> Su vestimenta difiere de la típica representación del Tercer Estado en la figura de un campesino, pero comparten con ese otro tipo de alegoría el “cansancio”. Probablemente, el ropaje sea una alusión a los trajes negros que usaron los miembros de su estamento, aunque dicho color no ha sido resaltado (con sombreado ya que el grabado no está a color) como en el caso de las figuras que representan el “Gran Duelo” que se mencionaron anteriormente.

<sup>265</sup> Actualmente asociamos el pavo real como un símbolo de vanidad, aunque, durante la Revolución Francesa, es mucho más probable que se asocie con el orgullo dada la influencia de la mitología griega y romana. El pavo real proviene de la India, aunque es conocido en occidente desde la antigüedad. Los romanos vinculaban a esta ave con Juno (diosa que equivale a Hera para los griegos), la hermana y esposa de Júpiter (o Zeus), que se caracterizaba por ser una deidad celosa y orgullosa (de hecho, a ella se le atribuye el dispersar los “ojos” del gigante Argos en la cola del pavo, lo cual sería el origen de los ocelos de dicho animal, aunque aquellos no se logran ver en esta representación).

rostro viejo, cansado y triste, viste con harapos (con lo que parecen ser unas llaves colgando en su cintura) y lleva una bolsa en la mano derecha, es “la Avaricia”<sup>266</sup>. La otra es una mujer deforme, despeinada y de aspecto lúgubre; su vestimenta sólo le llega hasta la cintura, por lo que muestra su torso desnudo y rodeado por serpientes; tiene levantado el brazo izquierdo, en cuya mano empuña un objeto puntiagudo (por falta de detalles no se puede decir exactamente qué es), ella es una de las Furias<sup>267</sup>.

En paralelo a la procesión se puede observar, también en el centro de la imagen, cinco querubines<sup>268</sup> cantando por la apertura de los Estados Generales. El *Convoi* sigue a las pobres víctimas de los abusos, cientos de personas que dan la espalda y que están a la sombra de un gran árbol, entre ellas se encuentran algunos nombres como los de Jean Calas, Marie Françoise Victoire Salmon y Jean Henri Latude<sup>269</sup>, que siguen un mismo sendero, aquél al que se dirigen los abusos, ya muertos, del Antiguo Régimen. Bajo ese árbol firme, alto y lleno de hojas, podemos ver alusiones a las distintas artes y ciencias, símbolos de la música, la literatura, la escultura y la astronomía (las artes predominan sobre las ciencias), además de una tablilla en blanco y, en medio de esos objetos, algunas flores. Aquello se contrasta con lo que encontramos en el extremo inferior izquierdo de la imagen, en donde se ven cadenas rotas y grilletes junto a la mala hierba (representada por espinas y raíces). Es interesante notar cómo un pequeño árbol que se divisa a lo lejos, muy cercano al edificio en ruinas, está caducifolio y aparentemente seco, mientras que aquellos que se encuentran más lejanos a la estructura mencionada, son más altos y con bastantes hojas en sus ramas. A pesar de que los últimos personajes que están bajo la sombra del árbol se ven en la oscuridad, caminan hacia

---

<sup>266</sup> En la mitología griega y romana, la avaricia estaba ligada con Plutón (Hades), el dios del inframundo. En el Tártaro, la región más oscura del hades, se decía que moraban “el Remordimiento”, “la Enfermedad” y “la Miseria” vestidas con andrajos. Posiblemente, “la Avaricia” viste de la misma manera al representar un mal de la humanidad, lo cual está ligado a la moral cristiana imperante.

<sup>267</sup> Las Furias o Erinias son tres criaturas mitológicas que viven en el Tártaro y que se encargan de las almas de los malhechores que merecen castigo en el inframundo. Las tres responden a los nombres de Alecto, Meguera y Tisífone, las cuales portaban una antorcha y un látigo, aunque en la representación que estamos examinando es difícil establecer cuál de ellas es en específico.

<sup>268</sup> La descripción del grabado se refiere a ellos como *Génies*, cuya traducción literal sería “Genios”. Pero, el término era frecuentemente usado en la pintura y la escultura para referirse a niños alados, lo que equivale a los querubines. Incluso, como veremos en otras imágenes, el vocablo también alude, a veces, a figuras angelicales adultas.

<sup>269</sup> Nombres de casos famosos de personas que fueron víctimas del sistema del Antiguo Régimen. El primero siendo atropellado por la intolerancia religiosa, la segunda por el sistema de justicia y el último era un conocido preso y escritor de la Bastilla (liberado en 1784) a quien la revolución premió y ensalzó como recompensa por las injusticias cometidas en su contra, aquello hasta su muerte en 1805.

la parte del grabado de donde proviene la luz. Esto se puede apreciar al ver el cielo y las nubes. El extremo superior izquierdo es más oscuro, mientras que en el derecho se distinguen tenuemente algunos rayos de luz (probablemente del sol).

Desde un punto de vista iconográfico, la imagen refleja la apertura de los Estados Generales en mayo de 1789. Pero aquello no encierra ningún misterio, ya que se puede apreciar en el título y en la descripción del grabado:

*Convoi de tres haut et tres puissant seigneur des abus, mort sous le règne de Louis XVI le 4 mai 1789: / Des antiques abus le souverain empire / A la voix de Louis tremble, chancelle, expire; / Victime des Abus; sechez enfin vos pleurs: / Et toi divinité de la reconnaissance / Prepare ton encens et grave dans nos coeurs / Le nom du Prince aimé, par qui renait la France*<sup>270</sup>.

La muerte de los abusos está ligada íntimamente con el reinado de Luis XVI. Aunque “el Rey” no aparezca en la imagen, es su nombre el inmortalizado por la “divinidad del reconocimiento” o “gratitud” (que es otra posible traducción)<sup>271</sup>, que es representada por dos personajes que dan la impresión de que graban en piedra el título de la imagen. La mujer que viste con la *stola* y que sujeta el cincel es Clío, mientras que el hombre viejo, encorvado y demacrado, con alas, que golpea con el martillo es Saturno (o Cronos en la mitología griega), junto a él se encuentra un reloj de arena con alas y sostiene con su otra mano una guadaña<sup>272</sup>. Ambas figuras se afirman en el orbe con tres flores de lis (aunque en esta primera imagen luce más como un escudo).

---

<sup>270</sup> "Convoy del altísimo y poderoso señor de los abusos, fallecido bajo el reinado de Luis XVI el 4 de mayo de 1789: / De antiguos abusos el soberano imperio / A la voz de Luis tiembla, se tambalea, expira; / Víctima de abusos; seca al fin tus lágrimas: / Y tú, divinidad del reconocimiento [o gratitud] / Prepara tu incienso y graba en nuestros corazones / El nombre del Príncipe amado, por quien Francia renace".

<sup>271</sup> *Vid.*, Rolf REICHARDT, Hubertus KOHLE: *Visualizing...*, p. 217. Los autores han analizado varias de las imágenes que constituyen nuestras fuentes, pero, como ya se estableció en la Discusión bibliográfica, no ven en ellas una manifestación de lo sagrado. No obstante, sus conclusiones pueden ser de utilidad para ayudarnos a complementar nuestra descripción.

<sup>272</sup> Clío es la musa de la historia, encargada de mantener vivo el recuerdo de los grandes triunfos de la humanidad o, en este caso, de “la Nación” y de “El Rey”. Saturno es un titán, padre de los dioses del Olimpo, el cual fue derrotado por Júpiter, es la representación del padre tiempo. Al ser ambos personajes muy recurrentes en los grabados alegóricos, iremos profundizando en su significado a medida que avancemos en el examen de nuestras fuentes.

El grabado realizado por Jean Marie Mixelle (Ilustración 2) es una representación de la misma escena, aunque con algunas diferencias. Fundamentalmente, el cambio más notorio, a parte de la inversión de la procesión (que en este caso va de derecha a izquierda), la multitud emerge del palacio de Versalles. Necker es ensalzado encima de una tarima, mientras que el féretro también incorpora a miembros de la nobleza (una mujer y un hombre) que ayudan en su transporte. La presencia del árbol se impone al lado derecho, aunque bajo su sombra ya no se encuentran las alusiones a las artes y las ciencias, sino que son reemplazadas por espectadores.

Aquellas imágenes representan la apertura de los Estados Generales y, en un sentido iconológico, reflejan las esperanzas puestas en dicha asamblea. La comunidad, que incorpora a miembros de la nobleza (salvo por aquellos que huyen) y del Tercer Estado, marcha en una sola dirección bien definida, con un propósito bastante claro: acabar con los abusos del Antiguo Régimen, mas, no así con la monarquía, puesto que todo se logra bajo el glorioso reinado de Luis XVI. Si bien “la Nación” es la protagonista del grabado, están bajo el amparo del rey, cuya alusión puede encontrarse, quizás, en el árbol fuerte bajo el cual se encuentra el florecimiento de las artes y también (como en el caso de la Ilustración 2) las personas que quedan asombradas con el espectáculo. La revolución se inicia y es una experiencia asombrosa que emerge de las ruinas del sistema anterior (representada en la estructura desmoronada de la Ilustración 1) en donde salen a la luz las más grandes virtudes (como “la igualdad” y “la justicia”) así como también algunos vicios (“la Locura” y “la Avaricia” ligadas a los abusos), todo emerge durante la revolución, nada se oculta, todo es revelado ante los ojos de “la Nación”. Lo que prima es una voluntad, la del Tercer Estado, agotado por los abusos, que, bajo la dirección de Necker, y alabada por los querubines, lleva la procesión hacia el mismo lugar a donde se dirigen las antiguas víctimas del sistema. Aquel es un triunfo de “la Nación” que pacta con “el Rey” y que inmortaliza su nombre al ser grabado en “piedra” por Clío y Saturno (apoyados en el orbe con las flores de lis que representan a la monarquía de los borbones), es decir, en el tiempo histórico de los acontecimientos memorables. Esa es la representación de una temprana voluntad nacional.

No sólo estaba la voluntad de acabar con los abusos, también aquella energía apunta a la unidad. En la Ilustración 3 (grabado realizado por Nicolas Lejeune y Nicolas-André

Monsiau), podemos vislumbrar una escena sumamente grande y con muchos detalles de interés. Distinguiremos tres partes del grabado, la primera, a la izquierda, nos muestra un castillo enorme, rodeado de nubes, que se encuentra en lo que parece ser una muy pequeña isla en medio del agua, cuyo diseño arquitectónico medieval recuerda mucho a la Bastilla. Al observar la parte superior de aquella estructura, podemos ver hombres con mazos desmantelándola. Mientras que, abajo, donde se encuentran los escombros, se pueden ver a algunos personajes de la nobleza (algunos con armaduras de combate), tirados en el suelo (posiblemente agonizando o simplemente muertos) junto a sus escudos de armas, mientras que, por la izquierda, se acercan hombres con bayonetas vestidos con la indumentaria de la Guardia Nacional.

Al centro de la imagen (siendo ésta la segunda parte del grabado), podemos encontrar un gran barco rodeado de otros botes más pequeños. Los ciudadanos que están a bordo de los botes se unen con cuerdas al gran barco, siendo ayudados por la Guardia Nacional. Cada bote representa a una de las provincias de Francia (puesto que sus nombres están escritos en ellos). Los miembros de “la Nación” se organizan y luchan (literalmente contra criaturas marinas a la izquierda) por unirse al barco central. En la gran nave, el mascarón de proa es un león que sostiene tres flores de lis, referencia a los borbones y la monarquía. En las portas cañoneras se pueden apreciar los logros de la revolución, es decir, lo que hasta ese momento de 1789 había hecho la Asamblea Nacional, con ello se ataca al Antiguo Régimen. En la proa se produce una escena que, en una primera impresión, recuerda al Juramento del Juego de la Pelota<sup>273</sup>. Sin embargo, más que un acto de juramentar parece un acto de adoración. Se destaca la exaltación y el deslumbramiento ante la figura femenina parada sobre un pedestal, en el centro de la imagen, que sostiene una vara (aparentemente de madera) con un gorro frigio, clara señal de que representa a “la Libertad”. Los personajes a su alrededor parecen adorarla (algunos están en posición de oración), portan coronas triunfales (de laurel) sobre sus cabezas (el laurel se encuentra adornando toda la proa del barco). Aquellos representan, por sus gestos e indumentaria, a los diputados de la Asamblea Nacional Constituyente.

---

<sup>273</sup> Algo que tiene bastante sentido porque los juramentos estaban en boga, además, la influencia del arte neoclásico (que resaltaba estos actos) en los autores del grabado (especialmente en Nicolas-André Monsiau, reconocido pintor durante el periodo) podría indicar que estamos ante este tipo de situación. Pero, como veremos a continuación, hay algunos detalles que podrían cuestionar esta afirmación.



A primera vista, parece que la gran nave se encuentra en malas condiciones, puesto que los mástiles están rotos, al igual que las velas que se encuentran desgarradas, todo el aparejo está en mal estado, o sea, todo lo que le permite navegar (aunque la cubierta y la bodega se ven sólidas). En la punta del palo mayor flamea una bandera, en ella se aprecia una lauréola con las palabras “*La Loi et Le Roi*” (“La Ley y El Rey”) en el centro. Aquel barco simboliza al Estado centralizado y unitario restaurado por la revolución<sup>274</sup>.

La tercera parte de esta imagen da cuenta de otros aspectos ligados al contexto. Al fondo hay personas bailando y alguien que ha cazado una liebre. Antes del 4 de agosto la caza era un privilegio, por lo que puede que esté simbolizando el fin de esa prohibición. Más adelante se ven caballos llevando una carreta cargada con enormes sacos bien llenos, lo cual refleja la abundancia, siempre acompañados por la Guardia Nacional que los guía, ordena y protege. Luego están los espectadores deslumbrados por lo que ven, entre ellos se destaca la presencia de varios niños, algo que puede simbolizar a las nuevas generaciones que serán nutridas de nuevos valores o, para ser más exactos, de derechos restaurados. En el muelle, más cerca del punto central, está Lafayette junto a Luis XVI, quien sujeta del brazo al marqués. Aunque ambos hombres están presentes, ninguno de ellos protagoniza la escena, aunque tampoco son meros espectadores, ambos representan el poder ejecutivo del Estado, y son ellos quienes parecen orquestar el espectáculo, aunque no hagan absolutamente nada. Más a la derecha, la Guardia Nacional aleja a la nobleza del rey, así como a dos hombres con vestimenta del Medio Oriente, uno de ellos sujeta un yugo, cadenas y la *Letre de Cachet*, lo que es una posible asociación de lo “oriental” (turco) con el despotismo y la sumisión. Todo ocurre en las Tullerías, lo cual se deduce de la estructura del edificio que está al lado derecho y, tomando en cuenta eso, podemos inferir que el barco está ubicado en el río Sena.

La imagen hace alusión a varios acontecimientos, desde la Toma de la Bastilla (castillo desmantelado), pasando por el Juramento del Juego de la Pelota (la asamblea en la proa del barco), hasta la abolición de los privilegios y del llamado “feudalismo” (inscripciones en las portas de los cañones). El que las alegorías descritas se ambienten en

---

<sup>274</sup> El propio grabado menciona en su descripción, en la parte inferior, lo siguiente: “*Le vaisseau de l'état a sauvé la patrie*” (“El barco del Estado ha salvado la patria”). Pero, también es posible que aluda al escudo de armas de París (eliminado en 1790 y restaurado bajo el Imperio), es decir, al barco que era símbolo de los mercaderes, lo cual tiene bastante sentido al ver cómo la escena completa resalta este aspecto comercial ligado a la abundancia.

las Tullerías nos sugiere que las jornadas de octubre ya habían ocurrido, siendo Versalles desplazado y situando la revolución en el centro, en la capital. Llama la atención que, en la bandera, solamente versen las palabras “La Ley y El Rey”, mientras que “la Nación” fue omitida, lo cual se comprende dado que es la protagonista de lo ocurrido, es ella la que contempla cómo la Asamblea Nacional (que la representa), en el barco del Estado, conquista “la Libertad” (deslumbrándose ante ella). No hay que olvidar lo que nos menciona el grabado: “*La Révolution de 1789 ou la conquete de la liberté: Allégorie heroïque Dédinée à la Nation*”<sup>275</sup>, lo que sugiere que la alegoría representa al heroísmo de los protagonistas y es dedicada explícitamente a ellos, a “la Nación”, es una expresión de cómo “la Nación” se glorifica a sí misma.

Por último, cabe mencionar que la descripción que se realiza en la parte inferior del grabado presenta varias referencias del mundo religioso:

*Heureux de leurs succès, Louis sur le rivage / Des citoyens vainqueurs applaudit le courage,  
/ Et son trône brillant de plus de majesté, / Devient l'autel des loix et de la liberté. / Déjà l'air  
est plus pur et le ciel sans tonnerre: / L'abondance et la paix descendent sur la terre. / Rome  
ne contraint plus le culte des mortels / L'homme a revris ses droits, it choisit ses autels*<sup>276</sup>.

Luis XVI es aplaudido por los espectadores y el cielo se torna despejado (alusión que será una constante en casi todas las imágenes que veremos), de allí, es decir, de lo alto, desciende la paz y la abundancia que es llevada a cabo por los seres humanos en la tierra. Se hace referencia a los *autels* (altares) que, en la antigüedad, eran una estructura de piedra de forma cilíndrica o cuadrangular, algo que se corresponde con el “pedestal” en donde se sitúa la representación de “la Libertad”. Roma es el modelo, una suerte de origen histórico y mítico a la vez, en donde los derechos del hombre se desarrollaban plenamente. Esa civilización de la antigüedad ya no limita la glorificación de los héroes, porque la Francia revolucionaria reactualizó sus hazañas, trajo a su presente la libertad conquistada por los romanos y ahora

---

<sup>275</sup> “La Revolución de 1789 o la conquista de la Libertad: Alegoría heroica Dedicada a la Nación”.

<sup>276</sup> “Feliz por su éxito, Luis en la orilla / De los ciudadanos victoriosos aplaudieron el coraje, / Y su trono, brillando con mayor majestad, / Se convierte en el altar de las leyes y de la libertad. / Ya el aire es más puro y el cielo sin truenos: / La abundancia y la paz descienden sobre la tierra. / Roma ya no constriñe el culto de los mortales / El hombre ha recuperado sus derechos, designa sus altares”.

tiene el poder de edificar sus propios altares, aquel punto central que representa a “la Patria”, en torno a la que suceden todas las actividades humanas.

La comunidad nacional no sólo luchó por la unidad, la restauración de sus derechos (como la libertad y la igualdad) y la imposición de su voluntad, sino que también celebró su aparente triunfo. Recordemos, por ejemplo, que la Fiesta de la Federación fue concebida, en parte, como un acto simbólico que representaba el fin de la revolución, algo que en realidad estaba muy lejos de suceder. Como mencionamos al principio de nuestra investigación, el cómo finiquitar la obra revolucionaria fue un dilema con el que los franceses tuvieron que lidiar durante más de diez años. Naturalmente, ya a finales de 1789, había actitudes muy optimistas al respecto. En *Vive la danse et le pas de trois* (Ilustración 4), se observa una celebración en un paisaje rústico rodeado de naturaleza (árboles, animales, vegetación, tierra y un cielo abierto con nubes que se disipan). A la izquierda se ve a dos hombres brindando bajo una especie de tienda bastante sencilla (un manto amarrado entre los árboles) y en torno a una pequeña mesa; uno es un ciudadano común, mientras que el otro es un miembro de la Guardia Nacional y, a su vez, tenemos a un representante del clero comiendo en la misma mesa. Arriba de ellos hay un pequeño cartel que dice “*Vive le Roi*”<sup>277</sup>, lo que parece apuntar al grito del brindis. Hay espectadores, un hombre y una mujer (bastante jóvenes y de vestimenta sencilla), que aplauden lo que observan en la escena principal, la cual consiste en tres personas tomadas de las manos bailando (y saltando) muy alegres. El hombre de la izquierda representa a la nobleza; la mujer de rostro bondadoso, en medio, bien vestida y adornada con guirnaldas en su falda y con una especie de casco, es una intermediaria<sup>278</sup>, une a la nobleza con el otro personaje; a la derecha nos encontramos con un ciudadano del otrora Tercer Estado, vestido con su carmañola y usando un tricornio, danzando tomado de la mano con la mujer y con el noble. Los brazos de los tres se entrecruzan en el baile.

Pero no puede haber baile sin música, un arte sumamente importante para la revolución, al igual que la pintura y el teatro<sup>279</sup>. En este caso, es Necker (vestido con una toga y sandalias romanas) el que toca un instrumento de cuerda, una especie de lira. La música

---

<sup>277</sup> “Viva el Rey”.

<sup>278</sup> Puede que haga alusión a la libertad, aunque no está del todo claro su significado, nos detendremos más en este asunto en el apartado sobre las representaciones femeninas vinculadas a “la Nación” y “la Patria”.

<sup>279</sup> Vid., Mark DARLOW: *Staging the French Revolution. Cultural Politics and the Paris Opéra, 1789-1794*, Oxford University Press, New York, 2012.

guarda un simbolismo estrechamente vinculado a la masonería. En efecto, durante la revolución, “los músicos masones supieron ‘nadar y guardar la ropa’ y trampearon al compás de la radicalización de los acontecimientos, siendo contratados para amenizar o enardecer las solemnes fiestas convocadas por acontecimientos patrióticos o como complemento de los extravagantes cultos sustitutivos de la doctrina tradicional”<sup>280</sup>. La armonía del cosmos creado a partir de la obra revolucionaria se representa con la danza y la música, lo cual refleja la relación entre “la Nación” que baila y un miembro del poder ejecutivo (un ministro) que marca el compás, ya que es justamente ese poder del Estado el que se encarga de gobernar mediante “la Ley” que le otorga orden a la sociedad. Para los masones del siglo XVIII (e incluso en la actualidad), la música simbolizaba “el equilibrio y el orden”<sup>281</sup>.

La armonía de la comunidad está estrechamente ligada a la naturaleza y su simbolismo, de allí que podamos ver una paloma con una rama de olivo (la paz), un ave fénix cazando una serpiente<sup>282</sup> y un extraño árbol con forma de palmera en el que se afirma la atadura que une a la espada, la pala y el báculo pastoral, además de los emblemas circulares con flores de lis, un león (animal que también se encuentra en torno al ministro) y un barco. Abajo, podemos observar cómo la oveja y el lobo escuchan a Necker mientras un perro caza una liebre (posible alusión al fin del privilegio de la caza).

Para mayo de 1791 la Asamblea Nacional decretó una serie de medidas económicas que facilitaban el comercio entre los diferentes departamentos, ante lo cual se desarrolló un grabado que celebraba lo acontecido (Ilustración 5). La imagen muestra personas en su actividad diaria. Es un paisaje rural en donde la naturaleza se impone con árboles, tierra y un gran cielo despejado con algunas nubes que se alejan, todo está bien iluminado. A la izquierda se observa, no obstante, dos estructuras arquitectónicas con columnas de órdenes clásicas (que imitan a la antigua Roma, lo que es una clara influencia del neoclasicismo) y que se parecen a los antiguos templos romanos, una de ellas tiene una cúpula coloreada. Están rodeadas de árboles y, en medio de ellas, se abre un camino por donde van muchas reses

---

<sup>280</sup> Francesc CARDONA: *La masonería...*, p. 253.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>282</sup> Para el cristianismo el fénix simboliza la resurrección y la renovación. Puede que la serpiente que lleva en las patas represente a los enemigos de la revolución que, como veremos más adelante, se suelen mostrar como reptiles amorfos o criaturas mitológicas, como las gorgonas, que también están ligadas a las serpientes (además de la Hidra y a los dragones).

seguidas por un hombre montado a caballo, el cual tira de una carreta llena de plantas y cosechas. Sobre estos animales se puede observar a una mujer (que parece volar) semidesnuda con una espada en la mano izquierda y una vara con un gorro frigio en la derecha, es una representación de “la Libertad”. Junto a ellas se encuentran tres figuras (dos masculinas y una femenina) que emergen de un montón de humo (en donde se asoman tres lanzas en diagonal), aquellas representan a la abundancia (se ve en que porta una cornucopia), la diosa Ceres<sup>283</sup> y el dios Baco<sup>284</sup>. Más al centro de la imagen está el dios Mercurio (o Hermes para los griegos), dios del comercio que también se hizo “popular por su influencia sobre el dinero [...], con la capacidad de enriquecer a quien lo tuviera aunque careciera de tierras, barcos o mercancías”<sup>285</sup>. El comercio está presente en todos lados, además de otras actividades: a la izquierda de la imagen vemos hombres y mujeres bailando en torno a un delgado árbol que está siendo plantado por un niño, mientras que otro hombre toca un violín (clara alusión a la práctica de plantar árboles de la libertad y de realizar fiestas a su alrededor); también se aprecia cómo una mujer sirve vino.

En el centro del grabado se hace notar que los protagonistas de la escena son los miembros de “la Nación”, la comunidad nacional compuesta por personas que trabajan y producen, que es la lógica planteada por Sieyès. Allí se mezclan hombres y mujeres, viejos y jóvenes, mulas, caballos y un perro. Varios de los personajes portan una rama, posiblemente de olivo, usan gorros frigios rojos (otros tricornios u otra clase de sombreros) y carmañolas azules o rojas (colores de París que contrastan con los tonos blancos, lo que da como resultado la presencia del tricolor). Se puede ver también, de espaldas, a un miembro de la Guardia Nacional dando indicaciones. Al fondo se vislumbran varias colinas con molinos de viento<sup>286</sup>, además de un grupo de personas bailando alrededor de un árbol de la libertad.

---

<sup>283</sup> Deméter en la mitología griega, es la diosa de la agricultura, es decir, de los cereales, la cosecha y todo lo que tenga que ver con la fertilidad de la tierra.

<sup>284</sup> Dioniso para los griegos, es la divinidad del vino, la fiesta, la danza, el canto, el teatro y el delirio místico.

<sup>285</sup> Javier TAPIA: *Mitología Romana...*, p. 90. Por supuesto, el Hermes de los griegos tenía componentes esotéricos (de allí su báculo con dos serpientes entrelazadas), aunque esto se fue perdiendo en la época del Imperio Romano, cuya influencia en la Revolución Francesa parece ser mayor que la griega propiamente tal (el uso de los nombres latinos “Mercurio”, “Minerva”, “Ceres”, “Saturno”, etc., por sobre los griegos es prueba de aquello). Aunque todavía se le consideraba también como el dios mensajero, un puente entre los humanos y la divinidad.

<sup>286</sup> Posible alusión al uso libre de las *banalités* que, antes de agosto de 1789, eran propiedad de grandes señores que cobraban a los campesinos por su uso.

En la parte derecha de la imagen, la atención se la lleva un gran monumento, un tipo de obelisco (simbolismo masónico) con las palabras “*La Nation*”, “*La Loi*” y “*Le Roi*” inscritas en su centro y, más abajo, en el pedestal que lo sostiene, versa el decreto de la Asamblea Nacional. Arriba, en el cielo, casi sobre el obelisco, se aprecian unas nubes que se van disipando mientras el dios Apolo pasa en su carruaje tirado por cuatro caballos, dicho ser divino representa la luz, las artes y la belleza.

El escenario de esta comunidad es de paz, armonía con la naturaleza y convivencia con los dioses de la mitología clásica que favorecen el desarrollo de la vida que emerge de la revolución. El obelisco es el centro del cual emerge el recuerdo del acontecimiento fundador que permite el orden. Los elementos naturales se resaltan, algo que también se aprecia en la Ilustración 6, que da cuenta, básicamente, de la misma escena idealizada (con algunos ligeros cambios). Esta imagen presenta un marco, que también es parte del grabado, con figuras de frutas, animales domésticos (del campo) como conejos, el gallo galo, cerdos, patos, cabras, etc. De esta forma, la comunidad reafirma su identidad en una patria que regresa a los orígenes, a un sitio en donde los derechos de los ciudadanos son respetados y en donde se encuentran ligados con lo “natural”, vale decir, con lo simple. La voluntad nacional aspira al restablecimiento del orden y de la unidad (mediante el Estado), al desarrollo de una vida en comunidad libre de la tiranía de los privilegios y que, a su vez, se encuentra preparada para combatir a esas fuerzas caóticas que llevaron a la ruina económica del reino. La obsesión por la abundancia es prueba de cómo la percepción acerca de la crisis económica, que sacudió los cimientos del Antiguo Régimen, solamente puede ser superada por la voluntad de “la Nación” que es expresada por la Asamblea Nacional mediante “la Ley” y que es ejecutada por “el Rey”, sus ministros y bajo el resguardo de la fuerza pública.

### ***Los tres estamentos***

En 1789 el imaginario de los tres órdenes reunidos era de carácter instituyente, puesto que seguía la clara línea de lo que significaba la apertura de los Estados Generales. Dichos imaginarios, con sus respectivas representaciones, se mantuvieron durante ese año, pero, en un principio, apuntaban más a la redención del oprimido. “*Ça n’durra pas toujours*” (Ilustración 7) es una frase que refleja la esperanza de un campesino que sufre por la injusticia

de los privilegios y de los privilegiados. En un ambiente rural, con un cielo parcialmente nublado, vemos a dos hombres de pie sobre una estructura arquitectónica bastante peculiar, una plataforma con dos escalones y en cuyo centro se ubica un altar con forma cilíndrica que en el medio tiene insertado el símbolo de la monarquía de los borbones adornado con una guirnalda. Detrás se observan cuatro columnas de órdenes clásicas que sostienen otra parte de la estructura que no se logra vislumbrar. El primer hombre, a la izquierda, es un miembro del alto clero, que sostiene un monedero (referencia al diezmo), el cual parece hablar con el noble de espada que se encuentra a su lado. Ambos miran al tercer hombre, un campesino, de forma arribista, casi burlesca por parte del sacerdote. El miembro del Tercer Estado (que viste con pantalones azules, una carmañola roja y lo que parece ser, aunque todavía no ha conseguido su “libertad”, o por esa misma razón, un gorro frigio azul) se ubica fuera del altar, es perseguido por dos perros y un mono que lo azota con un látigo. Encorvado, en su espalda carga con una cesta de mimbre repleta de frutas, vegetales y algunas herramientas de trabajo (casi como una cornucopia), mientras que con su mano izquierda porta una lámpara con una vela encendida y en la derecha se afirma en una especie de azadón. El campesino camina en dirección opuesta al altar mientras su maltratado y cansado rostro parece decir las palabras que le otorgan título a la imagen, lo que básicamente se traduce en: “no durará para siempre”.

Pues bien, la imagen apunta a la idea de que los antiguos opresores debieron pagar por lo que hicieron durante tantos años. Primero el clero (Ilustración 8): en un espacio llano de tierra y césped, en donde se puede ver el cielo con trazos de nubes, un hombre vestido de rojo y con peluca se encuentra sentado en una silla afirmando sus manos en una mesa de madera. Allí sostiene una pluma y un papel en blanco, mientras que, al costado de la mesa, hay bolsas con monedas (y algunas de ellas están sueltas). Dicho personaje representa, posiblemente, por su vestimenta (y por el contexto), a un diputado de la Asamblea Nacional Constituyente. A su lado está un campesino, vestido de azul y con un tricornio, que sostiene una pala (que pasa por su espalda) y que señala con su dedo índice el lugar de las monedas mientras observa seriamente al hombre que se ubica frente a la mesa. Aquel es un personaje que viste con un atuendo del bajo clero, casi no tiene cuello, su rostro es algo deforme y refleja un fuerte pesar. Este sacerdote se toca el corazón con la mano derecha, mientras que con la izquierda sujeta fuertemente una bolsa con monedas.

Atrás se puede ver una parroquia rural, aunque en la punta se observa la silueta de un gallo y no de una cruz. No se puede decir con exactitud que es una veleta, puesto que no marca la dirección del viento ni los puntos cardinales con un señalador. ¿Acaso el Gallo Galo (que representa a “la Nación”) reemplaza al símbolo del cristianismo? Es una posibilidad que, en el afán anticlerical (mas no desacralizador), se enviara un sutil mensaje al plantear de esta forma el diseño de la parroquia. Lo que no es de bajo perfil es la frase que le otorga nombre al dibujo (que está bajo la misma imagen): “*Il faut rendre à César ce qui est à César et à la Nation ce qui est à la Nation*”<sup>287</sup>, lo que es una clara referencia a la frase dicha por Jesús: “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”<sup>288</sup>. En este caso, la palabra “Dios” es sustituida por la de “Nación” pero, por qué emplear ese dicho. El contexto de la imagen se enmarca en la nacionalización de los bienes de la Iglesia propuesta por la Constituyente, en donde los clérigos deben pagar lo que les corresponde en beneficio de la comunidad nacional (para salvarla de la bancarrota). Es muy probable que la frase no tenga un sentido muy profundo, quizás es un empleo satírico del lenguaje bíblico para volverlo en contra de la jerarquía eclesiástica, una forma en que la revolución se apropia del espíritu religioso, dando a entender que prescinden de una institución foránea y “privilegiada”, ya que la comunión con lo sagrado ahora descansa en el sentir patriótico y nacional (aspecto en el que luego profundizaremos).

El campesino parece dar la orden al sacerdote de pagar tributo a la nación, mientras el diputado escribe. Se escenifica, de esta forma, la unión entre la Asamblea Nacional con el mundo popular al que dice representar, cuya fuerza y energía avasalladora (y violenta) se demostraba en las Jornadas Revolucionarias. El clero sucumbe, en 1789, ante esa voluntad, así como también la nobleza que, después de renunciar a sus privilegios el 4 de agosto, en otro afán revolucionario, otorga regalos patrióticos (Ilustración 9)<sup>289</sup>. Ya fuese por su propia iniciativa o por obligación, las mujeres de la élite ofrecen un sacrificio material en un altar cuadrangular, lo que aquí es llamado “*Trone National*” (“Trono Nacional” sería una traducción literal), aquello ante la estricta vigilancia de los humildes, es decir, del joven de pelo largo vestido con una carmañola roja y pantalones azules (que se afirma en una pala), y

---

<sup>287</sup> “Debemos dar al César lo que es del César y a la Nación lo que es de la Nación”

<sup>288</sup> Mt 22, 21. (*Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée De Brouwer, España, 1998).

<sup>289</sup> Situación que ocurrió el 7 de septiembre de 1789 pero que después se repitió en otros momentos.



de la anciana que señala con los dedos índice de ambas manos al lugar en donde las damas deben dejar los obsequios. Ambos observan fijamente lo que ocurre, controlan la situación. También, más atrás, al lado izquierdo de la imagen vemos a un niño vestido de rojo y azul que también presencia lo ocurrido (tres generaciones: el pasado, el presente y el futuro). Todo esto en un ambiente rodeado de naturaleza y con un amplio cielo. El oprimido se redime, supera su situación y toma el control, puesto que nadie es superior, dentro de la lógica de la revolución, al sustentador de “la Nación”, ya que, aunque los nobles renuncien a sus privilegios, son los campesinos, que trabajan la tierra, aquellos que producen la añorada abundancia, que es fruto del reordenamiento del sistema político y social.

Los tres estamentos por fin son reunidos y, de esa unión, nace la fuerza de “la Nación” (Ilustración 10). En esta imagen los tres órdenes son representadas tomando cada uno, con sus manos, una parte de una guirnalda que cae del cielo. Sus diseños son bastante elitistas (nobleza de espada, alto clero y diputado del Tercer Estado) y, a sus pies, se hayan los objetos representativos atados (la espada, el báculo pastoral y la pala). La guirnalda es sujetada desde arriba, en el cielo, por una mujer vestida con una *stola* romana que descansa sobre una nube, desde allí sonrío de manera benevolente, a la vez que deja ver una parte de su pecho desnudo mientras sujeta, con su mano derecha, un panal de abejas y, con la izquierda, las guirnaldas. Detrás de ella hay un sol que ilumina toda la escena y que da la impresión de disipar las nubes. Hay dos monumentos a los costados, tipos de obeliscos (con la flor de lis en la punta) que llegan hasta el cielo con inscripciones, retratos y adornos: el de la izquierda está dedicado a los reyes de Francia Luis XII, Enrique IV y Luis XVI; en la derecha el monumento recuerda a los ministros de finanzas Maximilien de Béthune, Jean-Baptiste Colbert y Jacques Necker. Los obeliscos immortalizan el pasado y el presente, dando cuenta de una conciencia histórica que añora tanto un pasado lejano (Grecia y Roma), como uno cercano (gobierno de reyes queridos como Luis XII o Enrique IV), siendo una de las características en común de estas alusiones al pasado la “abundancia”.

La abundancia solo puede ser posible gracias al humilde, fundamentalmente el campesino que trabaja la tierra y que sustenta a “la Nación” (Ilustraciones 11 y 12). De esta manera, el niño que sujeta la balanza (en el grabado, con forma de medallón, de la parte inferior de la Ilustración 11) equipara los símbolos de los privilegios hereditarios con aquellas

profesiones en las que prima el mérito, como los trabajos manuales, agrícolas, la navegación, el ejército<sup>290</sup>, las artes y las ciencias. Por eso se afirma que “*entre tous les sujets la balance est egale*”<sup>291</sup>, aquello iluminado por los orbes de la monarquía y las estrellas que están en el cielo. Lo mismo que ocurre con el campesino que labra la tierra y que es el sostén de “la Nación”, se le representa como el tronco de un árbol genealógico que involucra a todas las partes del cuerpo social, incluyendo al rey. De esta manera se comprende que el “origen” está en lo “nacional” (conformado en su mayoría por el otrora Tercer Estado), que está custodiado y defendido por Minerva:

*Sous la Gloire des Augustes Maisons de nos Princes, Minerve Déesse Protectrice de la France, Contemple le Tiers Etat figuré par un Laboureur poussant sa Charrue dans un Sillon: De la Ceinture de ce Citoyen s'elevent des branches de Palmiers de Lauriers de Roses et d'Epis de Bled, Simboles de l'abondance, d'ou sortent des Têtes d'Evêques, Moines, Cardinaux, Militaire, et gens de Robe: La Verité sortant d'un Nuage tient dans ses mains une Tête Couronnée*<sup>292</sup>.

Llama la atención la última parte donde, según se dice en la Ilustración 11 (cuya imagen superior es casi idéntica a la de la Ilustración 12), “la Verdad” (que por lo general tiene otra representación femenina), que está representada por una especie de “quimera”, amamanta al rey, y aquello nutre al resto del árbol. “El Rey” es el padre, su rol sigue siendo el de proteger y mantener el orden a partir de la ley que, en ese momento de 1789, abolía los privilegios y proclamaba la igualdad entre los antiguos tres estamentos que por fin se han reunido.

---

<sup>290</sup> El ejército antes se asociaba a la nobleza de espada, de allí la distinción de los tres estamentos como: “los que rezan” (el clero), “los que luchan” (los nobles) y “los que trabajan” (el Estado Llano), aunque dicha situación ya venía cambiando incluso durante el Antiguo Régimen, en donde los plebeyos se fueron incorporando a los ejércitos.

<sup>291</sup> “entre todos los sujetos el equilibrio es igual”.

<sup>292</sup> “Bajo la Gloria de las Casas Augustas de nuestros Príncipes, Minerva Diosa Protectora de Francia, Contempla el Tercer Estado representado por un Labrador empujando su Arado en un Surco: Del Cinturón de este Ciudadano se elevan ramas de Palmeras, de Laureles, de Rosas y Espigas de Trigo, Símbolos de abundancia, de los que salen Cabezas de Obispos, Monjes, Cardenales, Militares, y gente de Oficio [se refiere a la administración de la justicia]: La Verdad saliendo de una Nube sostiene en sus manos una Cabeza Coronada”. Estas palabras se encuentran en la descripción de la Ilustración 12, debajo de la imagen.

De esta forma, la unidad de los tres órdenes trae la igualdad y traza el sendero hacia la justicia (Ilustración 13). Este grabado describe claramente su significado, por lo que vale la pena revisarlo:

*Sur le char on voit les trois ordres dans leurs costumes: derrière sont l'Espérance, la Paix, la Justice et le Commerce. Les chevaux sont guidés par Mercure qui les conduit au Temple de la Justice. Le Temps qui est à la porte, tient d'une main l'histoire de France où on voit écrit, siècle de Louis XVI. Sur le devant on aperçoit l'Envie, les furies et d'autres figures allégoriques<sup>293</sup>.*

Los tres protagonistas están vestidos como la élite de sus respectivos órdenes: el noble como guerrero, el clérigo como obispo y el hombre del Tercer Estado como un diputado de los Estados Generales (luego Asamblea Nacional). Ellos son transportados en el carro mientras le van mostrando el camino a la mujer (vestida como reina, con el orbe, el báculo con la flor de lis y su corona, además de la *stola* y la *palla* romana), Una figura angelical (aunque sin alas) anuncia en el cielo, con una trompeta, la llegada al templo. El que guía al carro es el dios Mercurio, pero eso no les quita protagonismo a los estamentos, ya que ellos conforman “la Nación”, es una forma de indicar de que ese colectivo está guiado por las virtudes que representan estos modelos divinos de la antigüedad, lo cual los conduce por el buen camino. Nuevamente el padre tiempo se hace presente grabando el reinado de Luis XVI en la historia, un ejemplo de la concepción del tiempo durante la revolución en su primera fase (lo cual profundizaremos en el tercer capítulo).

Para 1791, las alusiones a la unidad de los tres estamentos habían sido reemplazadas por diseños de grupos sociales más versátiles, es decir, menos representativos de las antiguas divisiones sociales que ya estaban extintas (algunos precedentes los encontramos en las Ilustraciones 8 y 9). En la Ilustración 14, podemos ver como en una especie de pequeño acantilado, un ciudadano común, con su carmañola roja, tira de una cuerda mientras es asistido por un sacerdote del bajo clero (posiblemente el ideal de un constitucional) y un

---

<sup>293</sup> “En el carro vemos a los tres órdenes con sus trajes: detrás están la Esperanza, la Paz, la Justicia y el Comercio. Los caballos son guiados por Mercurio, que los conduce al Templo de la Justicia. El Tiempo, que está en la puerta, tiene en una mano la historia de Francia, donde vemos escrito, el siglo de Luis XVI. En el anverso podemos ver a la Envidia, las Furias y otras figuras alegóricas”.

miembro de la Guardia Nacional (institución que, junto al ejército, reemplaza el antiguo rol del noble de espada). La cuerda sostiene abajo documentos, entre ellos están los “*Vœux de la Nation*”<sup>294</sup> y la “*Nouvelle Constitution*”<sup>295</sup>, siendo ésta la más añorada durante aquel año. Abajo del mini acantilado vemos una nube de humo gris (representación de las tinieblas según el mismo grabado), así como también, a una mujer que, luego de romper sus cadenas (aquellas se ven al lado de sus pies descalzos), entrega dichos documentos. La mujer viste de rojo y azul, a la vez que sujeta una vara (también podría ser una pica), en cuyo extremo se encuentra un gorro frigio. La expresión del ciudadano al ver que va a tener en su poder aquellos papeles es de: “*Ha je seront bien content quand j’aurons tous ces papiers la*”<sup>296</sup>, lo que refleja la esperanza que se tenía en “la Ley”.

Aquella unidad de los tres estamentos, constantemente representada en 1789, se tradujo en la voluntad de “la Nación” de luchar por consolidar su obra a partir de la Constitución (“la Ley”). Aquella Nación que fue representada, ya sea en forma de comunidad (donde se resaltaba la lucha colectiva por los derechos y la armonía tras la conquista de sus logros) o de estamentos (expresión de un relato de injusticias, de redención por parte de los humildes y de reconciliación), quiso entregar un mensaje de salvación, un ideal de esperanza en donde las virtudes divinas y la comunión con la naturaleza (el retorno al origen), les permitiría a todos los miembros del cuerpo social (incluyendo a sus representantes en los poderes del Estado) desarrollar la regeneración de Francia y, por qué no, de toda la humanidad. Pero esa responsabilidad recaía en ellos y nada más que en ellos, así pues, Tocqueville tenía razón al asegurar de que a los franceses les quedaba una creencia, la fe en sí mismos. Pero para 1789 seguían siendo jóvenes que recién entraban a la adultez (posiblemente por eso la juventud está tan presente en los grabados), los Estados Generales les permitió vincularse de una manera mucho más potente con su padre “el Rey”, pero aún tenían mucho que aprender, su rol casi soteriológico debía acercarlos a aquello que les era común, lo que les dio vida, su origen y, por tanto, lo que deben proteger y resguardar, es decir, “la Patria” o, para ser más precisos, la “Madre Patria”.

---

<sup>294</sup> “Deseos de la Nación”.

<sup>295</sup> “Nueva Constitución”.

<sup>296</sup> “Ja me alegraré cuando tenga todos estos papeles aquí”.

### 2.3.2 Representaciones femeninas vinculadas a “la Nación”

Lynn Hunt menciona que, durante la Revolución Francesa, los “símbolos de lo íntimo y lo familiar lograron desarrollar un notable poder político (y, por tanto, público) en este periodo de confusión entre lo público y lo privado”. La República era representada, a partir de 1792, como una figura femenina maternal que emulaba a la diosa de la libertad romana, la cual fue denominada “Marianne”, el nombre femenino más conocido. “La mujer y la madre, tan desprovistas de cualquier derecho político, podían, sin embargo (¿o quizá por esta razón?), convertirse en los emblemas de la nueva República”. Antes de la época republicana, ya se habían trazado los precedentes de Marianne en “La Francia”<sup>297</sup>, que bien podríamos asimilar con la idea de la “Madre Patria”. En efecto, de aquí se desprende que la “iconografía y los discursos políticos de la década revolucionaria narraban una historia familiar. Al comienzo, el rey era el padre benévolo que iba a reconocer los problemas del reino y a solucionarlos con la ayuda de sus hijos, que acababan de alcanzar la edad adulta (los diputados del Tercer Estado, sobre todo)”. La primera gran crisis de esta familia ocurrió cuando Luis XVI intentó darse a la fuga en 1791, lo que repercutió en su posterior eliminación de la ecuación. La libertad y la igualdad, por sí solas, también tenían una representación femenina, aunque éstas eran hermanas de los revolucionarios<sup>298</sup>.

No se debe pensar que estas figuras femeninas constituían representaciones indefensas. Por el contrario, junto a la Guardia Nacional, también adoptaban una postura violenta con respecto a sus enemigos (los privilegiados y el despotismo). A lo familiar lo acompaña lo bélico, ese es el lugar de Minerva, la diosa guerrera de la sabiduría en la mitología romana (Atenea para los griegos). Ella defiende la patria y acompaña el proceder de la revolución (junto a otras figuras femeninas mitológicas).

Las diferenciaciones entre los diseños de las mujeres que son representadas (en distintos medios) durante el transcurso de la Revolución Francesa, pueden resultar bastante

---

<sup>297</sup> La expresión *La France* puede traducirse simplemente como “Francia”, pero, con la finalidad de distinguir al país de su figura alegórica personificada, nos referiremos a ella como “la Francia”, salvo al momento de traducir algunas citas específicas que estén en los grabados.

<sup>298</sup> Lynn HUNT: “La vida privada...”, pp. 33-34.

complicados de precisar, ya que los modelos que dieron forma a los imaginarios políticos se suelen mezclar constantemente. Como señala Maurice Agulhon:

Así pues, mujeres, jóvenes y bellas, a menudo vestidas (envueltas) a la antigua, a menudo también armadas, ya fuera porque la experiencia ha mostrado muy rápido que los nuevos valores tenían que imponerse en un mundo hostil, ya fuera porque la antigua Minerva, virgen razonable y guerrera a la vez, proporcionaba el modelo. Minerva no sería la única en legar sus atributos a las Repúblicas venideras; es a Cibeles a la que debemos el gorro frigio, el triángulo y el león, que le serán tan esenciales como la lanza o la espada<sup>299</sup>.

No obstante, en la representación alegórica de “la Francia” (la cual ya ha tenido algunas apariciones en las imágenes que hemos revisado), sí podemos identificar rasgos específicos, siendo ella la que se vincula con la comunidad y los estamentos que representaban a “la Nación”. De esta forma, “la Patria” (que le es común a todos los franceses), sin limitarse sólo a esta forma, toma un aspecto maternal y bélico, es decir, benevolente con sus hijos e implacable a la hora de defenderse, con ayuda de ellos, de sus enemigos. Es muy probable que, con esto, los revolucionarios intentasen llenar el lugar que María Antonieta nunca pudo ocupar.

### *La madre*

En la Ilustración 15, hay una plataforma rodeada por nubes, en ella podemos ver dos estructuras de piedras con forma cuadrangular (con una columna sobre una de ellas) y cuatro figuras humanas. A la izquierda, una mujer joven de rostro tranquilo, con una mirada firme, pelo largo (y peinado), piel clara, vestida con una *stola* y sandalias. Su aspecto nos lleva a la Antigüedad clásica, pero, en vez de la *palla* y el velo, está cubierta por un manto celeste con flores de lis y llevando puesta una corona adornada con ese mismo símbolo. Ella se dirige hacia los tres hombres de la derecha, los representantes de los tres estamentos que se encuentran deslumbrados por lo que presencian. La mujer señala, con su mano derecha, la piedra en donde se encuentra una rama de laurel, el orbe (de la monarquía) y, encima de

---

<sup>299</sup> Maurice AGULHON: *Política...*, p. 121.

aquél, un mapa de Francia. Con su mano izquierda, la mujer señala la columna de orden clásica que está sobre el pedestal, eso en el centro de la imagen, de allí que, desde la plataforma, se extiende hasta el cielo. En la columna se aprecian dos retratos ovalados adornados con laureolas: el primero, en la parte inferior, muestra a Necker; el de más arriba, en un sector donde una fuerte luz disipa las nubes e ilumina toda la escena, está el retrato de Luis XVI, rodeado de estrellas, círculo que, en la tradición artística del barroco, viene a simbolizar la inmortalidad<sup>300</sup>. Cabe mencionar que, a pesar de la luz, las nubes están más oscurecidas al lado inferior derecho, vale decir, en la posición donde se ubican los estamentos (en cuya esquina también se observa parte de un arbusto).

La mujer parece una reina, pero su aspecto dista bastante de la extravagancia con la que normalmente se asociaba a María Antonieta. Una reina más sobria equivale a un retorno a lo antiguo, es decir, a lo natural, a la sencillez de los orígenes en donde la virtud estaba a la orden del día y los derechos del hombre aún no se habían olvidado. Así, “*La France reçoit des trois Ordres les vœux de toutes la Nation et les présentent à Louis Seize et à Mr Necker*”<sup>301</sup>, lo cual implica un acto de mediación y, por tanto, de reunión y comunicación. Si pensamos, por ejemplo, en los Estados Generales (el grabado se realizó en 1789) y en los *Cahiers de doléances*, en donde “la Nación” tuvo la oportunidad de mostrar sus inquietudes, nos daremos cuenta de que aquello se efectuó según la división administrativa del reino, cuyos límites zanjaban lo que se conocía como “Francia”. La primera piedra cuadrangular, que sostiene el orbe y el mapa, bien podría ser una temprana aproximación al “altar de la patria”, siendo el punto en donde se reúnen los habitantes de todo el territorio gobernado por la monarquía borbónica, ya que representa su origen común. En el altar se efectúa la comunicación con lo alto (simbolizado por la columna), con la majestad de “el Rey” que es iluminado desde el cielo (la luz no proviene de él, pero cae, en primer lugar, sobre él). “La Francia” simbolizaría, entonces, la unidad perfecta entre todos los elementos del cosmos político y social: el territorio, sus habitantes (de todos los grupos sociales), los gobernantes, el régimen monárquico y la naturaleza. Pero ¿por qué “la Francia” debe ser personificada y

---

<sup>300</sup> El círculo de estrellas se puede ver en las representaciones de la Virgen María, un ejemplo de ello se encuentra en la pintura *Inmaculada Concepción* del pintor español Diego Velázquez, la cual fue elaborada hacia 1618.

<sup>301</sup> “Francia recibe de las tres Órdenes los deseos de toda la Nación y los presenta a Luis Dieciséis y al Sr. Necker”.

tomar ese aspecto de reina? ¿No bastaba acaso con la sola presencia del “altar” y los objetos que estaban sobre él?

La forma humana de Francia, es decir, de “la Patria”, puede efectuar acciones, puede escribir en un gran obelisco (otro punto central que llega hasta el cielo), un anticipo de la Constitución y la libertad adquirida tras la sesión del 4 de agosto de 1789 (Ilustración 16). Aquello mientras algunos miembros de “la Nación” observan (uno del Tercer Estado y otro asustado de la nobleza de espada) y otros celebran danzando (al extremo derecho de la imagen sobre una colina), siendo el hecho anunciado por un ángel en el cielo. “La Francia”, en este sentido, obra en nombre de la soberanía que emerge de “la Nación”, personifica el vínculo existente entre el pueblo y la monarquía (al estar vestida como reina) e inmortaliza los deseos de sus hijos, como el restablecimiento de la libertad.

Ella representa el origen, lo que equivale al rol “maternal” de donde emerge la vida. Por eso, en la Ilustración 17, la podemos verla junto a cuatro infantes en un escenario idealizado en donde, como lo indica el grabado (“*Vertu surmonte tous obstacles*”), la virtud supera todos los obstáculos y se instaura. El retorno al origen (o sea, a la infancia de la humanidad) se ve en los niños sujetados por su madre, la que, con un casco de guerrera (más adelante profundizaremos en ello) y un cetro con la flor de lis en la punta, les presenta al restablecido ministro de finanzas Necker (cuyo busto se encuentra sobre un gran pedestal), algo que está siendo anunciado por un ángel con su trompeta. Mientras las nubes negras se disipan (a la izquierda), los pequeños quedan admirados por lo que presencian, viendo incluso, arriba (en la parte superior izquierda de la imagen), a un grupo de querubines que elevan retratos del rey y (curiosamente) de la reina<sup>302</sup> hacia una especie de templo que se edifica sobre las nubes. A los pies del pedestal de Necker se encuentran (de derecha a izquierda) “la Justicia”, “la Prudencia” y “la Abundancia”; luego está un ángel, que representa a la historia, grabando en una tablilla el nombre del ministro. Mientras tanto, a la derecha de la imagen, el dios Apolo expulsa a tres figuras amorfas que representan a “la Envidia”, “la Discordia” y “la Venganza”.

---

<sup>302</sup> Probablemente por eso “la Francia” porta un casco en vez de una corona, aunque también esto es indicativo de una postura defensiva ante los enemigos de la revolución. Sea como fuere, el incluir a María Antonieta da cuenta de una postura monárquica un poco más fuerte, al punto de que intenta rescatar la imagen de una mujer que, hasta entonces, ya había sido bastante calumniada por la opinión pública.



La comunicación con lo alto se logra mediante el retorno al origen, así el cielo se abre e ilumina la tierra y a sus habitantes. Aquello implica una comunicación con la divinidad que, en este caso, no recurre a los dioses griegos y romanos (los cuales podríamos tachar, dentro del imaginario de los revolucionarios, como menores, ya que solamente caracterizan y enseñan algunos aspectos de la vida que deben ser asimilados por los seres humanos), sino que, más bien, al Dios del cristianismo, al autentico Ser Supremo (Ilustración 18). “*Celui qui met un frein à la fureur des flots, sait aussi des méchants arrêter les complots*”<sup>303</sup>, lo que significa que, el único ser que tiene poder para domar la naturaleza, también lo tiene para arremeter en contra de los conspiradores, los que operan en la esfera de lo privado para llevar a cabo la Contrarrevolución, un peligro que ya era percibido en 1790, siendo perpetuado por aristócratas y clérigos que se oponían a la abolición de los privilegios y, en consecuencia, a la felicidad de una Francia regenerada y unida, vale decir, al nuevo cosmos político y social.

Los que traen el caos deben ser destruidos, por eso Dios, representado como un anciano que se asoma tras las nubes, en el cielo, sostiene con una mano el rayo que cae sobre los conspiradores (que portan serpientes y que están asechados por la muerte, que es representada por un esqueleto humano alado), mientras que, con la otra, ilumina el altar (con forma cilíndrica) que se encuentra frente al edificio de la Asamblea Nacional. El altar tiene grabada la palabra “libertad” y, sobre él, se encuentra un libro abierto que simboliza “la Constitución de los Franceses de 1790”<sup>304</sup> (una alusión a “la Ley”, es decir, a la expresión voluntad general que es sagrada). El destello de luz que proviene de Dios está acompañado por las siguientes palabras: “*Ton espoir ne sera pas decu, je la protégerai*”<sup>305</sup>. La esperanza en la revolución era lo que hacía que ésta se moviera, se retroalimentaba a sí misma con los cambios que realizaba, algo de lo que los propios revolucionarios eran conscientes, por lo que, por muy anticlericales que fuesen, debían recurrir a Dios para que obrara en su favor, salvando un sentimiento colectivo sobre el que no tenían control<sup>306</sup>. Pero, el canal tradicional

---

<sup>303</sup> “El que pone freno a la furia de las olas, también sabe detener las conspiraciones de los malvados”.

<sup>304</sup> Aún se estaba redactando la Constitución, por lo que era un documento añorado en el que se depositaban muchas esperanzas, esa es la razón por la cual se le alude como una especie de “texto sagrado” (imaginario inspirado en *La Biblia*) que se ubica (sobre el altar) frente a la Asamblea Nacional que todavía lo estaba componiendo.

<sup>305</sup> “Tu esperanza no será defraudada, la protegeré”.

<sup>306</sup> ¿Cómo se puede controlar la esperanza de un pueblo? Dándoles algo en que creer se dirige la esperanza, pero no se controla. Los franceses creían en sí mismos decía Tocqueville, pero, si entre ellos había traidores y conspiradores, la fe podía flaquear. El Ser Supremo, que dentro de una concepción deísta no interviene

(la Iglesia católica) para llegar a la divinidad estaba siendo bloqueado por la percepción de su corrupción, por lo que es “la Francia” (símbolo del origen y, por lo tanto, la naturaleza y la pureza), la figura que levanta sus manos y mira hacia lo alto para invocar, pedir y agradecer al Ser Supremo su intervención. “La Patria” se había convertido en un puente de comunicación con lo sobrenatural y lo trascendente (volveremos a ello en el tercer capítulo).

La luz divina que vienen desde el cielo (y que ya hemos visto en más de una ocasión), viene a ser una forma de sacralización de la obra revolucionaria. Un ejemplo de ello lo podemos apreciar en la Ilustración 19 que, en un sentido iconográfico, evoca lo ocurrido el 11 de julio de 1791, cuando se trasladaron las cenizas de Voltaire al Panteón, produciéndose una gran procesión que contó con la participación de diferentes personalidades políticas y artísticas, siendo un acto de Estado en donde los revolucionarios expresaron la forma de entenderse a sí mismos<sup>307</sup>. La “panteonización” de Voltaire involucraba una conmemoración de acontecimientos que iban más allá de la exaltación de la vida y obra del filósofo, puesto que fue un motivo para reactualizar la hazaña de la Toma de la Bastilla (prisión en la que Voltaire había estado) en nombre de la libertad de pensamiento profesada por este exponente de la filosofía ilustrada. Esa es la razón por la cual vemos, a la izquierda de la imagen, una alusión a la Bastilla, mientras que, a la derecha, se observa el Panteón de París con su estilo neoclásico y una inscripción que versa “*Aux gands hommes*”<sup>308</sup>. En medio, nuevamente tenemos a “la Francia”, junto al “altar de la patria” (con la palabra “inmortal” grabada), que sostiene un retrato de Voltaire mientras un querubín sostiene una corona de estrellas sobre éste. El haz de luz, que proviene del cielo disipando las nubes, cae sobre la mujer, el retrato y el altar.

La madre expresa la voluntad de “la Nación” estando en comunicación con lo trascendente (relacionado con la inmortalidad). Algo que sólo se limitaba a los franceses pero que, no obstante, también reconocía la existencia de otras versiones. La nación moderna se imagina limitada, según el planteamiento de Anderson, no se imaginaba con las dimensiones

---

activamente en la vida de las personas (ya que éstas son dueñas de su destino), bien puede volver a su esencia judeocristiana en donde la historia forma parte de un relato sagrado orquestado por él. A pesar del deísmo que tiende a negar la religión revelada y la intervención de Dios en el mundo, el peso de la tradición judeocristiana resulta ser mayor, al menos en esta imagen (hay que ver si en las demás).

<sup>307</sup> Vid., Rolf REICHARDT: *La Revolución...* pp. 253-256.

<sup>308</sup> “A los grandes hombres”.

de la humanidad. Ese es el motivo por el que también existía, en el imaginario revolucionario, la noción de que la figura maternal también estaba presente en otras naciones (Ilustraciones 20 y 21), como en los Estados Unidos, Inglaterra e incluso en las colonias francesas, lo cual representa algunos debates legislativos sobre las relaciones internacionales en los cuales no nos detendremos. Sea como fuere, hasta 1791, al menos en esta muestra de imágenes alegóricas, no hay indicio de que haya que enfrentarse a las potencias extranjeras (las Guerras Revolucionarias iniciaron en 1792), pero eso no significa que “la Francia” carezca de motivos para defenderse, aquella madre que enfrenta a enemigos internos también emplea uno de los recursos más emblemáticos de la Revolución Francesa (y de toda revolución en realidad): la violencia.

### *La guerrera*

Se ha visto a la Guardia Nacional actuar en favor de “la Nación”, combatiendo a los enemigos, protegiendo, indicando y ordenando (e incluso festejando) bajo el mando de Lafayette. Ya hemos dicho que al pueblo francés se le atribuía un rol casi soteriológico, ya que de su trabajo dependía el destino del reino (en crisis económica), debían salvarse a sí mismos. Tanto la Asamblea Nacional como los sectores populares, que participaban de las Jornadas Revolucionarias, compartían esta misión, pero, la Guardia Nacional, representaba un punto de acción en la calle de carácter instituido, comprometido y aceptado por “el Rey”. No es un secreto que la Asamblea Constituyente, aun siendo influenciada por la calle, no apelaba directamente a la violencia popular de las Jornadas Revolucionarias, es más, trataba de evitarlas, siendo la Guardia su brazo armado para la mantención del orden. Esa fuerza pública, zanjada también en la Declaración de Derechos, de igual manera se ancló, en 1789, al imaginario político instituyente que recalca la “salvación” de Francia.

Así, en la Ilustración 22, “la Francia” se encuentra cayendo por un precipicio, pero es la Guardia Nacional la que evita el desastre y la sujeta. A la izquierda podemos ver un gran obelisco que se extiende hasta el cielo, mientras, debajo de éste, se observan algunos instrumentos de trabajo empuñados por miembros de los sectores populares, dando a entender que la fuerza de las Jornadas Revolucionarias estaba en sintonía con la Guardia Nacional, siendo esta una buena forma de legitimar su existencia. El mismo grabado se encarga de decir

que es el “patriotismo” lo que salva a “la Francia” de caer, dicho sentimiento expresa la devoción por la causa revolucionaria (por eso los revolucionarios más radicales eran llamados “patriotas”). La Ilustración 23 repite prácticamente la misma escena, aunque (con otro estilo artístico) resalta más la unión del pueblo común con la Guardia al rescatar a la mujer, de allí que “la Francia” exclame: “*Sans vous je périssais*”<sup>309</sup>.

La Ilustración 24 nos muestra dos escenas muy interesantes. La primera, a la izquierda, hace énfasis en la Jornada del 14 de julio de 1789, en donde un miembro de la Guardia Nacional aplasta a una criatura deforme de dos cabezas (la aristocracia), mientras, atrás, la Bastilla es desmantelada, las nubes negras se alejan y el sol aparece en el horizonte iluminando todo lo ocurrido. La segunda, a la derecha, tributa a la Fiesta de la Federación del 14 de julio de 1790, donde, en un ambiente más urbano, a la sombra de un árbol (que marca la presencia de la naturaleza a la vez que sugiere el auspicio de “el Rey”), “la Francia” sujeta la mano de “la Libertad” (mujer semidesnuda con la *stola* romana, descalza, usa una corona triunfal y sostiene una pica con el gorro frigio en la punta) sobre el altar de la patria ubicado en una plataforma, todo mientras varios miembros de la Guardia Nacional, formados con sus bayonetas detrás de las mujeres, realizan el saludo romano en un acto de juramento (algo que ocurrió durante la fiesta). Bajo esa imagen, el grabado entrega el mensaje de “*C'est en nous confédérant tous que nous sauverons la patrie*”<sup>310</sup>. Así, la Fiesta de la Federación y, por tanto, la revolución, aspiraba a la salvación del peligro, del caos, de los enemigos, de la crisis del Antiguo Régimen. El marco, que también forma parte del grabado, mantiene los símbolos revolucionarios patrióticos (de abajo hacia arriba): las cornucopias con las palabras “*La Loi*” y “*La Liberté*”; en medio el orbe con las tres flores de lis; sobre él, los *fasces*, el símbolo de la unidad del Imperio Romano compuesto por treinta varas de madera juntas, amarradas con una cinta de cuero a un hacha (o una *labrys*) y obteniendo una forma cilíndrica, en cuya punta se encuentra un gorro frigio (simbolizando que la unidad y la libertad van de la mano); todo adornado con varias ramas laurel, olivo y palmas.

---

<sup>309</sup> “Sin ti perecería”. No obstante, la frase es reversible, si pensamos que los hombres que salvan a “la Francia” son quienes exclaman dicha oración, también tendría sentido dentro de la lógica que hemos visto hasta el momento.

<sup>310</sup> “Es confederándonos todos como salvaremos la patria”.

El imaginario político femenino de “la Francia” entra en una relación estrecha con la Guardia Nacional y con su comandante en jefe el Marqués de Lafayette (Ilustración 25), a quién, la ciudad de París, le entrega la espada con la que debe defender la libertad. Es interesante cómo en esta imagen, “la Francia”, cuya figura maternal ya conocemos, no es mencionada como tal y se le reduce a la ciudad, aunque manteniendo la misma forma y vestimenta, con la notable excepción de la corona (además del manto que adquiere un color más rojizo) a la que estábamos acostumbrados, puesto que esta vez se trata de una corona mural con la forma de la Bastilla, lo cual acentúa su carácter parisiense. La capital se impone (y con ella el Estado centralizado), representada por el escudo sostenido por la mujer, en cuyo diseño se encuentran las flores de lis y el barco. Su rostro, también cambia un poco en esta imagen, ya no inspira la bondad y la ternura de una madre, se ha vuelto firme y seria, complementando la figura heroica de Lafayette que se encuentra a su lado recibiendo la espada.

Lo anterior, abre paso a representaciones en donde el “Héroe de Dos Mundos” se encuentra luchando junto a una mujer, en un grabado cuya descripción menciona que “*La Nation Française assistée de Mr de la Fayette terrasse le Despotisme et les Abus du Regne Feodal qui terrassaient le Peuple*” (Ilustración 26)<sup>311</sup>. Aquí se habla de “la Nación francesa” (uniendo el imaginario de “la Francia” con el de “la Nación”), en donde la madre encarna la fuerza de sus hijos y se enfrasca en una lucha violenta en contra de sus enemigos. Su apariencia cambia, ya no es una reina bondadosa, es una guerrera implacable. La parte inferior de su vestimenta sigue siendo la *stola* romana, además mantiene el manto real con las flores de lis, no obstante, el torso y el pecho están cubiertos por una armadura (no así los brazos) y, en vez de portar una corona, lleva un casco sobre su cabeza. Su mirada es más fría y, en su mano derecha, sostiene los rayos que está a punto de lanzar a sus enemigos (las criaturas amorfas con forma humana y las serpientes o reptiles que representan “el Despotismo” y “el Feudalismo”). Anteriormente habíamos mencionado los rayos que eran lanzados por Dios a los enemigos de la revolución (los conspiradores) ¿significa esto acaso que “la Nación francesa” posee poderes divinos? No es algo que se pueda asegurar con certeza, incluso la imagen da a entender de que necesita la asistencia de Lafayette (a la

---

<sup>311</sup> “La Nación Francesa ayudada por el Sr. de la Fayette vence el Despotismo y los Abusos del Régimen Feodal que estaban hundiendo al Pueblo”.

derecha de la imagen), que sujeta la mano de la mujer mientras empuña su espada, además, tenemos a toda la Guardia Nacional formada detrás (con sus bayonetas y la bandera tricolor), lista para actuar en cuanto se les ordene (aunque de momento parece que sólo observan). Sin embargo, el imaginario femenino está claramente inspirado en una divinidad de la antigüedad: la diosa Minerva.

La mujer aplasta en la escena a una criatura mitológica con alas y cabello de serpiente, es decir, a la gorgona. Recordemos que, según la mitología, fue Minerva quien convirtió a Medusa en ese ser horripilante y, por eso, solía llevar la cabeza de Medusa grabada en su escudo o en su armadura (la égida). Aquel relato se remonta a la antigua Grecia, en donde la diosa era conocida como Atenea, deidad nacida de un dolor de cabeza de su padre Zeus, a quien Hefesto (Vulcano en la mitología romana) tuvo que golpear con su hacha para que la diosa pudiese nacer. Ella representaba la sabiduría y la inteligencia, pero también la guerra, la paz y la civilización; era “señora de la estrategia militar o civil, de la ciencia, de la justicia y de la técnica y la tecnología”<sup>312</sup>. Ampliamente adorada en toda la Hélade, se caracterizaba por ser una diosa virgen, no obstante, también era reconocida como una Diosa Madre, algo que se remontaba a la época de Micenas (donde era conocida como Micena) y que se replicaba en casi todos los pueblos del Mediterráneo<sup>313</sup>. En la época romana, Minerva cedió parte de su rol de guerrera y protectora a Belona<sup>314</sup>, potenciándose más los aspectos dedicados a la sabiduría y la justicia. Durante la Revolución Francesa, aunque se use el nombre de Minerva, bien podríamos decir que sus virtudes se corresponden más con las de Atenea, la cual protegía a su *polis*, Atenas, tanto como la Minerva de los revolucionarios protege a Francia, al mismo tiempo que los ilumina con sus amplios conocimientos.

Al igual que Júpiter, Minerva puede usar el rayo<sup>315</sup>, por lo que bien podríamos decir que, lo ya visto en la Ilustración 26, asocia a “la Francia” con las características de la diosa (además del notable parecido físico). El imaginario político de una mujer protectora y sabia se afianza en 1791, al ser el año en que la Constitución quedaba finiquitada, eso se demuestra en la Ilustración 27, cuya autoría se le atribuye al mismísimo Lafayette junto a otros dos

---

<sup>312</sup> Javier TAPIA: *Mitología Griega...*, p. 42.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>314</sup> Javier TAPIA: *Mitología Romana...*, p. 64.

<sup>315</sup> Jean HUMBERT: *Mitología griega y...*, p. 41.

artistas: Robert Guillaume Dardel y Jean François Tourcaty (siendo este último quien le dedica la obra al comandante de la Guardia Nacional)<sup>316</sup>. Aquí podemos apreciar, sentada, a una mujer vestida con una armadura (aunque las piernas también están cubiertas por la *stola*), su rostro es completamente frío y su mirada está fija. Con una mano sujeta dos tablas, las cuales tienen una forma que recuerda a las Tablas de la Ley de Moisés (herencia de la cultura judeocristiana), en una se encuentra escrito el primer artículo de los Derechos del Hombre, en la segunda el de la Constitución; con la otra mano mantiene los *fasces*, en cuya punta se encuentra el gorro frigio, mientras que, en el centro de este símbolo, se ve una moneda con el rostro de “el Rey” acuñado en ella, en sus bordes se lee: “*Louis XVI, restaurateur de la liberté française*”<sup>317</sup>. A sus pies hay un escudo con las tres flores de lis, a la vez que pisa documentos que hacen referencia al “régimen feudal”, a los “privilegios” y al “diezmo”. El grabado presenta la forma circular de un medallón o una moneda (resaltando los colores azul y rojo), en los bordes se lee: “*La Nation, La Loi et Le Roi*”<sup>318</sup>.

Así, el imaginario de Minerva se fusiona con el de “la Francia”, creando a una especie de madre guerrera, pero, a su vez, sabia, que también es capaz de escribir los Derechos del Hombre en un obelisco (Ilustración 28), mientras está rodeada de otras figuras mitológicas, ángeles y de espectadores que quedan deslumbrados por la luz brillante que emerge del cielo y que se poza sobre tan majestuosa escena. En definitiva, la Minerva o Atenea de la cultura clásica grecorromana, le sirvió a la revolución como un arquetipo mitológico, es decir, como un modelo ejemplar de repetición, un imaginario digno de ser imitado y cuyas características querían replicar en “la Francia”. Modelo ejemplar que también fue enviado a la *Sociétés fraternelles des citoyens des deux sexes*<sup>319</sup> (Ilustración 29), en donde la imagen central muestra a Minerva, con toda su indumentaria (incluyendo una pica con el gorro frigio en la punta), extendiendo su mano en juramento sobre el fuego que se encuentra sobre el altar de la patria que tiene la grabadas las palabras “*Constitution*” y, en medio de una lauréola, “*Vivre*

---

<sup>316</sup> No obstante, no hay que olvidar que en ese año la popularidad de Lafayette decayó bastante a consecuencia de las calumnias levantadas en su contra tras el intento de fuga del rey, así como también por su responsabilidad en la masacre del Campo de Marte (17 de julio de 1791).

<sup>317</sup> “Louis XVI, restaurador de la libertad francesa”.

<sup>318</sup> “La Nación, La Ley y el Rey”

<sup>319</sup> Una Sociedad Fraternal, fundada en 1790, que se caracterizaba por admitir a las mujeres en su seno y permitir su participación en los debates políticos.

*Libre ou Mourir*<sup>320</sup>. A sus pies se ven cadenas rotas, siendo el mismo grabado el que indica que el acto de juramentar implica “libertad”. Hay dos columnas que la rodean con la forma de los *fasces*, lo que simboliza la “unión” y la “fuerza” (también según el mismo grabado), abajo está escrito el juramento que los miembros de la Sociedad Fraternal deben decir, cuyo punto central ya conocemos, pues, como todos, deben serles fieles a “la Nación, la Ley y el Rey”. El mensaje “subliminal” (si se nos permite usar este término) de la imagen estaba claro, los ciudadanos patriotas debían imitar la modelo que allí era presentada y que personificaba las virtudes revolucionarias y el compromiso con “la Patria”. Cabe mencionar que, en estos dos últimos imaginarios ya instituidos, las referencias a la monarquía no existen (salvo por la fidelidad explícita a “el Rey”), las flores de lis desaparecen, lo que hizo posible una representación femenina tan digna como la “reina” madre y guerrera que antes habíamos visto, en otras palabras, algunos de los imaginarios políticos de 1791 ya anunciaban una futura representación republicana, anunciaban a la misma Mariana.

### *Otras figuras femeninas*

Por supuesto, “la Francia” no es la única mujer que era representada, había otras figuras que personificaban otros aspectos de la revolución, incluyendo a “la Justicia” y “la Libertad”. Para el caso de “la Justicia” (Ilustración 30), dicha representación se inspiraba en el arquetipo de la diosa (preolímpica) de la ley y la justicia Temis. Al menos, en esta representación, la mujer aparece sentada y sosteniendo una espada en un trono ubicado sobre una plataforma, en cuya base se puede leer: “*La Loi dans tout Etat doit être universelle. Les mortels, quels qu'ils soient, sont égaux devant elle*”<sup>321</sup>. Sobre el trono se levanta una gran columna con la palabra “*Loi*” grabada en medio. Pero, esa columna resulta ser el soporte de una balanza, en cuyos platillos encontramos a dos hombres de distinta condición social, aunque eso no importa, porque la balanza está equilibrada, cumpliéndose con la frase ya citada. De esta forma, la justicia, la ley y la igualdad van de la mano. Un detalle para destacar es el ojo situado en la parte superior de la balanza, pues su aspecto recuerda al Ojo que todo lo ve, un símbolo de la masonería que hace referencia al Gran Arquitecto del Universo (el

---

<sup>320</sup> “Constitución”. “Vivir Libre o Morir”.

<sup>321</sup> “La ley en cualquier Estado debe ser universal. Los mortales, sean quienes fueren, son iguales ante ella”.



Ser Supremo)<sup>322</sup>, aunque no es común que se presente de esta forma, ya que, por lo general, éste se ubica en medio de un triángulo luminoso, todo ligado a un simbolismo esotérico<sup>323</sup>.

El famoso cuadro de Eugène Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo* (1830), muestra el clásico modelo con el que asociamos a la personificación de “la Libertad” en la modernidad (otro podría ser la Estatua de la Libertad en Estados Unidos), aunque, durante la Revolución Francesa, aquellas figuras todavía eran un tanto difusas, incluso se llegaban a mezclar aspectos en ellas. Por ejemplo, el rostro juvenil y bello de la mujer que apreciamos en la Ilustración 31, se replica en las mujeres de las Ilustraciones 32 y 33 (y que también se dio en la Ilustración 10). Esta mujer, fuertemente iluminada desde el fondo (en el cielo), de cabellos largos y de torso desnudo, está parada en unas nubes junto a un estandarte que proclama la libertad. En su mano derecha sostiene la pica con el gorro frigio, mientras que, en la extremidad contraria, sostiene el rayo (que ya vimos en Dios y en Minerva) con el que destruye a los símbolos de los privilegios que están en el suelo (simbolismo que se complementa con una Bastilla desmoronada a la izquierda de la imagen). Resulta interesante que, entre esos símbolos, se encuentren escudos y un cetro roto con las flores de lis, lo que indica que, probablemente, este grabado de 1790 adquiriría una postura antimonárquica más radical.

No ocurre lo mismo con la Ilustración 32, puesto que aquí, además de aplastar los privilegios (representados por sus símbolos y papeles en llamas, además de un monstruo parecido a un dragón con cabeza de aristócrata) frente a la Asamblea Nacional, la mujer, sentada en una especie de trono, con el torso semidesnudo, lleva en una mano una balanza (que equipara la “humanidad” con la “justicia”) y en la otra un cetro con la flor de lis, símbolo que también adorna el velo que lleva puesto. Sobre su cabeza hay cinco estrellas, aspecto que comparte con los hombres (posiblemente diputados de la Asamblea Constituyente) que están a su lado. Sobre ella recae un haz de luz desde el cielo, en donde se leen las palabras “*Leur cris ont montés jusqua moi*”<sup>324</sup>; otra alusión al Ser Supremo que bendice e ilumina a esta

---

<sup>322</sup> Aunque dicho símbolo era empleado mucho antes por los primeros cristianos, incluso esta representación en específico se parece mucho más al Ojo de Horus, proveniente de la mitología egipcia, que también era admirada por la masonería.

<sup>323</sup> Un caso emblemático de la aparición de este Ojo está en la pintura *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* de Jean Jacques François Le Barbier.

<sup>324</sup> “Sus gritos llegaron hasta mí”

representación femenina, que parece ser una especie de “híbrido” entre el imaginario de “la Francia” con el de “la Libertad” (además de portar la balanza de “la Justicia”), para que sea ella la encargada de efectuar el cambio revolucionario. Aquello se traduce en que, el hombre (mas no la mujer) que abraza la libertad, que es un derecho inherente por naturaleza, está recuperando su conexión con lo trascendente, con lo inmortal (de allí las estrellas), lo sagrado que está más allá de la imaginación y de las acciones de los ciudadanos pero que, no obstante, se puede manifestar en la historia que ellos realizan al recuperar sus derechos. Entonces, si el mismo Dios dice que ha escuchado los lamentos ¿significa eso que el Ser Supremo interviene? Nuevamente, la tradición judeocristiana supera al deísmo del siglo XVIII, puesto que, a pesar de que son los hombres quienes efectúan la revolución, éstos sólo pueden hacerlo en la medida que han recordado el ejercicio natural de sus derechos, pero las circunstancias históricas que permitieron dicho recuerdo (aproximación a lo natural, es decir, al origen), parece ser que fueron dadas desde lo alto, como un tiempo que estaba destinado a llegar por obra de la Providencia.

La Ilustración 33 es descrita con la frase “*Le Feu sacré du patriotisme les animent tous*”<sup>325</sup>, lo cual hace referencia a las lenguas de fuego que están posadas sobre los hombres que rodean el pedestal (con la forma del altar de la patria) en donde se encuentra de pie una figura femenina, con ocho estrellas sobre ella, muy similar a “la Libertad”, puesto que presenta el cabello largo y ondulado, el torso desnudo, las sandalias romanas, etc., pero que también sujeta una corona con su mano derecha, mientras que, con la izquierda, sostiene una tabla con las palabras “*La Nation*”, “*La Loi*” y “*Le Roi*” escritas en ella. Esta mujer, según lo escrito en el pedestal, viene a personificar la Constitución 1791, por lo que toma los elementos monárquicos de “la Francia” y la joven apariencia de “la Libertad”. Pero volviendo a las lenguas de fuego sagradas, su simbolismo es una clara referencia bíblica: “Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse”<sup>326</sup>. El “patriotismo” toma el lugar del Espíritu Santo en esta representación, inspirando a distintos periodistas (y panfletistas) como Jacques-Pierre

---

<sup>325</sup> “El fuego sagrado del patriotismo los anima a todos”

<sup>326</sup> Hch 2, 3-4.

Brissot, Antoine-Joseph Gorsas, Camille Desmoulins e incluso a Jean-Paul Marat<sup>327</sup>, los cuales, si bien no hablaban en lenguas (no más que la francesa), sí jugaban un rol importante en la propagación de las ideas de la revolución. Esto da cuenta de un imaginario que se nutre de los textos sagrados del cristianismo para poder sacralizarse. Algo que se repite cuando “la Libertad” (Ilustración 34), que viste con los atuendos romanos y que sostiene una pica con el gorro frigio, aparece al lado de una figura angelical que, de igual manera, cuenta con una lengua de fuego sobre su cabeza<sup>328</sup>. Aquí, “la Libertad” se encuentra aplastando al despotismo (a menudo representado por un hombre con atuendo del Medio Oriente) y acompañando a “la Verdad” (mujer desnuda a la izquierda).

En síntesis, podemos decir que las representaciones femeninas fueron variadas, adoptando distintas formas y mezclándose entre sí (incluso hay otras versiones de “la Francia” como figura materna), pero todas apuntan a una trasfencia de sacralidad hacia los ideales revolucionarios al dar cuenta de un retorno al origen y, con ello, establecer un vínculo con lo trascendente, en otras palabras, simbolizaban el sentido de la acción revolucionaria. En el retorno al origen, en donde se establece el altar de la patria y se encuentra “la Francia”, está también “la Libertad”, estrechamente vinculada a “la Nación”, de tal forma que si los ciudadanos no la recuperan ni la establecen en “la Ley”, cualquier esfuerzo por regenerar Francia (o salvar a “la Francia”) resultaría en vano. Es la hermana de los revolucionarios, por lo que debe ser aceptada por ellos en todas las instancias relacionadas con el ejercicio del poder, como es el caso de Jérôme Pétion (Ilustración 35) que, al asumir como nuevo alcalde de París, en noviembre de 1791 (tras la salida de Bailly), fue representado frente al ayuntamiento de la ciudad recibiendo *l'echarpe municip* de parte de la personificación de “la Libertad”. Es ella a quien el mismo rey debe abrazar (Ilustración 36), lo que equivale a aceptar la Constitución que liberará al monarca de los vicios de la tradición absolutista y “feudal” que lo mantienen atado, herencia que ha hecho, según los actores de la época, que el reino haya olvidado y menospreciado sus derechos fundamentales; el rol de Luis, como

---

<sup>327</sup> El brazo que emerge desde debajo de la tierra, sosteniendo a *L'Ami du peuple*, es una clara alusión al hecho de que Marat tuvo que esconderse en las catacumbas de París en 1790.

<sup>328</sup> Una gran parte de ángeles y querubines comparten esa característica, siendo todas esas criaturas favorables a la revolución, ya sea anunciándola al mundo o cantando sus alabanzas respectivamente.

padre del pueblo, consiste pues, en ayudar a su pueblo a restaurar esa libertad por el bien de “la Nación” y “la Patria”.

### **2.3.3 Representaciones de “el Rey”, la monarquía y la Asamblea Nacional**

En enero de 1793, la entonces llamada Convención Nacional declaraba que: “Luis Capeto es culpable de haber conspirado contra la libertad de la Nación y de haber atentado contra la seguridad pública del Estado”<sup>329</sup>. Aquella declaración contrastaba enormemente con el título de “Restaurador de la libertad francesa” que la Asamblea Nacional le había entregado a su monarca unos años antes, tras la sesión del 4 de agosto de 1789. De restaurar la libertad de “la Nación” a conspirar contra ella, ese había sido el crimen (y la traición) más grande que había cometido el “padre” del pueblo en contra de sus propios hijos y de la Madre Patria. Pero el imaginario político instituyente del rey traidor, tirano y enemigo de “la Nación” (como lo retrataba Saint-Just), solo fue posible gracias a que, entre 1789 y 1791, ya se había instituido un imaginario de “el Rey” como un bienhechor que luchaba por mantener el orden nacido de la revolución, lo cual se concretizó en su acción de aceptar y jurar fidelidad a la Constitución, siendo este último imaginario en el que haremos énfasis a continuación.

Como hemos visto, los grabados de la revolución recurrían bastante a los monumentos (obeliscos, bustos, columnas, retratos, pedestales) para ensalzar a algunas figuras políticas, leyes, decretos, acontecimientos, etc., un recurso empleado tanto para grabar en la historia a los que vivían en su presente, así como también para recordar a aquellos personajes del pasado que eran dignos de ser admirados e imitados (como el caso del rey Enrique IV). Esos monumentos hacían presente lo ausente, dentro de una imagen cuya finalidad era la misma, es decir, eran una representación dentro de otra representación. El objetivo de esta estrategia era dar cuenta, no solo a la figura representada, sino que también, de quiénes eran los que levantaban a tales figuras, que a menudo eran seres mitológicos. De esta forma, se creaba un imaginario en el que los grandes personajes del momento fundamentaban su grandeza (y por consiguiente la grandeza de la propia revolución) en los orígenes, en lo natural, en el momento en donde las virtudes (representadas

---

<sup>329</sup> *Histoire Parlementaire*, Vol. 22, en Claudio ROLLE [et alii]: *La revolución...*, p. 131.

por los dioses) y los derechos se imponían. Así, el grabado transmitía un sentimiento de respeto y admiración por aquellas figuras políticas.

Pero también, más allá de las alusiones a “el Rey” o a algunos de los miembros de la Constituyente en monumentos, había que situar a los personajes como los protagonistas de acciones heroicas, vale decir, como partícipes de la misma acción revolucionaria. Sobre todo, a Luis XVI, quien, al igual que el resto de “la Nación”, tenía que asumir la responsabilidad por sus actos, de él dependía si la monarquía abrazaba la causa revolucionaria (o no), había que representar no sólo su gloria, sino que también sus intenciones, aquellas que distaban de las que años más tarde lo delatarían como un traidor.

### ***El rey aludido***

Sobre un pedestal se alza un busto de Luis XVI (Ilustración 37), su rostro corpulento y su mirada tranquila reflejan el imaginario de un hombre sabio, seguro y bondadoso. En torno a esa figura se observa un ambiente natural, un gran cielo con nubes, arbustos, un panal de abejas, espigas de trigo, algunos frutos, un río que pasa por detrás y una gran palma que se impone<sup>330</sup>. Pero, lo artificial no se queda atrás, pues, además del pedestal con el busto, hay una plataforma en donde estas estructuras se sostienen. Lo más destacable se encuentra en el fondo, a la derecha, ya que se puede ver a la Bastilla. La escritura que se encuentra bajo la

---

<sup>330</sup> Ya hemos visto ese tipo de planta en la Ilustración 4, además, sus hojas aparecen en las Ilustraciones 11, 12, 24 y 34. Probablemente se trate del género *Phoenix*, la cual se puede encontrar en el norte de África y el Medio Oriente, con lo cual, tenía varios significados para las diferentes culturas y civilizaciones que habitaron el Mediterráneo. Para el caso de la antigua Roma, guardaba relación con la victoria y, para el cristianismo, estaba relacionada con el recibimiento de Jesús en Jerusalén, hecho que, hasta el día de hoy, se reactualiza en el Domingo de Ramos: “La presencia de las ramas vegetales está presente también en el catolicismo, especialmente referenciadas en el Domingo de Ramos cuando se procesionan y se decora con ramos de palma u olivo en alusión a la victoria, como la agitación de las ramas de palma en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Palma, que en el Antiguo Egipto representaba la inmortalidad y fue adquirida por culturas como la griega como símbolo de poder, inmortalidad y victoria. También en los cultos coptos antiguos se purificaban los templos con una rama de palma o anudación vegetal que es el antecedente directo de la concepción islámica de la palma asociada a la purificación y el paraíso”. Marina ESTEVE PÉREZ: “Ritual diario en la sala hipóstila del Templo de Amón-Ra en Karnak: arquitectura religiosa a través del culto” *Astarté. Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo*, 5 (2022), pp. 95-101. Pero, para el caso de la Revolución Francesa, el significado tiende a ser bastante difuso, si bien, por cómo se ha usado a lo largo de la historia, puede que haga alusión a aspectos sagrados que estén estrechamente ligados con la victoria, manifestada, a su vez, en la abundancia (palma del martirio), un tema recurrente en todas las imágenes que resaltan lo relacionado con la naturaleza.

imagen aboga por la destrucción de ese coloso de piedra, símbolo del despotismo de los tiranos y del odio del Antiguo Régimen.

El busto de Luis representa todo lo contrario a la estructura de la Bastilla, su pedestal es la piedra en la que se consagra en la historia el orden político y social que reemplazará al existente, de allí que veamos nuevamente a un querubín que lo adorna con una guirnalda y a Clío y a Saturno (antes logramos apreciar sus figuras en las Ilustraciones 1 y 2). La musa de la historia, recostada sobre la plataforma y apoyada en el escudo de la monarquía, está vestida con algunos de los ornamentos de “la Francia”, como la *stola* (que deja ver su pecho desnudo) y el manto real con las flores de lis bordadas que cubre sus piernas. Con su mano derecha sostiene el cincel que es golpeado por Saturno con un pequeño mazo<sup>331</sup>. El titán “es la imagen o símbolo del tiempo; por eso se lo representa como un anciano enjuto y descarnado, con la faz triste y la cabeza encorvada, llevando en la mano una hoz [o una guadaña] como símbolo de que el tiempo lo destruye todo; provisto de alas, sostiene un reloj de arena para indicar la fugacidad de los años”<sup>332</sup>. Este ser mitológico, al igual que la musa, observa con diligencia las palabras que está grabando en el pedestal, las cuales versan lo siguiente: “*Espoir de l'age d'or*”<sup>333</sup>; seguidas de la dedicatoria: “*A Louis XVI Pere des Français et Roi d'un Peuple libre*”<sup>334</sup>.

En la mitología grecorromana, la Edad de Oro fue una época feliz para la humanidad, en donde no “regían leyes escritas ni tribunales ni jueces: la justicia y las costumbres eran respetadas; la abundancia, la paz y la igualdad mantenidas. La tierra producía toda clase de frutos sin necesidad de ser rasgada por el arado; la naturaleza sonreía en perpetua primavera”<sup>335</sup>. Dicho periodo habría sido gobernado por el mismo Saturno en el Lacio (región

---

<sup>331</sup> En la masonería, el “golpe del mazo sobre el cincel recuerda el método, la voluntad espiritual que provoca la facultad del conocimiento que moldea las ideas”. ¿Aplica esto para esta imagen en particular? En parte podríamos decir sí, ya que se está moldeando el significado de una representación mediante la escritura, lo cual tiene como fin el traer a colación un conocimiento que se encuentra en manos de estos seres mitológicos. Francesc CARDONA: *La masonería...*, p. 271.

<sup>332</sup> Jean HUMBERT: *Mitología griega y...*, p. 16. Cabe mencionar que, el reloj de arena, en la masonería, indica el paso “inexorable del tiempo. La consumación de un periodo. El retorno al origen”. Puntos muy asociados a lo que veremos a continuación. Francesc CARDONA: *La masonería...*, p. 271.

<sup>333</sup> “La esperanza de la edad de oro”.

<sup>334</sup> “A Luis XVI Padre de los franceses y Rey de un pueblo libre”.

<sup>335</sup> Jean HUMBERT: *Mitología griega y...*, p. 15. Cuando el autor menciona que “no regían las leyes” durante la Edad de Oro, se refiere a la estructura jurídica que rige a las sociedades modernas, aquello no se contradecía con la importancia que los revolucionarios le dieron a “la Ley”, ya que esa legislatura se acercaba y seguía las normas y los derechos dados por la naturaleza.

de la actual Italia), por lo tanto, es un relato que se encuentra fuera de la historia (al ser un mito) pero que, a ojos de los revolucionarios, se encontraba más cerca de las civilizaciones griega y romana que del reino de Francia al que ellos pertenecían durante el Antiguo Régimen, por lo que su visión idealizada del mundo clásico situaba algunos aspectos de la Edad de Oro en un pasado histórico que les resultaba más familiar y, hasta cierto punto, accesible. Por supuesto es un mito que se podía corresponder, hasta cierto punto, con el paraíso bíblico del *Génesis*, con lo cual, no era un imaginario ajeno al cristianismo, prueba de ello es la influencia que tuvo durante la época de la conquista de América, en donde el imaginario de un paraíso terrenal deslumbró a los que se embarcaron hacia el nuevo mundo<sup>336</sup>. El retorno a esa época de felicidad, vale decir, a los orígenes, se podía lograr, ahora, mediante la revolución, la que debía ser inmortalizada en el reinado de Luis XVI, quien asumía un rol de padre protector de “la Nación” que había recuperado sus derechos (como la libertad).

En la Ilustración 38, su busto, ubicado sobre un pedestal (en el cual están escritas las palabras “*la Nation*”, “*le Roi*” y “*le Loi*”) en el centro de una especie de pequeño templo con una cúpula en forma de corona (en cuya base resalta la frase “monarquía libre”), hacía crecer las flores a su alrededor (estando ya rodeado de naturaleza), un símbolo relacionado con la abundancia. Aquello mientras un haz de luz, proveniente del sol (que se impone ante las nubes negras), ilumina el rostro del monarca (en presencia de un querubín que quema la maleza y apunta al templo con una especie de varita).

El obelisco (Ilustración 39), cuyos diseños pueden variar, en donde se inmortalizaban los decretos y las leyes (pueden verse como ejemplos las Ilustraciones 5, 16 y 28), también marcaban la presencia del monarca, dejando grabado el legado de su reinado para la posteridad. En el centro de la imagen se sitúa un pedestal y, encima de este, un monolito que se eleva hasta el cielo y en cuya cúspide encontramos el orbe con las tres flores de lis. En el centro del monumento, adornado con una lauréola, se encuentra una imagen con el busto de Luis XVI de perfil, debajo de aquel emergen dos cornucopias pequeñas. Sentada junto a la

---

<sup>336</sup> Vid., Jorge MAGASICH, Jean-Marc DE BEER: *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*, LOM, Santiago, 2001.

base del monumento, a la izquierda, está una representación de “la Francia” muy diferente a la que ya hemos examinado, aunque es el mismo grabado el que explica lo sucedido:

*La France assise sur un lion annonce quelle a vaincu Ses ennemis par ses propres forces et quelle Se repose Sur elle: les chaines Caffées qui Sont Sous ses pieds Signifient quelle à brisé Ses fers; et le bonnet quelle tient Sur une lance mar que fa liberté. Tandis quelle tient sur fes genoux les nuvelles loix dont elle S'honore elle regar de avec un air de Satisfaction le Buste du Monarque fous le règne duquel Sèst opéréé cette heureuse révolution. Deux Enfants brulent les anciennes loix comme vicieus es, et un Troisieme travesti en Hercule exterminé l'hydre; Un drapeau fur la Bastille indique la prise decette forteresse, la renommée annonce à l'univers ces grands événemens et des genies qui jonchent la terre de fleurs, prédisent les beaux jours qui doivent Succéder à ces tems Orageux<sup>337</sup>.*

Esta representación de “la Francia”, se inspira en el imaginario de la diosa Cibeles<sup>338</sup>, quien era la esposa (y hermana) de Saturno y madre de los dioses olímpicos, por lo que, en la antigüedad, ostentaba el título de “Gran Madre”. A menudo era representada como una mujer robusta y acompañada de un león, animal que simbolizaba la fuerza. Ella gobernó junto a Saturno, por lo que, “los poetas designan a menudo con el nombre siglo de Rea los tiempos felices de la edad de oro”<sup>339</sup>. De allí que, a pesar de ser una mujer de aspecto benevolente, se señala que ha derrotado a sus enemigos con su fuerza (el león), convirtiéndose en “la Francia” libre que puede desarrollar nuevas leyes en esa condición.

Es interesante como se destaca que la “feliz revolución” se desarrolla bajo el reinado de Luis XVI, el “restaurador de la libertad francesa” (como anuncia la cinta llevada por el ángel), en este sentido, las alusiones a “el Rey”, en este tipo de monumentos, buscaban ensalzar un periodo de tiempo marcado por su gobierno, una suerte de periodización histórica

---

<sup>337</sup> Francia sentada sobre un león anuncia que ha vencido a sus enemigos por su propia fuerza y que descansa en sí misma: las cadenas que están bajo sus pies significan que ha roto sus grilletes; y el gorro que sostiene sobre una lanza señala que es libre. Mientras sostiene sobre sus rodillas las nuevas leyes de las que se siente orgullosa, mira con aire de satisfacción el busto del monarca bajo cuyo reinado tuvo lugar esta feliz revolución. Dos niños queman las viejas leyes por viciosas, y un Tercero disfrazado de Hércules extermina a la hidra; una bandera en la Bastilla indica la toma de esta fortaleza, la fama anuncia al universo estos grandes acontecimientos y los genios [querubines] que salpican la tierra de flores, predicen los hermosos días que han de seguir a estos tiempos tormentosos.

<sup>338</sup> Aunque también se le conocía por los nombres de Tellus, Ops y, en la mitología griega, respondía al de Rea.

<sup>339</sup> Jean HUMBERT: *Mitología griega y...*, p. 17.



en la que se destaca algún tipo de apogeo. Aquella idea no les era ajena a los franceses, puesto que, en 1751, Voltaire escribió su obra *El siglo de Luis XIV*, la cual, tal y como señala Jacques Le Goff, pretendía enaltecer los avances del periodo que lo constituyeron como una “edad feliz” para el desarrollo de la humanidad y, por ende, como un ejemplo para la posteridad<sup>340</sup>. Aunque no se hable de “el siglo de Luis XVI” como tal, si se toma al monarca como el símbolo del tiempo en el que se desarrollaron los cambios revolucionarios. Pero eso no es todo, hay otra razón importante, al ser Luis el encargado de administrar el gobierno, estando al mando del poder ejecutivo del Estado, su rol como padre protector y garante del orden social es el que le permite aplicar las leyes elaboradas por el poder legislativo, motivo por el que todo podía (o debía) funcionar. Así, aunque Luis no hubiese participado de los debates relacionados con la abolición del “feudalismo” y de los privilegios, la misma Asamblea Constituyente lo nombró como el “restaurador de la libertad francesa”, ya que era él quien finalmente aplicaría los cambios.

La figura de “el Rey” era tan importante que constituía uno de los soportes de la Revolución Francesa. El triunfo de la revolución era, a su vez, el triunfo de Luis XVI (Ilustración 40), cuyo busto, iluminado fuertemente desde el cielo, era coronado por “la Francia” junto a “la Libertad”<sup>341</sup>, aquello con el motivo de la aceptación (y juramento de fidelidad) de la Constitución por parte del monarca. De esta manera, “el Rey” aludido en los bustos y monumentos marcaba una concepción del tiempo en la que la revolución lograba instituirse. Pero, aquello solamente era posible en la medida que el propio monarca demostraba, ante el público, su intencionalidad de estar en favor de los cambios (ya que, a diferencia de “la Nación” y “la Ley”, abstracciones más ligadas a lo colectivo, “el Rey” era un individuo), por lo que debía mostrarse como uno de los protagonistas de la revolución.

### ***El rey protagonista***

---

<sup>340</sup> Jacques LE GOFF: *¿Realmente...*, p. 20.

<sup>341</sup> Aunque también es figura femenina (en la parte derecha de la imagen) representaba a “la Igualdad”, ya que, además del gorro frigio (en donde se hace referencia al mes de septiembre de 1791 por la conclusión de la Constitución) sobre la lanza, sostenía una escuadra, símbolo masónico con el que se identificaba la igualdad en tiempos de la revolución.

Aunque el rey no haya mandado a elaborar explícitamente grabados (u obras de arte no tan relacionadas con la divulgación) que lo representaran como un ciudadano patriota y revolucionario, para un buen sector de la población, incluyendo a los miembros de la Asamblea Nacional, éste seguía esa línea e incluso constituía un modelo ejemplar al cual se debía imitar (al igual que Luis imitaba, según esta lógica, a los reyes amados del pasado como Enrique IV). No es de extrañar, entonces, que la circulación de imágenes en las que Luis aparece como protagonista, hayan resaltado acciones alegóricas que no se correspondían con su auténtico sentir. Puede que el alejamiento de la figura de “el Rey” con respecto a sus súbditos, al trasladarse a Versalles, haya sido un factor que incidió en la imaginación de éstos, que no tenían manera de saber qué es lo que pasaba. La imaginación alimenta el imaginario político, pudiendo ser de forma negativa (como con Luis XV) o positiva (como en el caso que estamos analizando). De cualquier forma, la revolución, con los medios de comunicación (además del regreso de la familia real a París), volvió a traer la “familiaridad”, que vimos en el capítulo anterior, en torno al monarca. Pero como dijimos, los medios eran mucho más propagandísticos que informativos y, como la personalidad política de Luis era bastante débil, la imaginación continuaba nutriendo al imaginario.

En 1789, “el Rey” podía ser capaz de aplastar, por sí solo, a la hidra (Ilustración 41), asumiendo el rol de padre protector de una familia en donde la madre continúa amamantando a sus hijos (“la Nación”). La escena ocurre sobre un pedestal que resalta su título de “restaurador de la libertad”, pero Luis no es un busto o una estatua, es una representación (con un diseño casi caricaturesco) del hombre en la cima que hace que el clero pague sus impuestos y que la nobleza acepte el fin del “régimen feudal”. Se habla de la “*Nouvelle place de la Bastille*”<sup>342</sup>, otra vez la concepción de que el imaginario político de “el Rey” representa lo contrario a la prisión medieval que es símbolo del despotismo. También se repite (al igual que en la Ilustración 8) la frase “al César lo que es del César y a la Nación lo que es de la Nación”, que alude de forma satírica a la nacionalización de los bienes de la iglesia.

La Ilustración 42 muestra a un rey más pasivo, sentado en su carro (carruaje de dos ruedas) con sus ornamentos (báculo, orbe y manto), apuntando con el dedo de su mano derecha el camino que hay que seguir (acto que también han efectuado los miembros de la

---

<sup>342</sup> “Nueva plaza de la Bastilla”

Guardia Nacional, algo que tiene que ver con el liderazgo para mantener el orden social). “El Rey”, que aplasta con el carro a una especie de monstruo mitad humano mitad reptil, está siendo empujado por los tres estamentos que, de igual manera lucen algo molestos, una posible razón de por qué el grabado versa en su parte inferior: “*Patience... ça ira: y n'faut qu'sentendre*”<sup>343</sup> (visión optimista y esperanzadora a pesar de las dificultades). En ese ambiente rustico, marcado por un amplio cielo con nubes, los hombres se dirigen hacia el “Templo de la Felicidad”, una estructura circular formada por seis columnas de órdenes clásicas que sostienen una cúpula y en cuyo centro se encuentra, sobre un pedestal cilíndrico (adornado con guirnaldas), una estatua de una mujer sentada con una cornucopia (abundancia). De igual manera, a la izquierda de la imagen, tenemos un busto de Necker sobre un pedestal (justo al lado de una palma), cuya inscripción está siendo grabada por un ángel mientras que los querubines la adornan con guirnaldas. A los pies de este pedestal, hay un libro abierto con la palabra “regeneración” escrita, seguido de objetos que aluden al desarrollo de las artes y las ciencias, incluyendo al símbolo masónico de la escuadra, algo relacionado tanto con la igualdad como con la arquitectura, es decir, con la rectitud y la precisión a la hora de elaborar los templos (como el de la felicidad)<sup>344</sup>. Por otro lado, a la derecha de la imagen, vemos un monumento, una tumba para ser más exactos, la cual simboliza que los abusos ya están muertos (los mismos que son llevados por el *Convoi* en las Ilustraciones 1 y 2), como sabemos, los monumentos (incluyendo las tumbas), tienen un sentido histórico, lo cual significa que los revolucionarios no pretendían olvidar el pasado, por el contrario, la muerte de ese pasado debía recordarse como símbolo de la regeneración y de las proezas de la Revolución Francesa.

La imagen anterior muestra la relación existente entre la voluntad de “la Nación” (representada por la unidad de los tres estamentos) y el liderazgo de “el Rey” como el padre que los guía por el buen sendero, aunque se reconoce que es la fuerza de la unidad de “la Nación” (que empuja el carro) la que hace posible la situación. La misma imagen se repite en la Ilustración 43, sólo que ésta se encuentra adaptada a la tela que se usa para un abanico

---

<sup>343</sup> “Paciencia... todo saldrá bien: sólo espera”

<sup>344</sup> En la masonería, el templo es el lugar “de trabajo y de fraternidad solidaria [...], advierte también que el Templo de Salomón representa nuestro cuerpo, así como el emblema del mundo antes de la caída, en definitiva, el universo que se pretende reconstruir”. Francesc CARDONA: *La masonería...*, p. 272. Más allá del significado esotérico relacionado con el cuerpo, el Templo es un imaginario tomado de las tradiciones religiosas, su relación con el “orden” del cosmos es algo que se verá en el tercer capítulo de nuestra investigación.

(país). Dicha peculiaridad nos revela la intención de plasmar los imaginarios políticos, en esos entonces instituyentes (1789), en objetos de uso cotidiano, de tal manera que el mensaje pudiese ser visto y recordado incluso en situaciones coloquiales o “profanas”. La Ilustración 44 también cuenta con este formato, la imagen es distinta, muestra a “el Rey” entre dos palmas junto Necker, el simbolismo se repite: la cornucopia, la unidad de los tres estamentos (a la derecha), un ángel con los colores patrióticos que levanta el escudo de los borbones, los instrumentos que evocan a las artes y las ciencias. El brillo que proviene de él, según la propia escritura que se encuentra en el reverso del grabado, es su gloria, lo que es curioso porque lo común, hasta ahora, ha sido que la luz lo ilumine (a él, a sus bustos y a sus retratos) mas no que la luz provenga del mismo monarca, una excepción a la regla, esperable, por lo demás, de un grabado profundamente monárquico de 1789<sup>345</sup>.

Pero si las intenciones de “el Rey” estaban en favor de la voluntad nacional, la gran demostración de esa fidelidad radicaba en la aceptación de la Constitución en 1791, un acto tan esperado que ya, en el año de 1790, se generaron representaciones de lo que debía acontecer en un futuro no muy lejano (Ilustración 45), por supuesto, es una aproximación inspirada en el juramente que se realizó durante la Fiesta de la Federación. En el centro de la imagen podemos ver a Luis XVI, parado sobre un pedestal, recibiendo un documento en donde figuran las palabras “*la Nation*”, “*la Loi*” y “*le Roi*”, lo que indica, en un sentido iconográfico, que se trata de la Constitución. Es “la Francia” quien, arrodillada (y libre de sus cadenas), le entrega el documento a “el Rey”, a la vez que sostiene la mano de la representación femenina de “la Abundancia”, para dar a conocer los buenos tiempos que vienen bajo el Nuevo Régimen. A la derecha vemos a “la Justicia”, que se impone con su espada frente a un noble, una persona que representa a un *accapareurs* (así lo describe el mismo grabado), lo que se podría traducir como “alguien que se queda con casi toda la riqueza que es fruto del trabajo de otros”, razón por la cual entrega las monedas, salidas de una cornucopia, a un ciudadano humilde (a sus pies están una pala y un rastrillo que aluden de que se trata de un hombre del otrora Tercer Estado), es decir, le regresa al hombre lo que le correspondería. Detrás de ellos se observa un monolito, un tipo de obelisco que llega hasta el cielo en donde dos querubines sitúan los retratos de Luis XII y Enrique IV, los monarcas

---

<sup>345</sup> No obstante, la forma del diseño deja abierta la interpretación, hay una posibilidad de que el brillo provenga, como en la mayoría de los grabados, desde el cielo.

ejemplares de los que Luis XVI es heredero. Sobre la cabeza de éste, en el cielo vuela “la Verdad”, representación femenina caracterizada por su desnudez, por sostener un espejo y por llevar un tipo de aureola brillando arriba de su cabeza, ella indica los sentimientos que guían a “el Rey”. Le sigue un ángel que sujeta una pica con un gorro frigio mientras anuncia con una trompeta, al resto de Europa, que la libertad ha llegado a Francia. A la izquierda de la imagen se observa lo que parece ser la estructura de un templo. Debajo de la imagen se resaltan las palabras “Unión”, “Fuerza” y “Constitución”, y luego se lee lo siguiente: “*Dédié à la Nation. La Nation c'est vous; la loi c'est encore vous; c'est votre volonté; le Roi, c'est le gardien de la loi*”<sup>346</sup>; aquello equivale a decir que “el Rey” es guardián de la voluntad nacional.

Por supuesto, el día tan esperado llegó en septiembre de 1791, donde por fin se dio el pacto nacional, una situación idealizada que se plasma en la Ilustración 46. En este solemne acto de juramento convergen casi todas las representaciones que ya hemos visto: Minerva, “la Francia”, “la Verdad” (que se separa de las nubes que la tapaban), “la Unidad y la Fuerza” (la mujer que lleva los *fasces*), “la Libertad”, “la Justicia” y los querubines. Aquí, Minerva y “la Francia” aparecen como dos mujeres distintas: la primera viste con la égida y en su casco lleva un pequeño búho (otra de las figuras que la acompañan en las representaciones del mundo clásico); mientras que, la segunda, lleva armadura, el manto real con las flores de lis bordadas, alas de ángel y un casco de guerrera con el Gallo Galo sobre su cabeza, además de una lengua de fuego. Es “la Francia” la que entrega y sujeta la Constitución a la que “el Rey” jura fidelidad. Así, la autoridad del monarca absoluto llega a su fin, quedando por debajo, ya de manera instituida, de “la Nación” y “la Ley”.

El rey se transforma en una especie de ciudadano ejemplar, más que en un ciudadano “superior” o un “primer ciudadano” (algo inaceptable en la revolución), es un modelo para imitar, así, también aparece aplastando a los monstruos y protegiendo a la revolución de sus enemigos (Ilustración 47). No obstante, la imagen de un rey débil y susceptible a ser engañado todavía lo perseguía, las representaciones del monarca tendían a posicionarlo como ciudadano ejemplar, pero dicha figura era muy frágil. La Ilustración 48 muestra una versión

---

<sup>346</sup> “Dedicada a la Nación. La Nación sois vosotros; la ley seguís siendo vosotros; es vuestra voluntad; el Rey es el guardián de la ley”

actualizada de lo que se veía en Luis durante el Antiguo Régimen, vale decir, un monarca bondadoso, pero mal aconsejado por sus ministros corruptos o su infame esposa. Acá son otros aspectos los que lo dejan en una mala posición:

*D'une vapeur infernale qui couvre le palais de nos rois, sortent la chimère tenant un sceptre, le fanatisme philosophique élevant comme livres sacrés Rousseau et Voltaire: la folie la discorde, la férocité, la vengeance et la mort les accompagnent. Louis entouré de la douceur, de la bonne foi, de la justice et de la bienfaisance ne voit pas ces monstres. Près de lui la force est endormie et l'amour de la paix enchaine Hercule tandis que masqués par la fourberie, l'ambition, l'impiété, et l'avarice scient les appuis de son trône<sup>347</sup>.*

En esta imagen, las personificaciones de los vicios son los que merman la confianza en un rey bondadoso pero ingenuo. El “fanatismo filosófico” indica que el autor del grabado (anónimo), probablemente desconfiaba de las posturas más radicales de la revolución, sin descuidar el temor a las conspiraciones y sin dejar de abrazar la idea de una “Madre Patria” que protege a sus hijos. No se trata pues de un grabado contrarrevolucionario, quizás de una postura más moderada, fiel al monarca, pero consciente de su debilidad, a la vez que desconfiada de las promesas de una revolución que, para 1791, se estaba radicalizando. ¿Fue un grabado elaborado después de la Fuga de Varennes? Es muy probable, pero no porque muestre desconfianza en “el Rey”, sino porque duda de la propia revolución ya radicalizada tras ese acontecimiento, en donde las diferentes interpretaciones acerca de sus principios se tornan más hostiles. Sea como fuere, la metáfora del “vapor” o de las “nubes” que regresan a cubrir la escena revelan cuan instituidos estaban ya los imaginarios políticos, los cuales podían usarse en un sentido contrario, ya que, la luz que se dejaba ver, gracias a la revolución, tras el alejamiento de las nubes negras que la cubrían, bien podría volver a ser tapada al desviarse el curso revolucionario del camino que se había propuesto (lo que quedaba a la interpretación de cada posición política).

---

<sup>347</sup> “De un vapor infernal que cubre el palacio de nuestros reyes, surgen la quimera que empuña un cetro, el fanatismo filosófico que eleva como libros sagrados a Rousseau y Voltaire: la locura, la discordia, la ferocidad, la venganza y la muerte les acompañan. Luis, rodeado de dulzura, buena fe, justicia y caridad, no ve a estos monstruos. Cerca de él la fuerza está dormida y el amor a la paz encadena a Hércules, mientras que enmascarado por el engaño, la ambición, la impiedad y la avaricia serran los soportes de su trono”.

La intencionalidad de “el Rey” con respecto a la revolución era lo que se representaba al situarlo como el protagonista de los grabados. Podía ser un fuerte patriota en contra del despotismo y de los abusos, un líder (guía) para la sociedad, un padre protector de sus hijos y un ciudadano ejemplar (heredero de sus amados predecesores Luis XII y Enrique IV) que juraba fidelidad a la Constitución y que, por tanto, estaba fuertemente ligado a los imaginarios políticos de “la Francia” (“la Patria”, que es el origen) y de “la Nación” como su guardián; pero, de igual manera, podía ser un hombre fácil de engañar y de manipular. Su “inocencia” sigue primando en las representaciones del poder que forman parte de nuestra muestra, lo cual demuestra la enorme importancia que tenía para los revolucionarios en un principio, tanto así que, cuando sus acciones permitieron que se desarrollase un nuevo imaginario de “el Rey” como un tirano y un traidor, le provocó un daño profundo a las esperanzas de la Revolución Francesa, la cual, a partir de septiembre de 1792, tuvo que pasar por una fuerte crisis de representación dentro de una naciente república.

### *Otras figuras políticas*

Luis no fue la única figura política ensalzada como parte del poder ejecutivo del Estado. Ya hemos visto a Lafayette, por ejemplo, asumir un papel similar al del “padre” del pueblo y protector del orden social, luchando junto a “la Francia”. Pero también, hemos podido apreciar cómo el reinado de Luis XVI fomentaba las esperanzas en la abundancia, es decir, en la recuperación de la crisis económica que afectaba al país, dicha expectativa, al menos a inicios de la Revolución Francesa, se sustentaba en la confianza que tenían en Necker, el ministro de finanzas. En la Ilustración 49 se resalta el símbolo de la cornucopia, que se encuentra sobre el símbolo de la monarquía (el escudo con las tres flores de lis), en donde están inscritas las palabras “*Le Tresor royal futur*”<sup>348</sup>, aspecto que nos habla de la ya mencionada esperanza en los tiempos mejores estrechamente ligados al retorno a lo “natural”. En la imagen, el cuerno de la abundancia es llenado por tres manos que comparten un solo brazo, el cual proviene del cielo, abriéndose paso entre las nubes. Una cinta anuncia la unidad fomentada por Necker y, a la izquierda del grabado, se puede leer: “*C'est ainsi qu'a sa cour, Louis verra sans peine de la main de Necker ce brillant phénomène car on ne vit jamais, pas*

---

<sup>348</sup> “El futuro tesoro real”.

*meme en l'age d'or les trois corps reunis verser dans ce tresor*<sup>349</sup>. Los “tres cuerpos unidos” es una posible alusión a la unidad de los estamentos, en donde cada mano vierte en la cornucopia algo distinto, espigas de trigo, monedas de oro y racimos de uvas.

La comparación con la Edad de Oro es, de nuevo, una señal del retorno a los orígenes, a un lugar fuera del tiempo en donde la virtud primaba y los derechos eran respetados. Al olvidar esa época dorada de la humanidad, los grabados expresan una especie de destino en la que todo se habrá de recuperar, de allí que, en la Ilustración 50, se establezca lo siguiente: “*La Vertu, tôt ou tard rentre dans tous ses droits*”<sup>350</sup>. Se le dedica una canción al ministro, a la vez que se muestra a varias figuras mitológicas, que ya conocemos, que llevan su retrato hasta lo alto, entre ellas a Minerva y Hércules (de quien hablaremos más adelante).

Los retratos en los grabados, es decir, las representaciones dentro de otras representaciones, fueron muy frecuentes dentro del simbolismo revolucionario. Como en el caso del rey aludido, la finalidad era demostrar cómo las figuras políticas se correspondían con los orígenes (con todo lo que eso implica) y cómo constituían modelos ejemplares que debían ser immortalizados por “la Nación” que, en definitiva, es una forma de trascendencia. Así pues, Mirabeau, sin convertirse en un “mártir” (como lo fue Marat, por ejemplo, en 1793), al fallecer el 2 de abril de 1791, producto de una enfermedad, fue elevado, mediante el arte, hacia un estatus de pensador revolucionario digno de admirar e imitar. La Ilustración 51, obra del pintor Claude-Jean-Baptiste Hoin, es muy reveladora al respecto, con un estilo que recuerda más al barroco que al neoclasicismo, presenta grandes detalles de una apoteosis del antiguo diputado del Tercer Estado (aunque de origen noble). La imagen está dedicada a los *amis de la Constitution*, una forma de denominar a los jacobinos que, antes de trasladarse a París, se llamaban la *Société des amis de la Constitution*. La escena muestra un lugar fuertemente iluminado por un destello blanco que proviene de la parte superior derecha y, aunque se pueden ver árboles y el cielo, los personajes se ubican dentro de una estructura, de la cual sólo se pueden ver tres columnas (a la izquierda, al centro y a la derecha). Rodeados de nubes, los personajes que se distinguen ya nos son conocidos. En la parte inferior izquierda, vemos a una mujer sentada (en el suelo de la estructura) y apesadumbrada, está

---

<sup>349</sup> “Así es como, en su corte, Luis verá fácilmente este brillante fenómeno de la mano de Necker, pues nunca se vio, ni siquiera en la edad de oro, a los tres cuerpos unidos verterse en este tesoro”.

<sup>350</sup> “La virtud, tarde o temprano, reclama todos sus derechos”.



descalza, vestida con una *stola* y cubierta por un velo celeste (se distingue un poco el manto real con las flores de lis detrás de ella), usa una corona y mantiene su mano derecha sobre su cara en señal de tristeza y dolor. Ella es “la Francia”, cuyo aspecto recuerda mucho a la imagen de la Virgen María (muy posiblemente por el estilo artístico empleado y por la equivalencia maternal con la que aquí se le presenta); está siendo consolada por un querubín con un gorro frigio (señal de que, para esas alturas, ya estaba instituida la libertad). Junto a ella, al lado derecho, dos querubines acompañan a un anciano encorvado, con alas y desnudo que está sentado en una posición pensativa observando lo que ocurre, en esa representación de Saturno, el padre tiempo, se afirma un libro titulado *Histoire de France. 14 Juliet 1789*, el cual está siendo escrito por una figura angelical (de aspecto femenino) que sostiene una pluma y lo que parece ser un frasco de tinta, puede que sea una representación más “cristianizada” de Clío, la musa de la historia, que observa lo que ocurre en el centro de la imagen. Un ángel, junto a un querubín, eleva el retrato de Mirabeau hacia la columna del medio, aquel busto está adornado con una laureola y, sobre él se observa una corona de estrellas que simboliza la inmortalidad. En las columnas hay más retratos de personajes admirados por los revolucionarios, en la de la izquierda, por ejemplo, podemos ver los nombres de Rousseau, Voltaire, Benjamin Franklin y Michel de Montaigne; en la del centro, donde será puesto Mirabeau, están Platón, Demóstenes y Licurgo; y en la derecha, están Confucio, Zoroastro (o Zaratustra) y Cicerón. Pensadores y políticos de oriente y occidente a los cuales se les suma el ya difunto Mirabeau.

Se destaca al personaje no como un revolucionario en el sentido “violento” (a lo que comúnmente se asocia ese calificativo), sino que, más bien, como un modelo político y filosófico, una especie de teórico de la revolución, pero, que también puso en práctica lo que profesaba. Si nos fijamos bien, en el suelo están repartidas varias obras de Mirabeau, razón por la cual debe ser inmortalizado en la historia, pero una historia que ya presenta limitaciones nacionales, en la “Historia de Francia”, la cual le da al resto de la humanidad un pensador más que quedará en la memoria, sobreviviendo para siempre al paso del tiempo, al igual que el resto de los personajes a los cuales se alude en el grabado.

“La Nación” vuelve inmortal a sus miembros más destacados, con ello, su obra revolucionaria también trasciende, razón por la que, en la Ilustración 52, vemos un aterrizaje

a la realidad de una revolución más violenta. El retrato de Mirabeau está puesto en medio de los *fasces* (que a su vez están sobre un pedestal) con el gorro frigio en la punta, por lo que simboliza la unidad, la fuerza y la libertad. Junto a esos símbolos centrales, se despliegan las figuras mitológicas que aluden a algunos aspectos fundamentales de la revolución: “la Verdad” abraza el retrato e ilumina con su espejo las cenizas del diputado fallecido (a la derecha de la imagen) que están siendo adornadas por “la Francia”, mientras que, al fondo, una multitud de personas (incluyendo mujeres, la Guardia Nacional y un niño) lloran por la muerte del diputado; Saturno, a los pies de la escena, graba la inscripción del pedestal; mientras que, a la izquierda de la imagen, Minerva lanza sus rayos hacia la Bastilla y hacia la hidra que también está siendo combatida por Hércules. Este último, con su manto de león, emplea su Clava (maza o garrote) para atacar a la bestia mientras pisa los símbolos de los privilegios. El Hércules representa la fuerza del pueblo, figura que va a adquirir una enorme importancia, incluso más que las representaciones femeninas, durante la época del Terror<sup>351</sup>. Así, a partir del centro que representa el pensamiento y las ideas de Mirabeau, la revolución continúa con su curso, defendiéndose de sus enemigos y estableciendo su obra regeneradora, por eso, aunque las nubes oscuras siguen apareciendo, la enorme luz que proviene del cielo predomina.

Aunque “la Francia” demuestre tristeza por la muerte de uno de sus hijos más importantes, lo que vence a la muerte es la fuerza de sus ideas, plasmadas en sus obras (Ilustración 53). La idea de representar sus monumentos, por ejemplo, en un obelisco (Ilustración 54), tiene por objetivo marcar un centro del cual se reanude la energía revolucionaria, algo que les recuerde a los franceses por qué están luchando: “*Sa mort peut réjouir les ennemis de l'empire: mais si le courage des Français pouvait se ralentir, c'est sur ce tombeau, c'est à l'aspect des cendres de ce grand homme qu'on peut être assuré qu'ils reprendraient toute leur énergie*”<sup>352</sup>. De esta manera, la revolución establece sus propios arquetipos que se comunican con lo alto (mediante las columnas o los obeliscos).

---

<sup>351</sup> *Vid.*, Lynn HUNT: “Hercules...”, pp. 95-117.

<sup>352</sup> “Su muerte puede alegrar a los enemigos del imperio: pero si el coraje de los franceses pudiera frenarse, es sobre esta tumba, es al asomo de las cenizas de este gran hombre que se puede estar seguro que recobrarían toda su energía”.

Situación que se replica en la Asamblea Nacional (Ilustración 55), en donde los nombres de diputados como Touret, Mirabeau, Barnave, Lafayette, etc., están grabados en un obelisco coronado con las estrellas de la inmortalidad, a la vez que son iluminados por un triángulo en el cielo (símbolo masónico que alude al Ser Supremo), del cual emergen las palabras: “*Bonheur et gloire*”<sup>353</sup> y “*Sagesse et force*”<sup>354</sup>. Aspectos que provienen de la divinidad y que ahora son recuperados por los representantes que legislan en la Asamblea Constituyente. Pero dicho organismo legislativo, del cual emergen las ideas de la revolución (más que del poder ejecutivo representado por “el Rey” y Necker), también puede ser visto como una aberración de la naturaleza, una lectura hecha desde la Contrarrevolución. La Ilustración 56 muestra cómo los realistas, cuya postura también se radicalizó en 1791, elaboran un imaginario instituyente de una harpía ciega que representa a la Asamblea Nacional y sus decretos (el rosario), una figura deforme y reptil que muestra el lado contrario de todo lo antes mencionado. Pero ese imaginario no es nuevo, ha estado presente en casi todos los grabados que hemos visto, solamente que, en aquellos, lo amorfo ha representado a los privilegiados, los privilegios y el despotismo. En esta imagen, el sentido del imaginario se invierte, mostrando como puede ser un arma de doble filo. Estas representaciones han sido tan constantes que merecen una descripción propia. Todo tiene su opuesto, la gloria de “la Patria” y de “la Nación” también tiene su contraparte en los enemigos que hay que combatir para defender el orden nacido de la Revolución Francesa.

### **2.3.4 Representaciones de los enemigos de “la Nación” y de “la Patria”**

La violencia popular es una de las características más emblemáticas del fenómeno revolucionario, podríamos decir que es un aspecto esencial, imposible de eludir a la hora de abordar cualquier problema de investigación referente al tema. Los grabados de la época, como ya hemos advertido, nos muestran de forma alegórica el significado de esa violencia, siempre encausándola en contra de los imaginarios políticos que representan una amenaza para la regeneración nacional. Básicamente, si tuviésemos que nombrar cuáles eran esas cosas que intimidaban a los revolucionarios, diríamos que eran: los privilegios, los

---

<sup>353</sup> “Felicidad [o bienestar y buena fortuna] y gloria”.

<sup>354</sup> “Sabiduría y fuerza”.

privilegiados (que defendían sus privilegios), el despotismo, la tiranía y cualquier clase de abuso propio del Antiguo Régimen. Al aterrizar eso, en términos más concretos (aunque, de igual manera algo ambiguos), se traduce en la lucha contra los “aristócratas”, el clero refractario, el “feudalismo”, los impuestos elevados y mal distribuidos, la corrupción de la corte que rodeaba a “el Rey”, las conspiraciones y cualquiera que se empeñase en resistir al desarrollo del bienestar nacional. En definitiva, aquellos que estaban en contra de lo que representaban “la Nación, la Ley y el Rey” eran enemigos de la revolución y de “la Patria”.

Pero ¿Cómo representar a los enemigos? Los autores de los grabados les dieron un aspecto vil y relacionado estrechamente con el mal. Por ejemplo, las gorgonas han aparecido constantemente (Ilustraciones 17, 18, 24 y 26), siendo esos monstruos antagonistas de los héroes y dioses de la mitología grecorromana. La forma grotesca y reptil es lo que corresponde a ese imaginario relacionado a la maldad, a la que se debe combatir violentamente. Los ciudadanos humildes del pueblo aparecen atacando a un monstruo con aspecto de serpiente (Ilustración 57), pero de varias cabezas que tienen una forma de ave, las cuales son cortadas por las hachas de los dos protagonistas. Ambos usan zuecos y llevan la carmañola (aunque uno de ellos se la quitó), su aspecto refleja enojo y cansancio. Tienen a la criatura atravesada por una estaca, lo cual la inmoviliza y permite retenerla para eliminarla, aunque es una ardua tarea. A un nivel iconográfico, podemos distinguir que se trata de la hidra y que, como versa en la parte inferior del grabado, es una representación de la lucha por bajar los impuestos. La hidra, ya procediendo con un análisis iconológico, es un fuerte adversario, dando a conocer que la lucha es difícil y que el enemigo no cederá tras el primer golpe. Prueba de ello es el hecho de que sus cabezas se regeneran en cuanto las cortan y, es más, se multiplican. En la mitología, fue Hércules el encargado de acabar con esa bestia y, en la revolución, la figura de dicho héroe representaba la fuerza del pueblo (al menos entre 1793 y 1794), por lo que aquí atestiguamos un claro precedente.

Pero la hidra puede tener muchas formas (recordemos las Ilustraciones 39 y 52), incluso puede ser un híbrido, mitad humano y mitad reptil (Ilustración 58). Un ciudadano patriota y humilde, aunque bien vestido con su carmañola, su tricornio y la escarapela de rojo y azul (hay que recordar que esos eran los colores de París y que el blanco de la monarquía se le añadió un poco después), está luchando contra el monstruo. Este personaje, que se

afirma en una pica con el gorro frigio en la punta (y una cinta que dice “viva la libertad”), corta con su espada las cabezas de la hidra, mientras, a la izquierda, los privilegiados huyen aterrados. Al fondo de la imagen se ve a la Bastilla siendo desmantelada y a varios espectadores presenciando la escena. Bajo la imagen está escrito: “*Destruction de la Bastille après la victoire remporté sur les ennemis de la liberté le 14 juil. et 1789*”<sup>355</sup>. El desmantelamiento de la prisión medieval simboliza el triunfo sobre los enemigos, es decir, aquellos que se oponen a la libertad y que son encarnados por la hidra.

La hidra, las serpientes, las gorgonas y los dragones, constantemente, se repiten en diferentes culturas del mediterráneo (e incluso en otras mucho más lejanas)<sup>356</sup>. Pero, la noción de que los reptiles están asociados con el mal es una herencia de la tradición judeocristiana, cuyos relatos escenifican la lucha del bien contra el mal, de Dios contra Satanás y los demonios, quiénes también estuvieron presentes en los grabados (como se puede ver en la Ilustración 16).

Los demonios (o Daemon) de la Antigüedad clásica no eran buenos ni malos, cumplían los designios de los dioses, los cuales también se equivocaban y se dejaban llevar por diferentes sentimientos<sup>357</sup>. Pero los retratados por el cristianismo sí se relacionan con el mal, versión que fue asimilada por la revolución. En la Ilustración 59, vemos cómo la Guardia Nacional se enfrenta a uno de esos demonios, siendo éste una alusión directa a los “aristócratas”:

*Un capitaine de la Garde nationale vient d'enchaîner le demon de l'aristocratie a une piece de canon qui est renversé sur son affût, il a des oreilles d'ane et un bandeau sur les yeux la figure couverte d'une draperie rouge pour cacher sa confusion a ses pieds sont un poignard ensanglanté et un collier de fer brisé et un masque pour marquer la fourberie et un mortier le temps est fort obscur de son coté tandis que du coté de la Ville ils'eclaircit. Le Capitaine foule aux pieds un plan de la Bastille et des lettres de cachet Il tient a sa main une branche d'Olivier avec cette Légende Liberté dans le sein de la paix une Tente est dans le fond et l'Oeil de la providence qui semble veiller a la conservation de la Capitale*<sup>358</sup>.

---

<sup>355</sup> “Destrucción de la Bastilla tras la victoria sobre los enemigos de la libertad el 14 de julio de 1789”.

<sup>356</sup> Javier TAPIA: *Mitología Griega...*, p. 168-171.

<sup>357</sup> *Ibid.*, pp. 206-208.

<sup>358</sup> “Un capitán de la Guardia Nacional acaba de encadenar al demonio de la aristocracia a un pedazo de cañón que está invertido sobre su montura, tiene orejas de burro y una venda sobre los ojos, su cara está cubierta con

El simbolismo de la Bastilla sigue marcando una estrecha relación con los enemigos, aparece nuevamente la idea de la máscara que oculta las intenciones de los aristócratas (como en la Ilustración 48) y volvemos a ver el Ojo de la Providencia, aunque esta vez en el cielo, iluminando todo (se pudo apreciar en la Ilustración 30), lo que hace ver cómo el Ser Supremo favorece las acciones heroicas de la Guardia Nacional en la capital. De esta forma, queda más clara la dicotomía entre el bien y el mal que vemos a la hora de combatir a los enemigos, puesto que, la Providencia, que es la luz y, por ende, un símbolo de donde proviene todo lo natural (que es bueno), está vinculada con “la Nación”, al acercarse ésta a la divinidad mediante la acción revolucionaria.

El demonio de la imagen es deforme, una mezcla entre hombre y animal que da como resultado una criatura amorfa, dicha característica fue otra de las maneras de representar a los enemigos, si bien los reptiles y demonios presentan esta peculiaridad, a veces resulta suficiente con mostrar figuras humanas, con la vestimenta de los grupos privilegiados, como seres deformes y de mal aspecto (algo parecido al sacerdote de la Ilustración 8). Eso podemos apreciar en las Ilustraciones 60 y 61, que básicamente reproducen la misma imagen. En ella podemos ver a clérigos y aristócratas sufriendo porque su nariz les pesa, este órgano está caído y alargado, incluso se incrusta en la boca de uno de ellos, atragantándolo. Es una escena complicada de describir e interpretar, probablemente alude más al sufrimiento de los privilegiados, ya que su agonía es resaltada. Vemos a una figura angelical masculina parada sobre una esfera (representación del mundo) y empuñando una espada, mientras que otra, en las nubes, anuncia con su trompeta lo ocurrido. Por lo general, hemos visto cómo los ángeles (figuras principalmente asociadas al cristianismo) cumplen el rol de establecer el renombre o la fama de los acontecimientos, mientras que los querubines cantan y entonan alabanzas a los mismos. Aquí el mensaje se centra en proclamar al mundo cómo ha llegado el tiempo en que los antiguos poderes caen fuertemente ante la acción regeneradora de la revolución,

---

un paño rojo para ocultar su confusión. A sus pies hay una daga ensangrentada y un collar de hierro roto y una máscara para marcar el engaño y un mortero. El Capitán pisotea un mapa de la Bastilla y las letras del sello. Sostiene una rama de olivo con esta Leyenda: Libertad en el seno de la paz; una Tienda está al fondo, y el Ojo de la Providencia que parece velar por la preservación de la Capital”.

aspecto que se resalta más en la Ilustración 61, en donde los colores patrióticos sobresalen en las figuras angelicales.

El ángel que baja desde el cielo sosteniendo la pica con el gorro frigio (Ilustración 62), viene a presenciar el “sarcófago” de los que murieron violentamente en la Jornada Revolucionaria del 14 de julio de 1789 por la libertad de “la Francia”. Así, sus cadáveres amontonados en frente de la Bastilla son honrados, a la vez que horrorizan a “la Libertad”, al ver ésta lo mal que han quedado. La imagen, extraída del periódico *Révolutions de Paris*, nos hace entender por qué se desea que los aristócratas sufran tanto, ya que en la lucha por la libertad, “la Nación” padeció mucho dolor, tuvo que sacrificar mucho se sí misma en esa hazaña memorable. Pero era necesaria, puesto que el tiempo había llegado.

Al parecer, la revolución, ejecutada por la voluntad nacional, era un fenómeno destinado para llegar, enviado y auspiciado por la misma Providencia. Las Ilustraciones 63 y 64 nos retratan la misma escena, una imagen bastante reveladora. El altar de la patria está en el centro, sobre una plataforma, en un lugar que reúne a varios miembros del clero y la nobleza. Este altar tiene una forma cuadrangular, pero está compuesto por varios *fascés* unidos y en cuya parte inferior está adornado con serpientes, arriba de éste, se encuentran cenizas y los privilegios ardiendo en llamas. De pronto, desde el cielo, entre un gran destello de luz que asombra a todos los presentes y los hace temblar de miedo, aparece Saturno, el padre tiempo, el hombre viejo, semidesnudo y encorvado, que con sus alas desplegadas suelta su guadaña y se acerca a un temeroso eclesiástico para poner su mano sobre su frente y decirle: “*Vous n’êtes que poussière et vous allez retourner en poussière*”, exclamación que parafrasea, irónicamente, a *La Biblia*, la cual versa: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás”<sup>359</sup>. El contexto bíblico fue la expulsión del paraíso, situación que se ajusta a la revolución, pues el “paraíso” en el que viven los privilegiados se acaba con la regeneración planteada por los revolucionarios, se termina con el sacrificio efectuado en el altar de la patria, obligados, por supuestos, por la violencia popular que se asoma con las lanzas que siguen por detrás a Saturno.

---

<sup>359</sup> Gn 3, 19.

Con el tiempo también llega la muerte (Ilustración 65), el fin de los enemigos de “la Nación” ocurre en un salón digno de los privilegiados en donde una tormenta de metralla cae sobre aristócratas y eclesiásticos, quiénes quedan aterrados ante su inminente aniquilación. El esqueleto alado que sostiene una guadaña y un reloj de arena se presenta volando sobre la nube de la que emergen cañones, bayonetas y lanzas que arremeten contra sus víctimas. Se destaca la frase escrita por el poeta revolucionario Chevalier de Cubières, Dorat-Cubières, la cual dice: “*Mort, si la foudre échappe de tes mains, Que ce soit pour nos prêtres et nos mages*”<sup>360</sup>. El mensaje es claro, los enemigos están condenados por una fuerza superior, por un destino que debía cumplirse y que es efectuado por “la Nación”, por su voluntad guiada por la Providencia a la cual han regresado, al volver a los orígenes y lo natural.

Pero si el tiempo ha llegado ¿qué le depararía el futuro a la revolución? ¿cumpliría sus promesas y satisfaría las esperanzas de “la Nación”? ¿cuál sería el porvenir? Esas interrogantes se intentaron responder en los grabados, curiosamente, apelando a un pensamiento muy alejado de la “racionalidad” ilustrada del “siglo de las luces”, nos referimos al pensamiento mágico.

### 2.3.5 El porvenir nacional

“*Je suis mort d'inanition pour n'avoir vécu que d'esperances*”<sup>361</sup> (Ilustración 66), de esta manera responde la personificación del año 1789 al tribunal que lo juzga en el más allá. El dios Plutón (o Hades) de la mitología romana es quien mira a este caballero indignado, atado de manos y pies y con varios documentos en sus bolsillos, todo mientras figuras demoniacas y fantasmales lo observan. El grabado data de 1790 ¿significaba esto que la valoración del año anterior, donde todo comenzó, no fue del todo optimista? Recordemos lo que vimos en el capítulo anterior, para finales de 1789 la Asamblea Nacional Constituyente no había resuelto el problema que convocó en un principio a los Estados Generales, los problemas económicos continuaban, razón que inspiró la propuesta de Talleyrand acerca de nacionalizar los bienes de la Iglesia. Como vimos en gran parte de los grabados de 1789, las esperanzas en Necker y, en consecuencia, en la abundancia eran muy altas, por lo que es

---

<sup>360</sup> “Muerte, si un rayo escapa de tus manos, Que sea para nuestros sacerdotes y magos”.

<sup>361</sup> “Morí de inanición por haber vivido sólo de esperanzas”.



posible que esta imagen represente una desilusión. Sin llegar a ser contrarrevolucionario, el grabado muestra que, si la fe en la revolución comenzaba a mermar, puede que haya sido consecuencia de la incertidumbre con respecto al futuro, sobre todo si las altas expectativas no se cumplieron en un corto plazo marcado por una gran efervescencia patriótica.

Ya hemos dicho que el pueblo francés, incluyendo los grandes centros urbanos, seguía siendo profundamente religioso y, a la vez, supersticioso. Por lo que, si ahora volvemos a 1789, nos podremos encontrar con que, en la Ilustración 67, una mujer, junto a su pequeño hijo, se arrodilla para preguntarle a Nostradamus (1503-1566) sobre el futuro de los acontecimientos de la revolución. El conocido astrólogo, especialista en la adivinación, observa la señal del águila que se posará sobre el roble detrás de él y le regala a la mujer una tabla con sus predicciones. La figura femenina, una versión mucho más sencilla de “la Francia” como madre, observa lo que dice la predicción: “*en 1790 Un Empire libre devenu invincible par son organisation et saforce sera élevé jus qu'aux nuées*”<sup>362</sup>. Gran presagio que, quizás, en 1790, no logró ser cumplido, algo que explica el grabado anteriormente revisado, pero que no aniquiló la confianza en el porvenir.

Volviendo a 1790, las Ilustraciones 68 y 69 dan cuenta de cómo esa preocupación por el futuro seguía vigente (ambas muestran la misma escena)<sup>363</sup>. Esta vez son los revolucionarios quienes preguntan a un mago. Por su vestimenta parecen pertenecer a la élite, posiblemente vinculados a la Asamblea Nacional, usan sus carmañolas bien arregladas, escarapelas y plumajes tricolor, además de las pelucas. Los acompaña un sacerdote que parece espantarse por lo que ve, a la vez que la predicción del mago hace que una gorgona y otras figuras demoniacas y reptiles escapen. Sobre el humo que emerge del fuego del mago se ven cuatro figuras danzando alegremente, tomadas de las manos en una ronda. El mismo grabado se encarga de explicar que el orgullo es domado, la avaricia es castigada y el mérito es reconocido, lo que trae como consecuencia la unión entre las cuatro partes del mundo. Las figuras que bailan son: “la Francia”, que ahora representa a Europa completa; un personaje<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> “en 1790 Un Imperio libre se hará invincible, por su organización y su fuerza se elevará hasta las nubes”.

<sup>363</sup> Seguramente la intención de estos grabados era apelar a un público más amplio y fuertemente creyente en la magia y la adivinación, lo cual no quita el hecho de que los autores de los grabados también pudiesen creer en eso.

<sup>364</sup> Los demás personajes representan otras partes del mundo, es decir, los otros continentes, pero no se distingue bien si son representaciones femeninas o masculinas, aunque lo más probable es que se trate de mujeres.

casi desnudo, pero que usa ornamentos de rojo y azul, hace alusión a América, probablemente a Estados Unidos; la otra persona tiene un color de piel más oscura, por lo que podría tratarse de África (o de las colonias, pero es menos probable ya que vimos que ellas contaban con su propia representación femenina en las Ilustraciones 20 y 21); y, por último, la figura vestida con un atuendo del Medio Oriente representa a Asia. Con esto se deja en claro que, si bien la Revolución Francesa se caracteriza por su patriotismo, profesaba un mensaje de libertad, igualdad y unidad fraternal universal, los derechos del hombre no eran concebidos como un patrimonio exclusivamente francés, creían que todas las naciones del mundo debían aceptar el mensaje y, de esta forma, lograr una armonía a nivel mundial, razón por la que, el 22 de mayo de 1790, la Asamblea Nacional renunciaba a las guerras de conquista. Curiosamente, la misma revolución que declaraba y aspiraba a establecer la paz en el mundo terminó por entrar en las Guerras de Coalición que no se detendrían (salvo por pequeños intervalos) hasta la caída de Napoleón en 1815. Ese mensaje universal llamó también la atención de Tocqueville y fue uno de los aspectos del fenómeno revolucionario que lo llevó a afirmar que la Revolución Francesa procedió a la manera de una revolución religiosa, un tema sobre el que todavía debemos reflexionar.

## **CAPÍTULO 3: EL MUNDO REVOLUCIONARIO SACRALIZADO. “LA NACIÓN”, “LA LEY” Y “EL REY” COMO EXPRESIONES DE HIEROFANÍA**

### **3.1 Transferencia de sacralidad y visualización de “hierofanías políticas”**

Hasta ahora, hemos definido los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley”, y “el Rey”; también identificamos el trasfondo religioso que envolvía a los revolucionarios; y, por último, describimos las imágenes que constituyen nuestra principal fuente. Con estos puntos ya zanjados, podemos incursionar en el análisis de las representaciones del poder y los imaginarios políticos como expresión de hierofanía.

En su obra clásica *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Mathiez llega a tres conclusiones: en la primera menciona que los cultos revolucionarios (esencialmente los de 1793 y 1794) 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”; en la segunda establece que la nueva “religión revolucionaria” se desarrolló de manera confusa hasta tomar conciencia de sí misma y separarse de la religión católica tras el fracaso de la Constitución Civil del Clero; así se sustituyó a la religión tradicional por los cultos cívicos que emergieron de los elementos dispersos de una nueva fe que se gestó entre 1789 y 1791 (señalando a las fiestas y la propaganda patriótica como los auténticos orígenes de los cultos, sobre todo cuando se empezaron a instituir a partir de la Asamblea Legislativa). Y, por último, en la tercera conclusión, cuestiona la idea de que los revolucionarios tuviesen una auténtica noción de un “Estado laico”, ya que, al ser hombres del Antiguo Régimen, la “concepción de un Estado neutro, indiferente a las religiones, les era extraña”, por lo 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”<sup>365</sup>. Para Mathiez, cuya teoría se sustenta en los planteamientos de Durkheim, no había duda de que existió una “transferencia de sacralidad” desde el cristianismo católico hacia el patriotismo cívico revolucionario, planteamiento que Mona Ozouf comparte al profundizar en el análisis de las fiestas.

---

<sup>365</sup> Albert MATHIEZ: *Los orígenes...*, p. 155.

La imitación de los ritos cristianos, del simbolismo masónico y de la antigüedad, para la gestación de una nueva fe, no nos debe dejar con la idea de que los revolucionarios carecían de ingenio, sino que, por el contrario, la asimilación y resignificación de estas matrices simbólicas revelan su enorme creatividad. ¿Acaso existe una religión de la que se pueda decir que es completamente “pura”, de tal manera que no haya absorbido nada de sus antecesoras y de sus contemporáneas? Probablemente no. Pero el tema que nos debe interesar no es la acción de imitar, sino que, más bien, cuál es el significado de la imitación como tal; así pues, tenemos la labor de “establecer la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y enunciar, lo más explícitamente que podamos, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere y, más allá de ella, sobre la vida social como tal”<sup>366</sup>.

Por supuesto, la decisión de emplear conceptos provenientes de la historia de las religiones para ayudarnos en esta tarea se sustenta, como ya lo hemos establecido, en la propia historiografía. El análisis de Ozouf muestra, de una forma mucho más específica, el credo revolucionario manifestado en las fiestas, la significación de la imitación en este ámbito específico de la “religión revolucionaria” planteada por Mathiez: “solo hay un principio [en la imitación]. La creación revolucionaria, que se sumerge en la infinita gama de los usos, no obedece más que a una ley única, la de la depuración; y es que, tanto el pensamiento como la acción revolucionaria están habitados por la idea de purga”<sup>367</sup>. Más que la filosofía de la Ilustración (que también tuvo su justa importancia), argumento en el que se afirma Mathiez, fue la expiación violenta de la tradición la que orientó a la nueva fe. Pero ¿cuál es el sentido de esa percepción? Ozouf menciona que “la voluntad de purga no tiene que ver con la pasión iconoclasta, sino con el intento de garantizar el regreso al modelo primigenio”<sup>368</sup>. Aquí es donde entra en escena la imitación de los modelos clásicos, el retorno al origen, a lo natural y lo sencillo. Los aspectos que ya hemos señalado con respecto a este punto, en los dos capítulos anteriores, concuerdan con lo que Ozouf ve en el desarrollo de las fiestas, la nostalgia por la Edad de Oro, más cercana a una civilización clásica idealizada que a los tiempos del Antiguo Régimen en los que vivían nuestros actores, lo que se asociaba más

---

<sup>366</sup> Clifford GEERTZ: *La interpretación...*, p. 37.

<sup>367</sup> Mona OZOUF: *La fiesta...*, p. 393.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 394.

a un sentido de decadencia alejada del “comienzo fundador”<sup>369</sup>. De esta manera se comprende que:

la apelación que las fiestas revolucionarias hacen a la Antigüedad no es solo traducción de una nostalgia de esteta o de la necesidad moral de poblar con grandes ejemplos una memoria que ha quedado vaciada de ellos. Estamos (y en el contexto de un mundo en el que los valores cristianos se han desdibujado) ante la necesidad de lo sagrado. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución. Resulta imprescindible para todo aquel que quiera fundar un nuevo orden, porque no cabe imaginar el comienzo de una vida nueva sin fe. [...] Apostar por los antiguos obliga a remontarse hasta los orígenes y de nada sirve detenerse en las paradas intermedias. [...] La misma Antigüedad no es un momento de la historia humana que pueda compararse con otros. Tiene un privilegio especial, ya que se presenta a la manera de un comienzo absoluto. [...] El mito de los orígenes es también el instrumento de una teología: hacer concebible y creíble el paso a la Nueva Jerusalén supone traer a la memoria el pasado Edén. Y tampoco es seguro que ese recuerdo no pueda coexistir en los hombres con la creencia en la perfectibilidad humana<sup>370</sup>.

Por muy congruente que sea esta interpretación con lo que ya hemos señalado de nuestras imágenes, sería un error limitarnos a decir que lo mismo que ya se ha dicho sobre las fiestas se aplica al simbolismo expresado en los grabados. Hay aspectos esenciales en los que todavía debemos incursionar.

Se ha usado mucho la expresión “transferencia de sacralidad” para referirnos al fundamento del carácter religioso de la Revolución Francesa, pero ¿qué es lo “sagrado”? ¿En qué se traduce la noción de lo “sagrado” para esta religión (si es que existe como tal) en particular? La “religión” y lo “sagrado” son conceptos difíciles de definir, cuentan con varias acepciones provenientes de distintos autores con diferentes perspectivas epistemológicas.

Cuando Mathiez comienza su estudio sobre los cultos revolucionarios reconoce que, desde el punto de vista teórico, es Émile Durkheim quién marca la pauta de los hechos religiosos que pretende analizar. Allí señala claramente que las nociones sobre la religión y

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 399-400.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 402.

el hecho religioso no necesariamente tienen que ver con la creencia en Dios y en lo sobrenatural:

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’. 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<sup>371</sup>.

Bajo esa premisa, Mathiez, citando a Durkheim, menciona que las prácticas patrióticas, al ser comunes a un grupo humano determinado, son obligatorias y, por lo tanto, una forma de religiosidad bajo una apariencia laica. Esas creencias comunes obligatorias están estrechamente vinculadas a lo social, aspecto que se resalta por sobre los demás. “Durkheim considera la religión como un hecho social que no tiene nada de misterioso”, dice Mathiez, lo que hace que el historiador francés confíe ciegamente en que la “noción de lo sagrado es de origen social”<sup>372</sup>. Pero la definición no se detiene allí, ya que posteriormente agrega:

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, 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

---

<sup>371</sup> Albert MATHIEZ: *Los orígenes...*, p. 14

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 15.

crimen, les imponen penas especiales, expulsándolos fuera de la ley de la comunidad de la que forman parte<sup>373</sup>.

Con ese complemento, parece que todos los aspectos del hecho religioso quedan cubiertos en su análisis, incluyendo la experiencia, la “irracionalidad” y la violencia. Por supuesto, este enfoque (de gran valor), es sólo un ejemplo de cómo se han abordado, en una obra clásica de síntesis, esencialmente los ritos y ceremonias de la revolución. Otros estudios, como el lugar de los cultos revolucionarios y de la descristianización bajo el Terror en las mentalidades colectivas de Vovelle o el significado de las fiestas que revisa Ozouf e incluso el más reciente análisis de los discursos de Lucien Jaume<sup>374</sup>, se encargan justamente de las prácticas públicas desarrolladas por los revolucionarios, es decir, de presuntas hierofanías que muestran algunas de las tantas modalidades de lo sagrado que existen. Lo “sobrenatural”, en aquellas obras, puede que quede, salvo excepciones, eclipsado por la dinámica social y política que es tan llamativa en la Revolución Francesa.

Para el abordaje de los grabados, nos parece que la visión de Mircea Eliade puede ser un punto de partida bastante enriquecedor, justamente porque sus conceptualizaciones, como procederemos a explicar, además de ser atinentes al problema de investigación, sitúan a la religión de manera “independiente” (a partir de una actitud anti reduccionista) a otros ámbitos de la vida humana: “un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir, de ser estudiado a escala religiosa. Pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte... es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreducible, es decir, su carácter sagrado”<sup>375</sup>. La distinción entre lo “sagrado” y lo “profano”, que ya era señalado por Durkheim (y que, por tanto, estaba presente en el análisis de Mathiez), con Eliade toma otra dirección (que puede complementar a la anterior), puesto que, para él, “la preocupación de la religión se relaciona lisa y llanamente con lo sobrenatural”<sup>376</sup>.

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

<sup>374</sup> Los aportes de estas obras se pueden ver en el apartado de la Discusión Bibliográfica.

<sup>375</sup> Mircea ELIADE: *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, p. 17.

<sup>376</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías sobre la religión*, Herder, Barcelona, 2013, p. 333.

Habíamos mencionado, al principio de nuestra investigación, que la hierofanía es un tipo de representación simbólica en donde podemos encontrar imaginarios cargados de alegorías mitológicas y arquetípicas que apelan al establecimiento de un “orden social” sustentado es lo sobrenatural. Un concepto que todavía es de gran utilidad para los estudios de las religiones que se han realizado más recientemente: “notemos que ese hecho universal que es la religión se expresa en mil manifestaciones. [...] Así, se expresa en mitos, dogmas, cultos, códigos morales, romerías, fiestas y un largo etcétera. Además, se suele producir una curiosa conjunción entre lo profano y lo sagrado o divino. [...] Esta capacidad de simbolizar es lo que se conoce como hierofanía o manifestación de lo sagrado”, aspecto que vale para todo tipo de religiones (desde las “arcaicas” hasta las formas de religiosidad posindustriales)<sup>377</sup>.

Reconocemos lo “sagrado” al oponerlo a lo “profano”. Este último concepto se refiere a lo cotidiano, ordinario, vano, frágil, oscuro y caótico; mientras que, su contraparte, da cuenta de lo extraordinario, memorable, trascendental, eterno, el orden real en donde habitan los dioses<sup>378</sup>. “La historia de las religiones consiste en una acumulación de hierofanías. Una hierofanía es la manifestación de lo sagrado en la naturaleza. El hombre primitivo entiende que la naturaleza puede actuar de receptáculo de lo trascendente y al mismo tiempo continuar siendo naturaleza”<sup>379</sup>. Esa es la paradoja de las hierofanías, puesto que lo divino es tan grande que incluso escapa a nuestra imaginación y a las cosas conocidas por la humanidad, razón por la que debe manifestarse en elementos del mundo profano para que podamos tener acceso a ellas y darle sentido al mundo, de tal manera que cualquier cosa puede ser una hierofanía. Un buen ejemplo lo podemos encontrar en el Prólogo del *Evangelio según San Juan*, el cual versa lo siguiente: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado”<sup>380</sup>. Ni siquiera los profetas han visto aquello que está más allá de este mundo; por eso Jesucristo, que es la “Palabra” (o “Verbo” según otras traducciones), que ha estado junto a Dios desde el principio de los tiempos (como una unidad que, según el cristianismo, abarca Padre, Hijo y Espíritu Santo), constituye una hierofanía, al ser una

---

<sup>377</sup> Javier SÁDABA: *La religión al descubierto*, Herder, Barcelona, 2016.

<sup>378</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, pp. 332-333.

<sup>379</sup> Lucas RISOTO DE MESA: “Lo sagrado en Mircea Eliade”, *Claridades. Revista de filosofía*, 6 (2014), pp. 33-48.

<sup>380</sup> Jn 1, 18.



manifestación de lo sagrado en un aspecto de la vida que podemos identificar con claridad, es decir, en un ser humano<sup>381</sup>. En definitiva, lo “sagrado es lo que está saturado de ser, de realidad, de potencia o de fuerza. Lo profano es aquello que está más o menos afectado de irrealidad o de pobreza ontológica”<sup>382</sup>.

Pero hay puntos que debemos aclarar sobre las hierofanías, comenzando por su carácter heterogéneo. Si cualquier cosa puede ser una hierofanía, entonces significa que las fuentes para el estudio de las religiones son extremadamente variadas. En efecto, para Eliade una hierofanía equivale a un documento histórico, un vestigio del pasado que nos permite comprender las creencias de los distintos grupos humanos y que, en muchos casos, todavía continúan vigentes: “Por el mero hecho de encontrarnos en presencia de hierofanías, nos encontramos ante documentos históricos. Lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada”<sup>383</sup>. Las hierofanías “en tanto que momento histórico, revela una *situación del hombre* respecto de lo sagrado”<sup>384</sup>. Esa “situación” puede variar en el tiempo. Así, bien podemos decir que las religiones se relacionan claramente con la larga, mediana y corta duración (dependiendo de cada caso), lo cual implica que van mutando, a veces más rápido y a veces más lento, incluso puede que se den cambios casi imperceptibles, no obstante, siguen manteniendo el fundamento esencial de su doctrina.

Justamente, la concepción del tiempo (aspecto que veremos en detalle más adelante) está estrechamente relacionada con lo sagrado, esencialmente en las primeras periodizaciones históricas que se han desarrollado. Entendemos que la “palabra ‘tiempo’ es el símbolo de una relación que un grupo humano (esto es, un grupo de seres vivos con la facultad biológica de acordarse y sintetizar) establece entre dos o más procesos, de entre los cuales toman uno como cuadro de referencia o medida de los demás”<sup>385</sup>. Jacques Le Goff

---

<sup>381</sup> Eliade, en diferentes obras, cita como ejemplo a Jesús como la máxima de las hierofanías (que a su vez es una teofanía), no porque considere que el cristianismo es superior al resto de las religiones, sino que, más bien, porque el elemento profano en el que se manifiesta lo sagrado es el propio ser humano, algo que lo hace más fuerte y cercano, distinguiéndolo de otras hierofanías expresadas en, por ejemplo, objetos inertes.

<sup>382</sup> Lucas RISOTO DE MESA: “Lo sagrado...”, p. 35.

<sup>383</sup> Mircea ELIADE: *Tratado...*, p. 25. Más tarde agrega: “[las hierofanías] Son, en cierto modo, ‘fósiles vivientes’, y basta a veces un solo ‘fósil’ para poder reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio”. *Ibid.*, p. 33.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 24. Ese sentido histórico, según aclara el propio Eliade, no impide que algunas hierofanías adquieran un carácter universal, expandiéndose en el espacio y el tiempo.

<sup>385</sup> Norbert ELIAS: *Sobre el tiempo*, FCE, Madrid, 1989, p. 56.

menciona que, incluso antes de la historiografía, la noción de “periodo” era empleada para la organización del pasado, donde la “división del tiempo había sido sobre todo obra de los religiosos, quienes la empleaban en función de criterios religiosos o como referencia a personajes sacados de libros sagrados”<sup>386</sup>. De ahí que surja la selección de hechos trascendentes y transcendentales que se asocian a los distintos ritmos y ciclos. La concepción “laica” de la historia, desarrollada durante el siglo XIX, mantiene bastante de esta acepción religiosa:

Tanto la Escuela histórica alemana como la metódica enfatizaron en el uso de periodizaciones en las que se tendió a resaltar más bien los acontecimientos que las delimitan (y su sentido), frente a los procesos que se desarrollan en su interior; los acontecimientos políticos como protagonistas y conductores del relato histórico, no de manera exclusiva pero sí predominante; y las novedades o cambios de cada edad o período, frente a las pervivencias, desarrollándose, sobre todo por la influencia positivista, la concepción del progreso en la Historia de la Humanidad<sup>387</sup>.

Las percepciones de “trascendencia” de la Historia ciencia del siglo XIX, ligadas al acontecimiento político, recuerdan mucho al sentido hierofánico que las religiones le otorgaban al tiempo, marcando aquella “situación del hombre” con respecto a lo “sagrado” dentro de otro plano (con pretensiones “científicas” y “racionales” más que religiosas).

Aquellas “periodizaciones” religiosas, como hierofanías, no eran únicas, constantemente han sido replanteadas a lo largo del tiempo (hasta llegar al siglo XIX con lo que Eliade denomina “historicismo moderno”), un aspecto que ocurre con todas las manifestaciones de lo sagrado. Tenemos pues, que hay hierofanías que reemplazan a otras en función de la aparición de nuevos valores y de que algunas logran expresar mejor la experiencia religiosa y la comunicación con lo divino<sup>388</sup>. Los conceptos de “reemplazo” y “revalorización” son fundamentales en la teoría de Eliade, ya que muestran los cambios históricos de las religiones y, por ende, de sus símbolos y significaciones. “A través de la

---

<sup>386</sup> Jacques LE GOFF: *¿Realmente...*, p. 15.

<sup>387</sup> José Manuel VENTURA ROJAS: “Historia y periodizaciones...”, p. 92.

<sup>388</sup> Eliade menciona el ejemplo de cómo, en la tradición semita, la adoración del dios de la fecundidad Ba'al y de la diosa de la fertilidad Belit, que perduraron durante siglos, fueron reemplazados por la forma divina de Yahvé de los judíos. Mircea ELIADE: *Tratado...*, p. 26.

historia, símbolos, mitos y rituales están en constante creación, revisión, descarte y recreación”<sup>389</sup>. Esta característica hace que las hierofanías coincidan más o menos bien con la teoría de los imaginarios políticos que ya hemos desarrollado, por lo que se reafirma la coherencia entre nuestros conceptos problematizadores.

Las hierofanías pueden surgir en una localidad e incluso en algún grupo social específico e imponerse a sus alrededores, por lo que, la “independencia” de la religión en su estudio, según lo plantea Eliade, no debe entenderse como un aislamiento de otros factores históricos, sino que, al contrario, se encuentra estrechamente ligada a ellos sin perder lo fundamental de su propia categoría (al igual que lo social, lo político, lo económico y lo cultural).

Pero volviendo a la heterogeneidad y la variedad de hierofanías; estas características también nos hablan de la multitud de “modalidades de lo sagrado” que se expresan en ellas, lo cual es un punto a nuestro favor, pues, como menciona el mismo Eliade: “Lo que prueba que esas modalidades existen realmente es el hecho de que una hierofanía es vivida e interpretada en forma distinta por las minorías religiosas y por el resto de la comunidad”<sup>390</sup>. Todas esas modalidades son igualmente válidas para el abordaje de las religiones. Las hierofanías son sistemas coherentes, por lo que hay que considerar que:

ni la heterogeneidad histórica de los documentos (salidos unos de las élites religiosas y otros de las masas incultas, producto unos de una civilización refinada y creación los otros de las sociedades primitivas, etc.) ni su heterogeneidad estructural (mitos, ritos, formas divinas, supersticiones, etc.) constituyen un obstáculo para la inteligencia de una hierofanía. Es más, a pesar de las dificultades de orden práctico, esta heterogeneidad es lo único que puede revelarnos todas las modalidades de lo sagrado, puesto que un símbolo o un mito evidencian las modalidades que un rito implica, pero que no puede por sí mismo manifestar. La diferencia entre el nivel de un símbolo, por ejemplo, y el de un rito es de tal naturaleza que jamás podrá el rito revelar todo lo que el símbolo revela<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, pp. 354-355.

<sup>390</sup> Mircea ELIADE: *Tratado...*, p. 30.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 32.

Todos los documentos son esenciales, siendo nuestras imágenes uno de los tantos que existen. Pero ¿a qué estructura corresponden los grabados de la revolución? ¿Qué modalidad de lo sagrado expresan?

Antes de responder esas interrogantes, debemos reparar en otro aspecto esencial de las hierofanías, nos referimos a la experiencia que incitan, algo parecido a la “sobreexcitación de sentidos” mencionada por Mathiez para complementar a Durkheim. Eliade, en este punto, estaba claramente influenciado por Rudolf Otto, autor al que constantemente cita en sus escritos. La religión y lo sagrado tienen un carácter extraordinario y abrumador, allí las personas se “sienten atrapadas por una realidad que es ‘totalmente otra’ respecto de ellas mismas, algo misterioso, impresionante, poderoso y hermoso. Es una experiencia de ‘lo santo’, un encuentro con lo sagrado”<sup>392</sup>. Otto le otorga el nombre de “lo numinoso”, concepto que abarca a esos aspectos de la divinidad que “como es enteramente *sui generis*, no se puede definir en sentido estricto, como ocurre con todo elemento simple, con todo dato primario; sólo cabe dilucidarla”<sup>393</sup>. En su obra, este autor hace una categorización de lo sagrado que se mantiene presente en Eliade, haciendo hincapié en dos aspectos de lo numinoso: por un lado, en el *Mysterium Tremendum* (“Misterio Tremendo”), que se refiere a lo sagrado como algo amenazante:

Es de una especie que se encuentra implícita en las formas de expresión y manifestación del sentimiento religioso. En efecto, la práctica del culto religioso y de los ritos, la construcción del recinto sagrado o templo, la representación de las gestas míticas en la pintura, relatos y música, se caracterizan por estar dotadas de elementos tales como la solemnidad, la pompa y la imponencia, que resaltan la impotencia de quien pretende acercarse al misterio, cerrándole de entrada la boca e incitándole a cerrar los ojos (lo que etimológicamente quiere decir la palabra misterio).

Por otra parte, también tenemos al *Mysterium Fascinans* (“Misterio Fascinante”), haciendo referencia a lo benéfico y atractivo de lo sagrado:

---

<sup>392</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 334.

<sup>393</sup> Rudolf OTTO: *Lo santo...*, p. 15.

El *Mysterium Fascinans* ha sido, y sigue siendo, el pilar sobre el cual se construyen todos los sistemas religiosos, es la concepción de que la divinidad puede tener una influencia o intervención favorable para con el devoto, es a su vez la razón por la cual se fundamenta la praxis cültica de las comunidades arcaicas, en el sentido de que reconoce que su supervivencia y existencia está estrechamente ligada a las divinidades. La experiencia de lo fascinante provoca o viene conjuntamente de emociones como la adoración, la devoción y la veneración y, por su parte, estas desembocan en la interpretación de sus respectivas equivalencias en la divinidad como lo es la misericordia, la clemencia y el amor<sup>394</sup>.

Si nos remontamos a la India, por ejemplo, en un texto como el *Bhagavad Gita* (que pertenece al *Mahabharata*), encontramos un relato en donde Arjuna, antes de que inicie la batalla de Kurukshetra, le pide a Krishna (avatar del dios Visnú) que se muestre con toda su majestad divina, algo que éste acepta, no sin antes decirle: “Mas no es posible, en verdad, que me veas con tus ojos mortales. Voy a concederte la visión divina. Contempla, ahora, mi divina grandeza y mi excelso poder”<sup>395</sup>. La descripción que sigue en el texto sobre aquella dimensión divina se realiza recurriendo a palabras conocidas y cargadas de significado para el hinduismo: millones de ojos, bocas y brazos, además de soles, collares, vestiduras, flores de loto, dioses, etc. El mismo Sañjaya (quien relata la historia) menciona: “Si la deslumbradora luz de mil soles surgiera a la vez en el firmamento, podría compararse a la refulgencia de aquel ser magnánimo”<sup>396</sup>. Luego de aquella visión aterradora y sublime, Arjuna procede a la adoración. Este tipo de relatos revela el *Mysterium Tremendum* y el *Mysterium Fascinans*, por eso se necesita recurrir a un vocabulario de objetos profanos para hacer accesible lo sagrado, cuya grandeza y poder nos supera abrumadoramente, pero esas palabras que han sido seleccionadas ya que tienen un significado hierofánico dentro de esa religión en específico.

En efecto, en la relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano siempre ocurre una selección, en todas las religiones encontramos las dos formas de ser en el mundo. Algunos objetos son cargados de ese valor sagrado y su característica estriba en que se transforma, en

---

<sup>394</sup> Juan Pablo GUACANEME: “Orígenes y simbología...”, pp. 286 y 288.

<sup>395</sup> *Bhagavad Gita*, Canto XI, 8. (*Bhagavad Gita. El canto del Señor*, Sirio, Málaga, 2009).

<sup>396</sup> *Bhagavad Gita*, Canto XI, 12.

su significación, en “*algo distinto* de su condición normal de ‘objetos’. La dialéctica de la hierofanía supone una *selección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo”<sup>397</sup>. Esa “distinción” se relaciona con lo sobrenatural, puesto que el modelo de lo sagrado, aunque se manifieste en un objeto profano, no puede provenir de nuestro mundo. Como menciona el mismo Eliade: “La perfección no es de este mundo. Es algo distinto de él o *viene* de otro lugar”<sup>398</sup>.

El misterio tremendo y fascinante, ese “algo distinto” de las hierofanías, nos revela “poder”, de esta forma, se entiende la máxima de Eliade: “Toda hierofanía es una cratofanía, una *manifestación de la fuerza*”<sup>399</sup>. El ser humano religioso se esfuerza por permanecer dentro de la esfera de lo sagrado, en donde se radica dicha fuerza, aquello guía sus actos, su forma de ser ante el mundo, expresándose de diversas formas.

Si la “religión revolucionaria” existió como tal y se evidenció en, como dice Mathiez, creencias y prácticas obligatorias, cabe preguntarse por el rol del arte dentro de ella, pero no el arte de David, sino que, más bien, el arte de divulgación de los grabados, porque, justamente, en estos formatos de arte más populares, de consumo general, tardan más en llegar las innovaciones de forma, de manera que se prestan más a reproducir los usos tradicionales adaptados a circunstancias novedosas. A primera vista, parece ser una forma artística netamente política, una visualización de los imaginarios políticos que ya examinamos. En una primera impresión, centrada únicamente en lo político, lo religioso parece no encontrar cabida aquí (no más allá de las alusiones al clero y la Iglesia en general, a las cuales se les ataca), mas, si fuesen imágenes del Antiguo Régimen, la idea de que aquellas pudiesen ser manifestaciones de lo sagrado sería incuestionable, ya que esa forma de gobierno tenía un fundamento sobrenatural. Basta con recordar el derecho divino de los reyes y su rol de vicarios de Dios en la tierra para darnos cuenta de eso. Pero, en el Nuevo Régimen fundado en 1789, republicano incluso antes de la misma República, con todo su carácter anticlerical, la identificación de hierofanías no resulta tan sencilla.

---

<sup>397</sup> Mircea ELIADE: *Tratado...*, p. 36.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>399</sup> Mircea ELIADE: *Mitos, sueños y misterios*, Kairós, Barcelona, 2005, p. 149.

Si los grabados fueron una expresión de hierofanía, como suponemos, ¿significa aquello que, como objetos materiales (que expresan “algo distinto”), se les rindió alguna especie de culto? Es muy poco probable que eso haya sucedido. Recordemos la equiparación que hacíamos con la prensa, su rol era más bien de divulgación de un mensaje, en otras palabras, una forma de adoctrinamiento que, en un sentido etimológico, equivale a inculcar algún tipo de conocimiento. Pero el mensaje entregado por la prensa era distinto al de estos grabados alegóricos, puesto que, más allá de propagar información y opiniones sobre los acontecimientos de la revolución, las imágenes nos cuentan una historia, un relato cargado de seres sobrenaturales, de naturaleza, de personificaciones de ideales y valores. Probar que expresan una hierofanía equivale a afirmar que el relato que transmiten tiene un carácter sagrado (y, por lo tanto, cargado de poder y energía). De esta forma, puede que las imágenes como tal no despierten por sí solas la experiencia del *mysterium tremendum et fascinans*, pero son un testimonio de lo que sí despertaba ese misterio y, por ende, también lo revelan.

Aquello, era el relato la misma revolución situada como una proeza heroica o, más que eso, como la fundación de un nuevo mundo, un orden surgido del caos que lo precedió, la reactualización de un acontecimiento primordial ocurrido en los orígenes, lo que equivale a la elaboración de un cosmos en donde los ciudadanos, que conforman “la Nación”, tienen un rol protagónico. Los grabados representan un relato “cosmogónico” situado al nivel de los acontecimientos históricos, son la “visualización” de las hierofanías políticas a las que la nueva fe obliga a mantener devoción, lo que también las vuelve parte de esas manifestaciones de lo sagrado. En otras palabras, los grabados hacen visible y propagan un mito.

### **3.2 El rol del mito en la revolución**

A comienzos del primer capítulo de nuestra investigación mencionamos que, si la Revolución Francesa se viera reducida a un acontecimiento puntual, lo más probable es que éste sería la Toma de la Bastilla. El simbolismo de esa jornada creó, incluso llegando hasta nuestros días, el “mito” de que, aquel 14 de julio de 1789, el pueblo se sublevó en contra del despotismo de la monarquía luchando por la libertad y por medidas más democráticas. Desde allí, establecimos que el “mito” no es necesariamente contrario a la verdad (aunque, con frecuencia, muchos detalles no se ajustan a los hechos tal y como sucedieron), sino que, más

bien, la disfraza o la recrea de una forma poética y no científica. El historiador, en varias oportunidades, debe hacerse cargo de los mitos históricos y desmentirlos, basándose en la rigurosidad de su disciplina. Sin embargo, hay que reconocer que el “mito” cobra tal valor para los actores de la época que su contenido poético y heroico llega a constituir una fuente indispensable para la comprensión del pasado humano, sobre todo si se trata de un tema religioso. En efecto, el rol del “mito” en las sociedades religiosas es tan fundamental que se convierte en un “relato real”, ya que, a partir de él, el mundo político y social del periodo se puede ordenar, todo cobra sentido.

Para Mircea Eliade, el mito es justamente eso, una “historia verdadera”, incluso más, “una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa”<sup>400</sup>. Lejos del uso cotidiano actual de la palabra “mito”, en donde adquiere la definición de un relato ficticio e ilusorio, Eliade habla sobre la importancia que juega en las sociedades religiosas, en donde está lleno de “vida”, es decir, donde tiene la función de “proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia”<sup>401</sup>. Tanto el cristianismo, la Ilustración, así como el positivismo decimonónico, han contribuido enormemente para equiparar el concepto de “mito” al de “falsedad”. No obstante, para el *homo religiosus*, sobre todo el de las sociedades tradicionales y arcaicas, el mito es el fundamento mismo de la vida:

en tales sociedades se considera que el mito expresa la *verdad absoluta*, porque explica una *historia sagrada*, es decir, una revelación transhumana que tuvo lugar en el alba de los tiempos, en el tiempo sagrado de los principios (*in illo tempore*). Siendo *real* y *sagrado*, el mito se convierte en *ejemplar* y por ende *repetible*, pues sirve de modelo, y a la vez de justificación, de todos los actos humanos. En otros términos, un mito es una *historia verdadera* sucedida al principio de los tiempos y que sirve como modelo de comportamientos humanos. Al *imitar* los actos ejemplares de un dios o un héroe mítico, o simplemente *explicar* sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se separa del tiempo profano y retorna al Gran Tiempo, al tiempo sagrado<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> Mircea ELIADE: *Mito y Realidad*, Kairós, Barcelona, 2010, p. 9.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>402</sup> Mircea ELIADE: *Mitos, sueños...*, pp. 21 y 22.



Ahora bien ¿cómo podemos emplear esta conceptualización del “mito”, cuyos orígenes son planteados en los principios de la humanidad (e incluso antes), para el caso de unas imágenes que relatan los acontecimientos históricos de una revolución que se está gestando prácticamente en el momento mismo de la elaboración de los grabados? Abordaremos esa interrogante con respecto a la concepción del espacio y el tiempo más adelante. Pero, por el momento, nos bastará con decir que, incluso para el mismo Eliade, buscar mitos en las sociedades modernas (industrializadas o, como en nuestro caso, muy cercanas a la industrialización del siglo XIX), es decir, más secularizadas y desacralizadas, es un problema de investigación de mucho interés: “Ciertos ‘comportamientos míticos’ perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de ‘supervivencias’ de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano”<sup>403</sup>.

De entre todos los mitos, el relacionado con el prestigio y retorno del origen, según plantea Eliade, es uno de los principales dentro de las sociedades europeas, siendo, el fenómeno histórico que estamos estudiando, uno de los ejemplos citados por el autor: “La Revolución Francesa tomó como paradigmas a los romanos y espartanos. Los inspiradores y los jefes de la primera revolución europea radical y victoriosa, que marcaba, más que el fin de un régimen, el fin de un ciclo histórico, se consideraban los restauradores de las antiguas virtudes exaltadas por Tito Livio y Plutarco”<sup>404</sup>. Aunque no profundiza en la revolución más allá de esta pequeña alusión, nos deja la idea de que, por muy rupturista que fuese la época de la doble revolución<sup>405</sup>, no se puede erradicar de la noche a la mañana el pensamiento mítico que ha permanecido junto a la humanidad durante tantos siglos, aquello tiene su continuidad bajo formas un tanto más complejas de identificar a plena vista.

La Revolución Francesa está justo en medio de la transición a lo que Eliade llama “los mitos del mundo moderno”. Nosotros hemos argumentado en favor de que el *homo religiosus* predominaba en la Francia del siglo XVIII, en donde el ser humano no vivía una existencia desacralizada, sino que, por el contrario, buscaba siempre situarse dentro del plano

---

<sup>403</sup> Mircea ELIADE: *Mito y...*, p. 174.

<sup>404</sup> *Id.*

<sup>405</sup> Nos referimos, por supuesto, a la francesa e industrial, ambas destacadas por Eric HOBBSBAWM: *La era de la...*, pp. 9-12.

sagrado. Pero, aunque no fuese así y decidiéramos apostar por la tesis opuesta, tendríamos que, de igual forma, resaltar uno de los aspectos del mito que se conserva incluso en el mundo desacralizado, nos referimos a los arquetipos.

El concepto de “arquetipo”, según lo desarrolla Mircea Eliade, no tiene nada que ver con la teoría del “inconsciente colectivo” de Carl Gustav Jung (pese a la relación de amistad y respeto entre ambos autores)<sup>406</sup>. Más bien, se refiere a modelos ejemplares de repetición que se revelan en los mitos cosmogónicos. Para situarse en lo sagrado, como forma de ser en el mundo, el ser humano religioso intenta “imitar” a los dioses y héroes de los relatos mitológicos. Repetir sus gestas para participar de lo sagrado, ese es el objetivo:

Según la visión de Eliade, este intenso esfuerzo por imitar a los dioses es parte de un deseo aún más profundo de los pueblos arcaicos [y de todas las sociedades religiosas]. Desean no sólo reflejar el reino de lo sagrado sino también estar realmente de alguna manera *dentro de él*, vivir en medio de los dioses [...] todos los pueblos arcaicos tienen un sentimiento de ‘caída’ o de una gran pérdida trágica acaecida en la historia humana. [...] Los pueblos arcaicos se refieren a una caída en el sentido de una profunda separación. Consideran que, desde el primer momento en que los seres humanos toman consciencia de su situación en el mundo, caen presa de un sentimiento de ausencia, de gran distancia respecto del lugar en el que deberían hallarse y en el que realmente desean estar: el reino de lo sagrado. En palabras de Eliade, su actitud más característica es una profunda ‘nostalgia del paraíso’, un anhelo de ser llevados a la cercanía de los dioses, un deseo de regresar al ámbito de lo sobrenatural<sup>407</sup>.

Allí radica la importancia del arquetipo como modelo ejemplar. Los revolucionarios encontraron sus modelos en la Antigüedad clásica y los grabados representaban ese esfuerzo por situarse cerca de los ideales y las virtudes revolucionarias (muchas de ellas representadas

---

<sup>406</sup> Vid., Carl Gustav JUNG: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1970. Para un análisis de comparación entre ambos autores, es recomendable la obra de Harry OLDMEADOW: *Mircea Eliade y Carl Gustav Jung. Reflexiones en torno al lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2012. Para profundizar en nuestro estudio, es más atinente comparar la noción de “arquetipo” planteada por Eliade con la de Eugenio d’Ors, para ello es recomendable el artículo de Francisco DIEZ DE VELASCO: “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007), pp. 81-112.

<sup>407</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 340.

por dioses), además de la naturaleza (que, como veremos, guarda una estrecha relación con el Ser Supremo).

El arquetipo es inherente al mito, el cual, “no es solamente una imagen o un signo sino una secuencia de imágenes dispuestas en forma de historia. Nos narra un relato de los dioses, de los ancestros o de héroes, así como de su mundo sobrenatural”<sup>408</sup>. Al examinar los personajes de nuestros grabados, nos podemos percatar de que responden, en gran medida, a estas características arquetípicas del mito. Son dioses (Minerva, Mercurio, Apolo e incluso el Dios judeocristiano, a veces expresado como la “Providencia”) y héroes mitológicos (Hércules); personificaciones alegóricas (“la Francia”, “la Libertad”, “la Justicia”, “la Abundancia”, etc.); personajes históricos destacados del momento (como Luis XVI y otros reyes del pasado, Lafayette, Necker, Mirabeau y otros personajes de la Asamblea Nacional); y ciudadanos comunes (“la Nación”); todos ellos combaten contra demonios y monstruos (las gorgonas, la hidra, serpientes y privilegiados de aspecto horrible). Tampoco podemos dejar de mencionar a otra gran protagonista que es la naturaleza (la luz, las nubes, el cielo, los árboles, el césped y la tierra que marcan el predominio de lo rural, ríos, ramas de laurel, de olivo, hojas de palma, espigas de trigo, frutas, verduras y animales). Por supuesto, son las acciones que realizan las que consolidan a estos modelos (juramentos, procesiones, comercio, regalos, batallas, asesinatos, creación de monumentos, iconoclasia, bailes, música, plantación de árboles de la libertad, entre otras).

Pero no basta sólo con identificarlos, en los relatos entregados por las imágenes debemos analizar aspectos de las hierofanías que hacen que las podamos distinguir como tales. Aquello se observa, siguiendo a Eliade, en la concepción del espacio (fundación del mundo) y el tiempo (reactualización del acto creador), es lo que procederemos a examinar a continuación<sup>409</sup>.

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>409</sup> Como se puede apreciar, esta subdivisión del análisis se guía por los aspectos tratados en la obra *Lo sagrado y lo profano* de Mircea Eliade, la cual nos ayudará en los puntos que debemos considerar al ver cada uno de los elementos de las presuntas hierofanías que estamos trabajando en los grabados.

### 3.3 El espacio sagrado y la naturaleza. La Revolución Francesa como “centro del mundo”

Para el ser humano religioso el espacio no es homogéneo, siempre hay una ruptura que distingue lo sagrado de lo profano. Según Eliade “la experiencia religiosa de la no homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una ‘fundación del mundo’”<sup>410</sup>. Si hay una hierofanía, ésta rompe con la delimitación espacial profana, “revela un ‘punto fijo’ absoluto, un ‘centro’”<sup>411</sup>. En torno a dicho centro, “podía construirse entonces la comunidad de manera tal que mostrara que ella poseía una estructura definida ordenada por lo divino. La comunidad era, pues, un sistema sagrado”<sup>412</sup>.

Los relatos visualizados en los grabados nos muestran la historia de la fundación de un nuevo mundo, un nuevo orden con nuevos valores, una “regeneración” (ya volveremos a reparar en este concepto) total de la sociedad a partir de la revolución y aquello tuvo un punto de inicio, el cual también fue representado. Esta obsesión por los orígenes, tan recurrente en la revolución, calza perfectamente con algunas de las particularidades del mito que resalta Eliade: “el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento [...]. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*”<sup>413</sup>. La actividad creadora revela sacralidad, pero, aquí no estamos hablando del comienzo del universo ocurrido *in illo tempore*, es decir, de una “cosmogonía” en el estricto sentido de la palabra; sino que, más bien, hablamos de un “origen” situado históricamente que, a su vez, se enlaza con un “origen” más ancestral.

En efecto, debemos distinguir los “mitos de origen” de los “mitos cosmogónicos”, los cuales no son contradictorios entre sí, son complementarios. Eliade, al hacer la distinción, comienza señalando que toda “historia mítica que relata el *origen* de algo presupone y prolonga la cosmogonía”, así pues, la estructura de ambos mitos es equiparable:

Al ser la creación del mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. Esto no quiere decir que el mito de origen imite o

---

<sup>410</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, p. 21.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>412</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 337.

<sup>413</sup> Mircea ELIADE: *Mito y...*, p. 14.

copie el modelo cosmogónico, pues no se trata de una reflexión coherente y sistemática. Pero toda nueva aparición –un animal, una planta, una institución– implica la existencia de un mundo. [...] Todo mito de origen narra y justifica una “situación nueva” –nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del mundo*–. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido<sup>414</sup>.

En este sentido, la revolución plasma en las imágenes un mito de origen que prolonga la creación cosmogónica del mundo, de allí se comprende la añoranza del paraíso bíblico o la Edad de Oro de la mitología grecorromana. La vinculación de lo “nuevo” con lo ya creado se puede observar en la exaltación de la naturaleza, un aspecto que no es “creación” de la revolución (sino que de la divinidad) pero que, gracias al accionar de esta última, se retoma el contacto con ella<sup>415</sup>. La “situación nueva” es la forma de gobierno que viene a reemplazar al Antiguo Régimen, siendo aquella una “regeneración” de virtudes y principios mucho más antiguos (en los orígenes de la civilización que son Grecia y Roma) que habían sido olvidados y menospreciados.

Así es como volvemos a la importancia del “centro” sagrado, cuyo simbolismo revela el origen de la energía transformadora, el cual “está marcado por un poste, un pilar o algún otro objeto vertical que se hunde en la tierra y se levanta hacia el cielo para unir las tres grandes regiones del universo: el cielo, la tierra y el infierno o mundo subterráneo”<sup>416</sup>. La comunidad que emerge en torno a dicho punto central no está exenta de peligros, por el contrario, las fuerzas del caos están al acecho, por lo que el cosmos debe defenderse constantemente a la vez que mantiene la comunicación con lo sobrenatural que, paradójicamente, se expresa con mayor pureza en la naturaleza (que es el orden por excelencia al cual se debe imitar). Si logramos comprobar que los mitos que expresan los

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>415</sup> Por esta razón, cuando empleamos expresiones relativas al “nuevo mundo” o el “nuevo cosmos” (político y social) gestado por la revolución, debe entenderse que los usamos para referirnos a la estructura de un mito de origen, cuyo vocabulario también es empleado para los mitos cosmogónicos en estricto rigor.

<sup>416</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 337.

grabados contienen estas nociones con respecto al espacio, estaremos más cerca de verificar si constituyen (o no) expresiones de hierofanía.

### 3.3.1 El “centro del mundo”, la comunicación con lo sobrenatural y el mito de origen

El retorno al “origen”, naturalmente, ocurre en París (y por extensión también en Versalles). En las representaciones colectivas de “la Nación”, específicamente en la noción de “comunidad”, la voluntad general se impone. El mito nos cuenta la historia de una nación multitudinaria, compuesta de hombres y mujeres (por lo general jóvenes) que se unen para combatir los abusos de los privilegiados (Ilustraciones 1 y 2), por conquistar la libertad (Ilustración 3) y por vivir en armonía a partir de su aparente victoria (Ilustraciones 4, 5 y 6). En la mayoría de esos relatos, los protagonistas colectivos se sitúan en un espacio rural, rodeados de naturaleza y bajo un cielo iluminado en donde las nubes que opacan la luz se van disipando.

En las dos primeras Ilustraciones que examinamos, es “la Nación” la que camina hacia la luz (y no la luz la que va hacia ellos), su voluntad es la gesta creadora del mundo que está por venir y en el que se depositan todas las esperanzas. Su procesión es un acto digno de ser repetido, ya que la proeza se debe reactualizar: la muerte de los abusos, vale decir, la purga que menciona Ozouf para el caso de las fiestas. Ya advertimos en esas dos imágenes un centro natural (mucho más sutil a principios de ese año): el árbol, bajo cuya sombra se encuentra el florecimiento de las artes y las ciencias o, como en la Ilustración 2, los espectadores que, deslumbrados por lo que ven, se afirman en él. La depuración de los privilegios hace que se retome un contacto con lo natural, es decir, con la creación sagrada original, porque la naturaleza es obra de la divinidad. Dicha sacralidad se reafirma en las alabanzas entonadas por los querubines que acompañan la procesión, un recurso adoptado a partir del cristianismo.

En la Ilustración 3, el centro está en el barco, marcado por la representación femenina de “la Libertad”, parada sobre un pedestal, ante la que todos se postran y adoran (representación del *mysterium tremendum et fascinans* ligado al acontecimiento). El Estado en ruinas (representado por el barco) se regenera a partir de la instauración de ese centro. Se

retorna al origen en el cual la libertad, como derecho fundamental, es parte de la naturaleza misma del hombre. La acción revolucionaria instituyente, en esa imagen, es la de buscar la unidad del territorio, por eso, las entonces provincias intentan unirse al gran barco central. La voluntad y la lucha de “la Nación” es la proeza esencial que permite la conquista de la libertad, ese es el origen de la revolución que se mueve en torno a la unidad de “la Patria” como territorio y lugar en común.

La voluntad de “la Nación” toma posesión de los territorios franceses y eso se simboliza en cuanto se erige un monumento, un pedestal, una columna o un obelisco. En la Ilustración 5, por ejemplo, vemos cómo toda la vida social se desarrolla en comunión con algunos dioses de la mitología grecolatina, que conviven con los seres humanos favoreciendo sus actividades. Allí, en pleno sector rural, se erigen estructuras arquitectónicas con forma de templos bastante elaborados, además de un obelisco con las palabras “*La Nation*”, “*La Loi*” y “*Le Roi*” y, más abajo, con la escritura de un decreto de la Asamblea Nacional. El obelisco es una representación del poder (dentro de otra representación) donde se plasman los pilares de la revolución (“la Nación, la Ley y el Rey”) y, como vimos a partir de Chartier, se marca la “presencia” del cambio revolucionario. La vida en armonía que se lleva a cabo, es decir, el “orden social” con las actividades diarias<sup>417</sup>, focalizadas en el comercio en esta imagen, solamente es posible a partir de la energía que emerge de la revolución, la cual está siendo representada en el “centro” marcado por el obelisco<sup>418</sup>. En efecto, debemos recordar que “la Ley”, según lo estipulado en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*, es la expresión de la voluntad general, es decir, de “la Nación”, lo cual significa que el acto fundacional de creación del nuevo orden se establece en ese monumento en particular. Es una forma de representar el centro del mundo a partir del cual todos son libres e iguales ante la ley, de allí que todo a su alrededor pueda suceder con tranquilidad, serenidad y en compañía de dioses que representan algunos aspectos añorados por los ciudadanos (la libertad de comercio avalada por Mercurio o las representaciones de “la

---

<sup>417</sup> Las cuales son “profanas” en apariencia, pero, al entender que el contexto histórico se daba en el marco de una crisis económica profunda, se entiende que algo tan trivial como el comercio solamente puede darse en plenitud gracias al orden fundado por la revolución.

<sup>418</sup> Por supuesto no es el único punto central. En la Ilustración 6, que básicamente muestra la misma escena, no hay obelisco, pero si encontramos los templos y el árbol de la libertad que vienen a cumplir una función similar.

Abundancia”), lo cual también equivale a un retorno a los arquetipos clásicos, vale decir, al origen.

Lo mismo ocurre cuando nos remontamos a las representaciones de “el Rey”, la monarquía y la Asamblea Nacional. En las Ilustraciones 37 y 38, en donde encontramos bustos de “el Rey” rodeados de naturaleza, podemos ver cómo también marcan el centro del mundo, el regreso a la Edad de Oro que debe ocurrir bajo su reinado. El “padre” del pueblo, al cumplir su rol de mantener y salvaguardar el orden social mediante “la Ley”, representa la ejecución de la voluntad nacional, lo que equivale al acto fundacional. En la Ilustración 38 se establece que alrededor del busto crecen flores, por lo que su vínculo con la naturaleza da cuenta de ese retorno a la armonía natural del principio de los tiempos (que produce abundancia). Cabe recordar el haz de luz, proveniente del sol, que lo ilumina, un aspecto de la naturaleza que, como veremos más adelante, se relaciona con lo sobrenatural.

En la Ilustración 39, el obelisco con el retrato de “el Rey” en medio se impone en la imagen. Podemos ver cómo a su alrededor ocurren los actos revolucionarios: “la Francia” elabora leyes sentada sobre un león (la fuerza de la voluntad nacional), los querubines queman los viejos decretos, otro de ellos lucha contra una hidra y atrás se divisa la Bastilla siendo conquistada (la purga). También ocurre en la Ilustración 52, en donde los *fascas* (unidad y fuerza), en los que se afirma el retrato de Mirabeau, actúan como un centro, iluminado desde lo alto, en donde, a su alrededor, se evidencia actividad revolucionaria llevada a cabo por dioses y héroes mitológicos: Minerva lanza sus rayos sobre la Bastilla y también ayuda a Hércules a luchar contra la hidra del despotismo. Las ideas del entonces fallecido diputado Mirabeau (un representante de la voluntad nacional en el poder legislativo) representan la fundación del nuevo mundo que se refleja en el accionar revolucionario que ocurre en torno al monumento. El orden revolucionario emerge desde ese punto central<sup>419</sup>, el espacio se consagra al representarse la “cosmogonía”<sup>420</sup>.

---

<sup>419</sup> Para complementar este punto, en la Ilustración 54 se confirma, en su descripción, que, al observarse el obelisco con las cenizas y el retrato de Mirabeau, se recobrarán las energías de la revolución para proseguir con su obra.

<sup>420</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, pp. 28-29. Por supuesto, reiterando, aunque no se trate de una “cosmogonía” en un estricto sentido (que implica la creación del universo), empleamos el vocabulario para referirnos a la creación del nuevo cosmos político y social que se funda a partir de la Revolución Francesa, es decir, sigue siendo un mito de origen.



En la Ilustración 55, son los nombres de varios diputados los que aparecen grabados en el obelisco y se acentúa su carácter de “inmortales” (simbolizado por la corona de estrellas). Esos representantes de “la Nación” pueden estar en el centro ya que justamente, al igual que “el Rey” y “la Ley”, simbolizan la voluntad nacional. Aquello tiene una relación con lo sobrenatural. Eliade menciona que la función cosmológica del poste ritual implica, a la vez, un rol soteriológico, ya que, a través de esa estructura, es posible estar en sintonía con la divinidad y, por ende, salvarse del caos: “la existencia humana sólo es posible gracias a esa comunicación permanente con el cielo. [...] No se puede vivir sin una ‘abertura’ hacia lo trascendente; con otras palabras: no se puede vivir en el ‘caos’”<sup>421</sup>. Los monumentos siempre llegan hasta lo alto del cielo, como en el caso de la Ilustración 55, se hace evidente que el triángulo que ilumina la escena es una alusión al Ser Supremo, es decir, a la divinidad. En los grabados, la Asamblea Nacional, al ser los legisladores encargados de la regeneración de Francia y, por ende, del regreso a lo natural y a las virtudes del mundo antiguo, puede ser entendida como un puente con lo sobrenatural al encarnar, con sus actos, la voluntad de “la Nación” que obra según la Providencia<sup>422</sup>. De allí que, al igual que Mirabeau en la Ilustración 51, puedan trascender y quedar en la inmortalidad de la historia que siempre los recordará por la gesta que realizaron.

Pero la comunicación con lo alto se puede apreciar de una mejor manera al examinar como “la Francia”, en su rol de madre, vincula a sus hijos con la divinidad. Recordemos la Ilustración 15, en ella, “la Francia” se sitúa junto a una gran columna de orden clásica que se extiende desde la plataforma en la que está ubicada hasta lo alto del cielo. Dijimos que “la Francia”, como personificación alegórica, actuaba como una mediadora entre el pueblo y su rey, era el punto de encuentro en común de toda “la Nación” que, en este caso, está representada en la unidad de los tres estamentos cuyos rostros reflejan fascinación por lo que presencian. A partir de la columna y del altar de la patria se establece una comunicación con la luz de la divinidad que se encuentra en el cielo y que ilumina al retrato de Luis XVI (y de Necker) que, por lo ocurrido bajo su mandato, consigue la “inmortalidad”. El derecho divino del monarca, desplazado por la revolución, todavía deja huella en la sacralidad de Luis que es estipulada (como vimos en nuestro primer capítulo) explícitamente en la Constitución de

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>422</sup> Profundizaremos en este tema más adelante.

1791. “La Nación” y sus derechos también alcanzan dicha sacralidad y eso se simboliza al lograr la comunicación con lo alto. El mapa de Francia, que se encuentra sobre el orbe en el altar, transmite la idea de un territorio consagrado desde el centro y desde arriba<sup>423</sup>, estando bajo el dominio del Estado en su forma monárquica. La unidad en torno a “la Patria” (a partir del Estado), que es el origen de “la Nación”, se transforma en el puente que une lo terrenal con lo divino. De esta manera, se entiende que la “inmortalidad” y la “trascendencia” la alcancen quienes dan su vida por “la Patria”, quedando en la historia los que están llenos del espíritu del “patriotismo” revolucionario.

París, que es el centro mismo de la revolución, se sitúa como una “ciudad santa”. Entendemos esto gracias al uso del vocabulario religioso para acentuar lo político. De esta forma, París pasa a ser “la auténtica Roma” y “el Vaticano de la Razón”<sup>424</sup>. Al ser el centro en donde se concentra el poder político, es el lugar propicio para la instauración de “templos” y “altares”, otro préstamo del léxico de las religiones.

Hemos visto “templos” en las Ilustraciones 5, 6, 13, 17, 38, 42, 43 y 45; en donde, por lo general, la estructura descrita es similar. Algunos tienen nombre, como en el caso de la Ilustración 13, que es el “Templo de la Justicia” hacia donde se dirige “la Nación” representada por los tres estamentos. También está el caso de las Ilustraciones 42 y 43, en donde “el Rey” es empujado por sus súbditos (ahora ciudadanos) hacia el “Templo de la Felicidad” (allí reposa una personificación de “la Abundancia”). Justamente, Eliade menciona que “las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el Centro del mundo” y que “los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, *el ‘vínculo’ por excelencia entre la Tierra y el cielo*”<sup>425</sup>. El situarse en las alturas ayuda a la apertura de la comunicación y a expresar la hierofanía, por lo que no es de extrañar que en

---

<sup>423</sup> Ocurre lo mismo en la Ilustración 16, en donde “la Francia” escribe sobre un obelisco un anticipo de la Constitución basándose en los decretos del 4 de agosto. El punto central instituyente también viene a significar la fundación de un nuevo orden que, al igual que el ejemplo de la Ilustración 5, está sustentado en “la Ley”. Esa expresión de la voluntad general se sitúa en el centro y se extiende hasta el cielo. Una escena similar se repite en la Ilustración 28, la cual hace un mayor acento en los espectadores que quedan deslumbrados por la fuerte luz que cae sobre el obelisco de los Derechos del Hombre, así se expresa el *mysterium tremendum et fascinans* que inspiran los acontecimientos de la Revolución Francesa.

<sup>424</sup> Mona OZOUF: *La fiesta...*, pp. 390-391.

<sup>425</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, p. 34.

las Ilustraciones 17 y 38 veamos un templo sobre las nubes y otro sobre una montaña respectivamente.

Los altares también establecen dicha comunicación con lo sobrenatural y lo divino. Un buen ejemplo lo encontramos en la Ilustración 18, en donde, como ya hemos descrito, aparece Dios para castigar a los conspiradores y proteger la esperanza en la revolución. Con el rayo ataca a los enemigos y con la luz ilumina el altar de la patria con el texto sagrado de la Constitución (una imitación del cristianismo). El altar actúa como el centro en donde se encuentra “la Ley”, es decir, la voluntad general de “la Nación”, razón por la que está en frente de la Asamblea Nacional (poder legislativo del Estado). La imagen, que data de 1790, sitúa con esto el centro del mundo en París (puesto que en ese año la Asamblea Constituyente ya estaba instalada en la capital), allí el espacio se torna heterogéneo al producirse la comunicación con la divinidad (plegaria exclamada, en este grabado, por “la Francia”). No obstante, esto no limita su alcance, ya que siempre “se trata de un cosmos perfecto, cualquiera sea su extensión. Un país entero (por ejemplo, Palestina), una ciudad (Jerusalén), un santuario (el templo de Jerusalén) representan indiferentemente una *imago mundi*”. Eliade, con esta ejemplificación, cita a Flavio Josefo, señalando que “tanto la *imago mundi* como el ‘centro’ se repiten en el interior del mundo habitado. Palestina, Jerusalén y el Templo de Jerusalén representan cada uno de ellos de por sí, y simultáneamente, la imagen del universo y el Centro del mundo”<sup>426</sup>.

“La Patria” entera es el centro por excelencia, su centralidad en la ciudad no impide que represente a todo el territorio sobre el cual “la Nación” es soberana. Sobre su altar se establece el vínculo con lo divino y con la forma de trascendencia en la que se apoya la revolución: la inmortalidad del recuerdo heroico (y patriótico) que queda registrado en la historia nacional (aspecto en el que profundizaremos más adelante). El retrato de Voltaire, puesto sobre el altar en la Ilustración 19, está siendo iluminado desde las alturas, situación que se repite con la plataforma y el trono de la Ilustración 32 que ocurre frente a la Asamblea Nacional (aunque allí ilumina a una representación femenina), aquello mientras la depuración continúa, lo que se demuestra quemando los símbolos de los privilegios y del despotismo.

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 36.

La destrucción de los símbolos del Antiguo Régimen adquiere un sentido de purificación, necesario para retornar al origen. Pero, por más que se les aniquile en las imágenes con imaginarios instituyentes (como las de 1789), su presencia sigue manifestándose, peligrosamente, en los grabados que nos presentan imaginarios políticos instituidos (como los de 1791). El cosmos político y social regenerado no está exento de peligros, siempre las fuerzas del caos están al acecho. Como ya logramos apreciar en el capítulo anterior, los enemigos de la revolución aparecen constantemente en los grabados, jugando un rol fundamental en la elaboración de los mitos.

### **3.3.2 El cosmos político en peligro. Defenderse de las amenazas de los enemigos como un acto de creación**

“Si es verdad que ‘nuestro mundo’ es un cosmos, todo ataque exterior amenaza con transformarlo en ‘caos’. Y puesto que ‘nuestro mundo’ se ha fundado a imitación de la obra ejemplar de los dioses, la cosmogonía, los adversarios que lo atacan se asimilan a los enemigos de los dioses, a los demonios y sobre todo al archidemonio, al dragón primordial vencido por los dioses al comienzo de los tiempos”<sup>427</sup>. El “caos”, en la Revolución Francesa, era la crisis del Antiguo Régimen y todo lo que ese sistema implicaba: el “feudalismo”, los privilegios, el despotismo, etc. Gracias a la revolución y al patriotismo, según se expresa en las Ilustraciones 22 y 23, “la Francia” fue salvada de caer en el abismo del caos, siendo socorrida por el pueblo y la Guardia Nacional. Desde entonces que se establece el imaginario político de asumir la defensa de “la Nación” y de “la Patria”.

El cosmos fundado a partir de la voluntad nacional tenía sus “guardianes” (la Guardia Nacional), cuyo héroe era Lafayette. La Revolución Francesa creaba así sus propios arquetipos de patriotas ejemplares que se dedicaban a salvaguardar el orden social (aunque la máxima responsabilidad en ese asunto siempre le correspondió al rey). En las Ilustraciones 25 y 26 hemos apreciado el importante rol de Lafayette como la figura del momento. Sobre todo, en la Ilustración 26, se observa la manera en que lucha, junto a la personificación de “la Nación francesa”, en contra de los enemigos de la revolución. Recordemos la descripción

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 40.

del grabado: “La Nación Francesa ayudada por el Sr. de la Fayette vence el Despotismo y los Abusos del Régimen Feudal que estaban hundiendo al Pueblo”. Aparentemente, “el Pueblo” es ese personaje con forma humana que se encuentra encadenado y deformado por las serpientes que lo mantienen apresado. La gorgona, con sus cabellos de serpiente, también está siendo aplastada.

El imaginario político de la revolución, como logramos profundizar en la descripción de los enemigos de “la Nación” y “la Patria”, sitúa en sus representaciones del poder al “caos” del Antiguo Régimen como seres amorfos y con aspecto de reptil. Lo cual, no equivale a una simple imitación general de la Antigüedad clásica (como en el caso de la gorgona), sino que se inspiran en los aspectos religiosos de aquel mundo, puesto que era muy común para esas civilizaciones el emplear la alegoría del “dragón” o la “serpiente” para simbolizar todo lo opuesto al orden (aunque no se limitaban a eso). Pero no solamente allí, también el cristianismo mantiene el mismo imaginario, de igual manera que múltiples culturas ancestrales. La noción es casi “universal” y la Revolución Francesa heredó dichos aspectos. Eliade hace hincapié en esos arquetipos, ya que, en diferentes religiones, “el dragón es la figura ejemplar del monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las aguas cósmicas, de las tinieblas, de la noche y de la muerte; en una palabra: de lo amorfo y de lo virtual, de todo lo que no ha tenido aún una ‘forma’. El dragón ha tenido que ser vencido y despedazado por el dios para que el cosmos pudiera crearse”<sup>428</sup>.

La muerte de la serpiente simboliza la creación del mundo nuevo. La idea de “regeneración” se funda a partir de la depuración del “régimen feudal” con todo lo que ello implicaba para el pueblo, incluyendo la crisis económica (el “caos”). Su representación como un reptil y su aniquilación constituía una alegoría de todo aquello que les era despreciable a los patriotas. La purificación sólo podía nacer de la muerte simbólica de aquel monstruo deforme.

De allí entendemos la razón por la que la hidra (que en esencia es un reptil de múltiples cabezas), tomada de la mitología grecorromana, es atacada por Hércules (recordemos que éste representaba la fuerza del pueblo) en la Ilustración 52, pisoteada por “el Rey” en la Ilustración 47, despedazada por los ciudadanos en la Ilustración 57 (la cual

---

<sup>428</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

representaba a los altos impuestos) y decapitada por un patriota en la Ilustración 58 (allí aludía al despotismo).

Los demonios cumplen la misma función, como lo vimos en la Ilustración 59, en donde la Guardia Nacional se encargaba de apresar a ese extraño ser. Cabe recordar la enorme influencia de la concepción judeocristiana en esta lucha, pues, como ya habíamos examinado, los mitos plasmados en los grabados narran un combate entre el bien y el mal. El demonio de la “aristocracia” cae frente a la Guardia Nacional ante la mirada del Ojo de la Providencia que ilumina y vela (desde el cielo) por la preservación de la capital, vale decir, de la “ciudad santa”. Este imaginario es heredado de una noción europea, pues, en “el occidente medieval, los muros de las ciudades se consagraban ritualmente como una defensa contra el demonio, la enfermedad y la muerte”. Aunque la idea de los “muros” no aparece, al menos en nuestra muestra, la defensa queda en manos de los “guardianes” del orden, el brazo armado de la revolución que es la Guardia Nacional, además del pueblo común que protagoniza las Jornadas Revolucionarias. La Guardia, que con el tiempo se fue transformando prácticamente en un segundo ejército, funciona mejor que la idea de un “muro” ya que, más allá de que el contexto histórico ha cambiado (finales de la Edad Moderna), es el accionar humano el que se resalta como aspecto sagrado, mucho más que los simples objetos. Por eso los monumentos que representan el centro del mundo, según lo han demostrado los grabados, adquieren un sentido de sacralidad (rompiendo con la homogeneidad del espacio) sólo en la medida que representan la voluntad de “la Nación” que, en estricto rigor, a pesar de su abstracción (¿o gracias a esa característica?), corresponden a acciones que pueden ser llevadas a cabo por los ciudadanos, desde el más humilde, pasando por la Guardia Nacional, hasta llegar a los diputados de la Asamblea Nacional e incluso hasta el mismo rey.

Los “aristócratas” (que es más una categoría política que social), al igual que los curas refractarios, tuvieron su representación amorfa como enemigos de la revolución. La deformidad de sus rostros se puede apreciar con claridad en las Ilustraciones 60 y 61, donde están a punto de ser asesinados (una acción que representa la voluntad de “la Nación”) por figuras angelicales patriotas, es decir, arquetipos del mundo cristiano que están siendo resignificados a partir del contexto revolucionario. La muerte de estos seres es el punto de partida de la misma revolución. Así comprendemos el sentido de la depuración, de la

limpieza que posibilitaría el retorno a los orígenes, ya que eran ellos, los ahora enemigos, quienes alejaron a “la Nación” de la pureza original.

No obstante, hay que recordar que, el símbolo por excelencia de la destrucción del Antiguo Régimen resultó ser una especie de “coloso”: la Bastilla<sup>429</sup>. La fortaleza no necesitaba más representación que el diseño de su propia estructura, aquí la lucha en contra del “caos” del Antiguo Régimen recurre a la destrucción más concreta, aterrizando todas las alegorías de los reptiles, de los demonios y de lo amorfo al acontecimiento fundacional más elemental (lo cual se aprecia de mejor manera en las Ilustraciones 3, 58 y 62), el punto que marca el centro del mundo en la capital a partir del 14 de julio de 1789.

Por supuesto, la experiencia de cómo se vive la sacralización del espacio a partir del centro, que permite la comunicación con lo divino, varía según cada religión, aunque conservan varios aspectos en común, siendo éstos resaltados por Eliade. En la Revolución Francesa, la fundación del nuevo cosmos político y social coincide con la muerte de la serpiente del Antiguo Régimen, siendo esta hazaña necesaria para eliminar todo lo que alejaba a “la Nación” del añorado origen. La voluntad nacional de situarse en ese origen solamente era posible mediante el uso de la violencia, de allí que dicha voluntad fuese representada por un monumento y que toda la energía revolucionaria emanara desde ese centro, el cual, también debía ser protegido.

Ese espacio tiene una relación de comunicación con la divinidad y eso se evidencia en la naturaleza como “creación” primordial que sirve de ejemplo a la “creación” revolucionaria. “La idea mítica del ‘origen’ está imbricada en el misterio de la ‘creación’. Una cosa tiene un ‘origen’ porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. En suma, el *origen* de una cosa da cuenta de la *creación* de esta cosa”<sup>430</sup>. Los acontecimientos de 1789 son los actos de creación que despiertan el miedo y el asombro en las personas (ese es el rol de los espectadores en los grabados), el misterio tremendo y fascinante surge a partir de las acciones

---

<sup>429</sup> Se alude a esta prisión en las Ilustraciones 3, 19, 24, 25, 31, 37, 39, 52, 58 y 62. Para profundizar en el análisis de este símbolo en las imágenes se recomienda la obra de Rolf REICHARDT y Hans-Jiirgen LIISEBRINK: *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Duke University Press, Durham and London, 1997.

<sup>430</sup> Mircea ELIADE: *Mito y...*, pp. 43-44.

humanas, pero, como dijimos, hablamos de una sociedad que sigue siendo profundamente religiosa, por lo que, las proezas de los revolucionarios, su energía, iba en concordancia con un poder superior. Por eso, el ensalzamiento de la naturaleza muestra el retorno al contacto con la auténtica creación divina, en donde el relato mítico de la revolución la emplea como una alegoría de la legitimidad del poder creador que está detrás de sus obras. La luz de la Providencia, situada en el cielo, se enfrenta a las tinieblas representadas por las nubes que se disipan, la lucha del bien contra el mal continúa, revelado su carácter sobrenatural.

### 3.3.3 La naturaleza y los auspicios del Ser supremo

Hablar de naturaleza y Revolución Francesa no es algo extraño, pues, al tratarse del “Siglo de las Luces”, la filosofía ilustrada tuvo bastante que decir al respecto. Al menos, dentro de las altas esferas de la política, la influencia del derecho natural fue considerable, por lo que, en términos netamente jurídicos y políticos, ya existía una relación. No obstante, detrás de aquellos aspectos, se esconde la noción con un fin teleológico:

el derecho natural parece tener como telón de fondo metafísico la visión teleológica de la naturaleza, tal cual ésta se había formado en el transcurso del siglo XVIII. Pertenecer como hombre a dicha naturaleza es la conciencia de estar en armonía con un todo, pleno sentido y hermosura con ella; es la felicidad de encontrar siempre, en cada quien, el sentido que tiene el todo. [...] Es la vida en la naturaleza, con la naturaleza, concebida como normal y buena en sí, con exclusión de todas las demás. [...] Volvemos a encontrar aquí, en su unidad, la imagen del mundo tal como se la hacían los hombres de la Revolución. Toda cosa se incorpora, por naturaleza, en un todo lleno de sentido y conducido hacia una meta definida, de lo cual dan testimonio todas sus partes<sup>431</sup>.

La observación científica de la naturaleza que rodeaba a los seres humanos, en una concepción general de la filosofía del siglo XVIII, incorporó a la misma humanidad dentro de la naturaleza. Ya no era una cosa externa limitada a las fórmulas matemáticas, se había desarrollado una relación más íntima con ella. La naturaleza le da un sentido a la existencia

---

<sup>431</sup> Bernard GROETHUYSEN: *Filosofía de...*, pp. 197-198.



humana; estando ya dada, la finalidad y el destino de la humanidad están implicadas en la naturaleza. Pero la vida del hombre (habría que examinar lo que se dice de la mujer) durante el Antiguo Régimen, se habría separado de aquella: “La legalidad de la naturaleza que abarca al hombre y las disposiciones con las que lo dotó, se sustituyeron por una legalidad ajena al hombre. Se requiere reintegrar al hombre dentro del conjunto teleológico de la naturaleza”<sup>432</sup>.

Existe una teleología inmanente cuyos orígenes pueden ser atribuidos a una potencia de carácter trascendente, es decir, a Dios. El deísmo, que ya hemos examinado, en parte, se sustenta en esta base. De esta forma, se entiende la teleología fundamental de la Revolución Francesa que “concibe al hombre como un todo cuya estructura lo orienta hacia una dirección determinada y que, colocado en un universo que persigue un complejo de fines superiores a los suyos, deja a este universo actuar en él y se acomoda de alguna manera, aunque desempeñando el papel que la naturaleza le asignó”<sup>433</sup>. El derecho, en este sentido, tiene la labor de establecer las leyes que le permitan al hombre actuar en relación con su propia naturaleza, es decir, que le permitan ser libre. La idea del retorno a lo natural de la revolución tiene así un fundamento en la filosofía ilustrada, a partir de ese reencuentro con la naturaleza se podría lograr un fin trascendente. La lucha por superar la situación (la del Antiguo Régimen) que mantiene al ser humano en un estado “contranatural”, tal parece que también forma parte de la misma naturaleza<sup>434</sup>.

Por supuesto, no nos agotaremos en un examen filosófico (y teológico) tan complejo. La generalización de estas percepciones ilustradas, como ya lo mencionamos, no aplica de la misma manera a toda la sociedad francesa, estaba limitada a un pequeño grupo de la élite política. Algo de aquello se filtró, mediante los grabados y otros medios, hacia un pueblo que era predominantemente cristiano católico. Aunque, no por eso la naturaleza deja de tener una significación mucho más profunda, en donde se mezclan ambos mundos.

Más allá de la filosofía y de la concepción deísta, a partir de Eliade, podemos ver cómo, para el ser humano religioso, la naturaleza siempre tiene un valor sagrado, “puesto que el cosmos es una creación divina: salido de la mano de Dios”. El mundo, con su estructura,

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>433</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 206.

“no es un caos, sino un cosmos; por tanto, se impone como una creación, como una obra de los dioses. Esta obra divina conserva siempre cierta transparencia; desvela espontáneamente los múltiples aspectos de lo sagrado”<sup>435</sup>. Cada parte de la naturaleza nos enseña algo de aquello, un simbolismo casi universal con características en común a casi todas las religiones, es decir, “cómo la sacralidad se revela a través de las propias estructuras del mundo. No hay que olvidar que, para el hombre religioso, lo ‘sobrenatural’ está indisolublemente ligado a lo ‘natural’, que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende”<sup>436</sup>.

Cuando observamos y describimos las imágenes, logramos percatarnos de que, en el diseño del espacio, la naturaleza se impone fundamentalmente en el cielo, haciendo énfasis en el contraste entre la luz, que viene de arriba, y las nubes que se van disipando. Este simbolismo, en términos políticos y sociales, representa a los tiempos mejores que se avecinan en la medida que la revolución va avanzando hacia la luz (y no al revés). Por supuesto, las nubes y las tinieblas siempre están amenazando con volver a tapar el brillo de las alturas, una situación que se resalta, por ejemplo, en la Ilustración 48 (en esta imagen se hace referencia a los vicios que amenazaban a “el Rey”). Los relatos de todas las imágenes, en general, nos hablan de una batalla entre el bien (que es la luz que cae sobre la revolución y su obra) y el mal (todo lo amorfo, lo reptil y lo oscuro que simboliza al caos y que amenaza al cosmos creado a partir de la revolución) escenificada en estos aspectos de la naturaleza (además de otros).

Pero, fuera del ámbito de la política, el amplio cielo que se extiende sobre la tierra “transmite un sentimiento de trascendencia, de un arco tendido muy por encima de nosotros, de algo infinito, soberano y eterno, lleno de autoridad y de realidad”<sup>437</sup>. Para Eliade, en lo relativo al cielo, la “trascendencia se revela por la simple toma de conciencia de la altura infinita. [...] Lo ‘altísimo’ es una dimensión inaccesible al hombre como tal; pertenece por derecho a las fuerzas y a los seres sobrehumanos”<sup>438</sup>. Pero, a pesar de la aparente inaccesibilidad, los grabados nos muestran que sí se puede lograr una comunicación con lo alto a través de las columnas, los obeliscos y los altares, siendo aquello algo netamente

---

<sup>435</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, p. 87.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 88. Eliade menciona que esto no debe confundirse con la “religión natural” o el “naturalismo” decimonónico.

<sup>437</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 344.

<sup>438</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, p. 88.

simbólico, puesto que la imitación de lo “sobrenatural”, que escapa a nuestra imaginación, a nuestra propia humanidad (que es limitada), se aprende de su obra esencial, es decir, de lo “natural”. La comunicación con lo trascendente se realiza mediante la naturaleza, es ella la que representa el cosmos divino original al cual se pretende regresar.

Eliade señala ejemplos de diferentes dioses de las culturas arcaicas más sencillas (concepto que emplea para distinguir las de las “grandes civilizaciones”) que dominan el cielo o que simbolizan exclusivamente ese aspecto de la naturaleza, pero ¿qué pasa con el Dios judeocristiano? “El Dios celeste no se identifica con el cielo pues es el propio Dios quien, como creador de todo el cosmos, ha creado también el cielo [...]. El Dios celeste es una persona y no una epifanía urania. Pero habita el cielo y se manifiesta a través de los fenómenos meteorológicos”<sup>439</sup>. Con respecto a los Seres Supremos de estructura celeste, Eliade menciona una característica bastante particular, resulta que, luego de haber realizado su obra creadora, los cultos realizados hacia ellos tienden a desaparecer con el tiempo, siendo reemplazados por los cultos a dioses menores que se encargan de aspectos específicos de la naturaleza (como por ejemplo la lluvia). Siendo las excepciones, los pueblos pastores y las religiones monoteístas<sup>440</sup>.

El cristianismo sería una de esas excepciones. No obstante, en los grabados, podemos apreciar cómo dioses menores (los grecorromanos), a los que el cristianismo denominaría como “paganos”, hacen acto de presencia y ayudan a la humanidad en labores específicas. Eso no significó que los revolucionarios instaurasen cultos en honor a Mercurio, Baco o a Minerva, al contrario, estos dioses vendrían a favorecer los actos más “pequeños” y “cotidianos” de la humanidad, posiblemente porque, en estos casos, la concepción deísta de un Dios creador pero que no interviene directamente triunfa por sobre la concepción judeocristiana, por lo que los dioses menores del pasado clásico (con todo lo que ya dijimos que eso significa) vienen a enseñar tareas que el Dios “lejano” no realiza, pero que finalmente serán llevadas a cabo por las personas. Las Ilustraciones 5 y 6 son un buen ejemplo de eso.

En el cristianismo, a pesar de adorar a un Dios “lejano” (en el sentido planteado por Eliade), éste se hace accesible mediante el misterio de la muerte y resurrección de Cristo (es

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 91.

decir, una hierofanía), con todos los ritos y creencias que de allí emergieron. Pero, en un contexto donde los ritos católicos estaban en crisis y en donde el anticlericalismo predominaba entre los diversos actores de París (sobre todo en la Asamblea Nacional y luego en el pueblo con la difusión de los principios revolucionarios y del patriotismo), el simbolismo del cielo basta por sí mismo para marcar la presencia de una faceta de la divinidad (que en este caso es la “Providencia divina”) sobre los acontecimientos históricos del momento, sin que exista la necesidad de elaborar su figura (con claras excepciones):

Lo que está ‘en lo alto’, lo ‘elevado’, continúa revelando lo *trascendente* en cualquier contexto religioso. Alejado del culto y enclavado en las mitologías, el cielo se mantiene presente en la vida religiosa por el artificio del simbolismo. [...] El simbolismo del ‘Centro del mundo’, cuya enorme difusión hemos visto, ilustra así mismo la importancia del simbolismo celeste: es en un ‘centro’ donde se efectúa la comunicación con el cielo, y ésta constituye la imagen ejemplar de la trascendencia<sup>441</sup>.

Con la luz es suficiente para hacer presente a aquel Dios lejano, pues ella es el símbolo del acercamiento con lo divino, con lo que es bueno, con lo que mora en el cielo que es el creador de la naturaleza, por eso siempre las escenas están iluminadas. En la Ilustración 1, la procesión que lleva la muerte de los abusos camina hacia la luz, entre más lejos están del edificio en ruinas más se alejan de la oscuridad.

En las Ilustraciones 5 y 6 es el dios Apolo (como encarnación ayudadora de la “Providencia divina”) quien representa la luz del sol que mueve a las nubes, una deidad menor que, de forma excepcional, cumple con este rol, aunque en estas dos imágenes se aprecia mejor la intervención de seres divinos encargados de aspectos específicos.

En la Ilustración 10 el brillo cae sobre “la Libertad” que, desde el cielo, une a los tres estamentos; la Ilustración 12 marca la luminosidad del cielo con los orbes de la monarquía y las estrellas de la inmortalidad, las cuales alumbran al campesino del que emergen los frutos

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 96. Eliade aquí también menciona que, incluso en las sociedades desacralizadas, “lo sagrado celeste permanece activo a través del simbolismo”.

de la tierra (lo que sustenta a “la Nación”); la Ilustración 15 marca el contraste entre la luz de las alturas con las tinieblas de abajo, comunicadas por la columna y el altar.

Una excepción la podemos apreciar en la Ilustración 18, en donde la luz proviene del mismo Ser Supremo, el cual está representado con forma humana, algo que no resulta muy común. Aquí, se puede mencionar que, en presencia del mismo Dios judeocristiano (personificado), ya no son necesarias las alusiones a otras deidades menores, pues es él quien responde ante las plegarias de “la Francia”. El haz de luz que proviene de ese Ser Supremo se manifiesta también en la Ilustración 19, aunque sin la intervención personificada de éste (simplemente sale entre las nubes), allí se muestra un rayo de luz que emerge del cielo para iluminar el altar de la patria y, por eso, se puede coronar el retrato de Voltaire con las estrellas de la inmortalidad (la trascendencia). Situaciones similares se ven en las Ilustraciones 31 y 32, donde se iluminan desde lo alto representaciones femeninas.

En la Ilustración 36, allí el brillo es más bien un destello que emerge detrás de “la Libertad” que se presenta ante “el Rey”. En la Ilustración 38, el rayo de luz, que proviene del sol (una esfera circular que, en otras representaciones del periodo jacobino, estaba ligado con el Ser Supremo), se posa sobre el busto del monarca, al igual que en la Ilustración 40. Hacia la luz se dirige también el retrato de Mirabeau en la Ilustración 51.

Así, las personalidades más aclamadas de la revolución cuentan con los auspicios del Ser Supremo, tal y como se le refiere en la ya citada Declaración de Derechos: “la Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios, los siguientes derechos del Hombre y del Ciudadano”. Poco importa que esta fórmula se haya empleado para dejar contentos a los sectores más religiosos (fundamentalmente del clero) en la resolución de la Constituyente, lo cierto es que, en la propagación del mensaje de aquel “catecismo” y nuevo “libro sagrado” (o derechamente representado como las nuevas “Tablas de la Ley” como en la Ilustración 27), vale decir, en la propagación de su imaginario político, incluso cuando éste no era aludido en los grabados directamente, la concepción de que todos los cambios sucedían bajo la presencia y los auspicios del Ser Supremo quedó impregnada fuertemente en los grabados. Tampoco importa si fue una estrategia deliberada para apelar al corazón religioso de las masas o si los grabadores creían firmemente en lo que plasmaban, el mensaje se propagó, con lo cual adquiere un sentido para el público y, quién sabe, podemos

estar en presencia de uno de los factores que incidieron en el breve pero importante desarrollo del Culto al Ser Supremo de Robespierre en 1794.

En la Ilustración 55 el triángulo en el cielo (Ser Supremo) es el origen de toda la luminosidad, así se marca su presencia, aunque ésta deja de ser personificada y atiende más a un préstamo de los símbolos masónicos. Situación parecida a la Ilustración 59, en donde el brillante Ojo de la Providencia parece velar por el mantenimiento del orden en la capital. De allí que la pregunta sigue abierta: ¿acaso el Ser Supremo obra de alguna manera como lo pueden sugerir las Ilustraciones 18 y 59? En la Ilustración 18 sí, pero en la Ilustración 59 se usa el término “Providencia”, un término que resulta un tanto complejo de examinar. Tal parece que la “Providencia”, como ya lo dijimos en el capítulo anterior, es el auténtico actuar del Ser Supremo cuya presencia se marca con la luz, lo que alude lo natural (que es bueno), es la fuerza que hace que “la Nación” se mueva hacia el futuro. La lucha por recuperar el estado natural también forma parte de la naturaleza misma. Aquello se manifiesta en la acción revolucionaria.

Pero no es el cielo la única estructura del cosmos que revela una de las tantas manifestaciones de lo sagrado, la tierra también tiene un simbolismo ligado a esta concepción. En la descripción de nuestros grabados, hemos podido apreciar cómo la tierra, con toda la flora y la fauna de la cual está provista, es un reflejo de la añorada abundancia, una preocupación que revela los efectos profundos de la crisis económica que llevó a la apertura de los Estados Generales. Necker, al ser el ministro de finanzas, estaba estrechamente relacionado con este tema, siendo así como en los grabados, ante la presencia del Ser Supremo en el cielo, se resalta una tierra fecunda, a partir de la cual se puede desarrollar la libertad de comercio (como en las Ilustraciones 3, 5 y 6). Es interesante que no se recurra al agua o a la lluvia para resaltar la fecundidad, algo que era más propio de los pueblos arcaicos agrícolas. Es un imaginario que no prosperó o que, derechamente, nunca se empleó, muy probablemente porque el simbolismo no calzaría con la apertura de los cielos que marcan la presencia del Ser Supremo. Bastaba entonces con cederles esa labor a los dioses menores como Ceres, Baco o Mercurio (este último favoreciendo el comercio), así como también a algunas personificaciones de “la Abundancia” con el respectivo símbolo de las cornucopias.

Pero la tierra marca un arquetipo que bien podríamos ligar con el imaginario político de “la Patria” y con la personificación alegórica de “la Francia”. La relación entre el cielo y la tierra de las sociedades arcaicas nos proporciona la idea del “sagrado matrimonio del padre celestial divino y de la madre tierra [...]”. El cielo fertiliza la tierra con lluvia, y la tierra produce granos y hierba”<sup>442</sup>. ¿La *Terra Mater*<sup>443</sup> de las primeras sociedades agrícolas podría ser un equivalente a la “Madre Patria”? En apariencia, quizás, pero no es el caso. Como ya dijimos, la lluvia no está presente para hacer fecunda la tierra, ya que el Ser Supremo no es el dios del cielo, sino que más bien, es un Dios que habita en el cielo. Las medidas que posibilitan esa situación recaen en un aspecto más racional (aunque ambiguo), vale decir, la gestión del ministro Necker. La abundancia, en los grabados, es solamente una consecuencia directa de la energía que emana del centro, del retorno al origen que es llevado a cabo por la revolución y de la comunicación con lo divino, aunque lo que prima, al final, es la acción humana que obra según su propia naturaleza.

Por otra parte, la idea de la “Madre Patria” tenía un significado político, era sagrada en la medida que expresaba la soberanía de “la Nación” sobre el territorio que a todos les era común. No era sagrada por el hecho de proveer de alimentos a las personas, aquél el rol le correspondía a la gestión del Estado a cargo del “padre” del pueblo que era “el Rey” (y su ministro Necker). En torno a “la Patria” ocurría la unidad de “la Nación”, por ella se luchaba y gracias a eso se podía retornar al origen, representaba la fuente de la vida de la voluntad nacional que se movía por la fuerza de la Providencia.

Pues bien, ya entendemos cual es la relación del espacio y de lo “natural” con lo “sobrenatural” según se plantea en los grabados. En las imágenes se nos muestra que, efectivamente, el espacio en estos relatos no es homogéneo y que revela una manifestación de lo sagrado más allá de las creencias y prácticas obligatorias al relacionarse con un principio trascendente. Pero, también nos dice algo con respecto a un “retorno” al origen. La palabra “retornar” da cuenta de una acción de regresar a un modelo primigenio, lo cual no significa “viajar en el tiempo” en un sentido literal, más bien guarda relación con “hacer presente” ese pasado idealizado, reactualizarlo, “imitar” los modelos ejemplares o arquetipos

---

<sup>442</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 349.

<sup>443</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, pp. 103-109.

que permiten al ser humano religioso situarse en la esfera de lo sagrado. Aquí, lo “mitológico” y lo “histórico” se fusionan, pues, si los acontecimientos de la revolución, al ser la práctica de la voluntad nacional, pueden ser sacralizados, significa que el tiempo fundado a partir de la Revolución Francesa también mantiene dicha característica.

### **3.4 El tiempo sagrado. “Hacer presente” la Revolución Francesa**

Hemos establecido que las “narraciones” presentes en los grabados no corresponden a gestas ocurridas *in illo tempore*, por lo que no responden a “mitos cosmogónicos” como tales, sino que, más bien, a “mitos de origen”. ¿Origen de qué? De la Francia moderna y republicana (ya que, incluso la monarquía constitucional, podía concebirse en la *res publica*); en donde los derechos de las personas son respetados, en donde prima el principio de la elección y la división de los tres poderes del Estado, en donde hay libertad, igualdad y respeto por la propiedad; en fin, el origen del modelo político de las democracias liberales que enorgullecen a occidente, las cuales se irán desarrollando a lo largo del tiempo, sobre todo a partir de este punto en el caso francés. Pero no solamente de aquello, también narran el origen de una identidad en común, de la unidad de quienes comparten dicha identidad y del territorio sobre el que tienen potestad, vale decir, el origen de una Nación y de su voluntad política (en el sentido moderno del término).

Las naciones se suelen jactar (principalmente en los discursos así llamados “oficiales” provenientes desde el Estado) de que poseen un pasado en común, un pasado que, a diferencia de las religiones (con algunas notables excepciones), se puede situar “históricamente”. No obstante, de igual manera se suele “mitificar”, siendo, esto último, una herencia religiosa. En efecto, ese origen “histórico” en común, rememora también a un pasado mucho más lejano e idílico al cual pretenden imitar y sobre el que establecen sus fundamentos. En este sentido, la Revolución Francesa puede situarse como el “origen histórico” de la Francia moderna en la medida que reactualiza las virtudes de un “origen” mucho más remoto<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> Para un análisis de la efeméride de la Revolución Francesa durante la conmemoración de su bicentenario (1989), es recomendable el capítulo de José Manuel VENTURA ROJAS: “Los Bicentenarios en Francia, España y América” en A. BANCALARI, M. ROJAS y M. VALDÉS (eds.): *Concepción y el Bicentenario: miradas a su historia republicana*, Universidad de Concepción, Concepción, pp. 21-37.



La Antigüedad clásica fue establecida como aquel modelo primigenio, pero ¿acaso no es ese también un “origen histórico”? Lo es, por supuesto, incluso para los actores de la época. De no ser así, no hubieran admirado a Cicerón o a Bruto de la manera en que lo hicieron, ¿qué duda cabe de que aquellos eran personajes “históricos”? Pero el asunto no se detiene allí. La idealización de aquel mundo antiguo es comprensible, en parte, porque todavía ignoraban bastante de ese pasado (ya vimos, por ejemplo, que el arte neoclásico tenía modelos muy limitados en vasos, frescos, estatuas y bajorrelieves; teniendo que subordinar la pintura a la escultura) y lo que conocían lo exaltaron exageradamente, entre esos conocimientos se encontraban los relatos míticos. ¿Por qué tanto ensalzamiento? Sostenemos que detrás de esta situación había un fenómeno religioso, lo que Eliade denomina la “nostalgia del paraíso”<sup>445</sup>. Para el ser humano religioso, sobre todo el de las sociedades arcaicas, “los acontecimientos de la vida profana ordinaria, la rutina diaria de trabajo y lucha, son cosas de las que desean escapar desesperadamente. Querrían estar más bien *fuera* de la historia, en el ámbito perfecto de lo sagrado [...], el término que utiliza Eliade para designar este deseo es ‘nostalgia del paraíso’. Es un concepto central para su teoría”<sup>446</sup>.

En un sentido bíblico (cristiano), esta nostalgia se traduce en el Edén y, desde el punto de vista de la mitología clásica, se remonta a la ya tratada Edad de Oro. Estos imaginarios, arraigados profundamente en occidente durante varios siglos, son añorados por el ser humano religioso, puesto que el tiempo al que se remiten pertenece al ámbito de lo sagrado. Hablamos de “épocas” que, en estricto rigor, se encuentran fuera de la historia, es decir, *in illo tempore*. En su obra *El mito del eterno retorno*, Eliade plantea la tesis, a partir de los pueblos arcaicos (que en el fondo constituyen una especie de “tipos ideales”, empleando términos weberianos, en donde se desarrolla plenamente el *homo religiosus*), de que existe “el impulso a abolir la historia –toda la historia– y retornar al punto más allá del tiempo en que comenzó el mundo. El deseo de regresar a los inicios constituye, según él, el anhelo más profundo, el clamor más insistente y sentido en el alma de los pueblos arcaicos”<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup> El hecho de que se haya recurrido al mundo clásico para complementar e incluso reemplazar (en algunos aspectos) al simbolismo cristiano, puede situarse como una consecuencia del proceso de descristianización vivida durante el siglo XVIII.

<sup>446</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 356.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 357.

A partir de dicho deseo se pueden establecer los modelos ejemplares o arquetipos que deben ser imitados para participar del ámbito de lo sagrado. Los grabados nos presentan varios de ellos, desde Minerva hasta los ciudadanos patriotas más humildes del otrora Tercer Estado. La obra de estos personajes consiste en traer al presente la armonía perdida de la Edad de Oro, siendo éste un fundamento más que suficiente para la elaboración del Nuevo Régimen político y de una “regeneración” total de la sociedad que solamente busca retornar a aquella época feliz y, de esta forma, salir de la crisis (o el caos) del Antiguo Régimen.

No obstante, la reactualización de la Edad de Oro y de sus arquetipos viene a realizarse en una religión que, de existir, vendría a ser heredera de la concepción lineal del tiempo judeocristiano. El “eterno retorno” al mito primigenio, que es característico de las sociedades arcaicas que añoran estar “fuera de la historia” para situarse en el tiempo sagrado, sobrevive, en algunos de sus aspectos, dentro de la concepción lineal del tiempo (y de la fe en el progreso), situada a un nivel “histórico”, que hereda la revolución. ¿Cómo se articulan estas concepciones temporales dentro de los mitos que nos revelan los grabados? Es la pregunta que nos queda por responder antes de llegar a una resolución final con respecto a la hipótesis de nuestra investigación.

### **3.4.1 El retorno a los orígenes. La nostalgia por la Edad de Oro**

Eliade, aunque está más preocupado de los pueblos arcaicos, era consciente de que, en el imaginario (aunque no use este concepto) de los europeos durante la Edad Moderna, existía la “nostalgia del paraíso”. Con todo lo que siguió a la Conquista de América (y la expansión europea a otras partes del mundo), se estableció la noción del “buen salvaje”, de la existencia paradisiaca y natural de aquellos seres “primitivos”. “Pero esta ‘invención del salvaje’ de acuerdo con la sensibilidad y la ideología de los siglos XVI-XVIII, no era más que la revalorización, radicalmente secularizada, de un mito mucho más antiguo: el mito del paraíso terrenal y de sus habitantes en los tiempos fabulosos que precedieron a la historia”<sup>448</sup>. El así llamado “buen salvaje” es comparable con “los modelos de la Antigüedad clásica e incluso con personajes bíblicos, era un viejo conocido”. Tan viejo como la idea de la Edad

---

<sup>448</sup> Mircea ELIADE: *Mitos, sueños...*, p. 38.

de Oro de la mitología griega, una concepción idealizada a la cual se volvió durante los albores de la modernidad: “El mito del buen salvaje no hizo más que sustituir y prolongar el mito de la edad de oro, es decir, de la *perfección del comienzo de las cosas*. Si creyésemos a los idealistas y utopistas del Renacimiento, esta edad de oro se habría perdido por culpa de la ‘civilización’”<sup>449</sup>.

En efecto, los “puntos intermedios” entre la Antigüedad clásica y la misma Revolución Francesa habrían sido los responsables de la “corrupción” de la humanidad, situación desastrosa que habría desembocado en la crisis del Antiguo Régimen. Pero, durante la Revolución Francesa, no encontramos, al menos no en los grabados que estamos analizando, alusiones al mito del “buen salvaje”, se trata pues, derechamente del mito de la Edad de Oro del mundo clásico. La comparación con el “buen salvaje” solamente sirve para ilustrar hasta qué punto existía, en algunos círculos de la sociedad europea del siglo XVIII, la “nostalgia del paraíso”.

¿Cómo podemos ver en los grabados la nostalgia por la Edad de Oro? En primer lugar y siendo lo más evidente, nos podemos percatar de las alusiones a los dioses de la mitología grecorromana que conviven con los seres humanos. De añorar un pasado netamente “histórico”, los revolucionarios habrían plasmado en sus imágenes de divulgación a los grandes personajes políticos de Grecia y Roma. De ellos, al menos en nuestra muestra, casi no hay rastro. Debe haber varios factores que incidieron en la ausencia de estos personajes como protagonistas, aunque no es de nuestro interés el profundizar en ello. El lugar de su simbolismo, simplemente, los remite al panteón de los nombres “inmortales” hacia donde van a parar los patriotas ejemplares, ese es el caso de Mirabeau siendo elevado junto a Cicerón y Platón (además de otros nombres importantes) en la Ilustración 51.

Más que los personajes “históricos” de la Antigüedad clásica, son los “mitológicos” quienes toman parte en las acciones revolucionarias. Las Ilustraciones 5 y 6 nos muestran a dioses compartiendo con la comunidad nacional, lo mismo con las Ilustraciones 11 y 12 que sitúan a Minerva junto a un campesino, diosa que también protagoniza las Ilustraciones 27, 28 y 29. Mercurio destaca en las Ilustraciones 5, 6, 13, 20 y 21; en estas dos últimas estableciendo un vínculo con “la Francia” y otras personificaciones alegóricas de diferentes

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 40.

naciones. Los modelos de “la Libertad” también se inspiran en formas clásicas mitológicas, como en las Ilustraciones 3, 31, 34, 35 y 36. Lo mismo ocurre con “la Justicia” en las Ilustraciones 30, 45 y 46.

Así pues, para reactualizar el pasado de la Antigüedad clásica, se recurre más a lo “mitológico” que a lo “histórico”, en donde los dioses y las personificaciones alegóricas representan virtudes que no se encontraban durante la época del Antiguo Régimen y que eran añoradas por los revolucionarios<sup>450</sup>. El pasado grecorromano idealizado no es otra cosa que una nostalgia por la Edad de Oro, a la cual se hace referencia explícitamente en las Ilustraciones 37 y 49; en la primera el énfasis está en la esperanza de la restauración de dicha Edad bajo el reinado de Luis XVI, mientras que la segunda añora la abundancia que será “mejor” que la de la Edad de Oro estando Necker en el ministerio.

Por supuesto, una de las características de la Edad de Oro es el predominio de la unidad y la felicidad de la humanidad, algo que los grabados aplican a “la Nación” viviendo bajo el nuevo orden. La Ilustración 4 es la que mejor refleja esa situación, al tratarse de una celebración y de un baile en donde conviven los diferentes grupos sociales con la naturaleza. Se puede ver una paloma con una rama de olivo como símbolo de la paz y al mismo Necker, vestido con un atuendo que recuerda a los antiguos griegos y romanos, tocando un instrumento musical para marcar el compás del baile que protagoniza la escena. La música es armonía, al igual que la naturaleza, la cual está conectada con este representante del poder ejecutivo del Estado. El reinado de Luis XVI (aludido en el cartel con la frase “Viva el Rey”), establece el marco temporal en el que se “hace presente” la Edad de Oro.

La representación de los tres estamentos reunidos, tal y como se ve en la Ilustración 10, por ejemplo, es lo que permite el desarrollo de la felicidad. El rumbo que toma la revolución conduciría, según se creía, hacia esa meta. Así se establece en la Ilustración 42,

---

<sup>450</sup> Por supuesto, conviene recordar que, en la concepción grecorromana Antigua, la Edad de Oro tenía un sentido en sí, pero era diferente en la concepción temporal respecto a la que se le da desde el Renacimiento. En la concepción griega, las edades del hombre expresaban una visión de mundo de caída, con una sucesión de edades que van desde la Edad de Oro, pasando por la Edad de Plata, la Edad de Bronce y la Edad de los Héroes, hasta llegar a la de Hierro en la que vivían sus contemporáneos. Nuri ABRAMOWICZ: *Mitología...*, pp. 280-281. Aunque, todavía en el Renacimiento y el Barroco, la Edad de Oro era asociada con el pasado. Será a partir de la Ilustración que la idea de “era de la razón” impulsará a asociar la Edad de Oro no tanto al pasado, sino a un futuro inmediato, por venir, similar al de la Parusía o segunda venida de Cristo. Sobre la laicización del milenarismo, ver Jean DELUMEAU: *Historia del Paraíso. 2. Mil años de felicidad*, Taurus, Madrid, 2005, pp. 475-536.

en donde “el Rey” es empujado por los tres estamentos (ya como ciudadanos) hacia el “Templo de la Felicidad”, lo cual se traduce en la abundancia, que es una de las características de la Edad de Oro.

Retornar a ese origen equivale a restablecer los vínculos con la naturaleza, de la cual ya conocemos su significado relacionado con lo trascendente y la divinidad. La conquista de la libertad y de los Derechos del Hombre en general, fue visto como un símbolo de aquella regeneración original. Al entender este punto como un fenómeno religioso, se comprende el deslumbramiento de los espectadores (recurso usado en varias imágenes), la que hemos asociado con el misterio tremendo y fascinante que inspira lo sagrado. Los grabados muestran cómo la acción revolucionaria, al remontarse a las virtudes de la Edad de Oro y al revivir las esperanzas en un paraíso terrenal que se puede alcanzar gracias a la acción humana (de “la Nación” y su voluntad, que acentúa el rol soteriológico del Tercer Estado como vimos en las representaciones colectivas), funda un nuevo tiempo, un nuevo ciclo histórico que “hace presente” un pasado idílico remoto. Los revolucionarios ponen su fe en “lo que vendrá” a partir de la reactualización de “lo que alguna vez fue”. Otro de los símbolos de aquella esperanza que idealiza el futuro se observa en el florecimiento de las artes y las ciencias (el progreso) que, en la Ilustración 1, se encuentra junto al sendero (bajo el árbol) que se dirige hacia la luz.

El pasado idealizado se “hace presente” en la revolución y, a partir de allí, surge la fe en un futuro que también se torna idílico. Por eso en la Ilustración 39 “la Fama” (la figura angelical que anuncia con su trompeta y que se asocia también con la historia) resalta el acontecimiento fundacional de la Revolución Francesa (la Toma de la Bastilla ocurrida bajo el reinado de Luis XVI), mientras los querubines dejan caer flores a la tierra y “predicen los hermosos días que han de seguir a estos tiempos tormentosos”. El pasado y el futuro se relacionan, ya que “el conocimiento de lo que ha tenido lugar *ab origine* de la cosmogonía proporciona el saber de lo que sucederá en el futuro”<sup>451</sup>, aquello debido al acto de repetición. Prima la “creencia de que pueden reactualizarse y, por tanto, revivirse los acontecimientos primordiales narrados en los mitos”, lo que ocurre a un nivel colectivo e histórico<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> Mircea ELIADE: *Mito y...*, p. 78.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 80.

La concepción del tiempo en la Revolución Francesa, al menos según se plantea en los grabados, armoniza la repetición de los orígenes con el tiempo lineal heredado de la tradición judeocristiana. La Edad de Oro se repite, se reactualiza en el presente (de los revolucionarios) y proyecta tiempos mejores, un progreso para el futuro. Pero ese retorno al origen no es posible sin el acto violento de la depuración de los símbolos del Antiguo Régimen, ya que, al deshacerse de ellos queda la armonía original. Bajo esa premisa fundacional (simbolizada fundamentalmente en la destrucción de la Bastilla) la revolución abre camino a un nuevo ciclo histórico, una nueva era que recupera las virtudes de un pasado remoto y ejemplar, de allí que el acto revolucionario deba ser repetido y reactualizado periódicamente y que se forjen arquetipos o modelos ejemplares (a partir de la misma revolución) dignos de ser imitados, lo cual lleva a la “trascendencia” y a la “inmortalidad” a partir del sacrificio por “la Patria”. Cabe resaltar que, todavía, en esta primera fase de la Revolución Francesa, encontramos, como en el Renacimiento, una mirada al mundo clásico para reformular el presente y el porvenir de lo moderno. Será después de los acontecimientos ocurridos a partir de 1792, lo que se conoce como la “segunda revolución”<sup>453</sup> (que involucra la caída de la monarquía, las matanzas de septiembre, la proclamación de la República, la ejecución del rey y la instauración del nuevo calendario, así como el paso del gobierno girondino al jacobino y, por supuesto, el inicio de la guerra), que se asiente una nueva situación, no ya de mero cambio del Antiguo al Nuevo Régimen explicado, en parte, como un “retorno a la Edad de Oro” a través de la razón moderna, sino que se plantea la idea de la *tabula rasa*, un quiebre radical que orientará mucho más las concepciones de la República y su trascendencia hacia el provenir, sin mirar atrás al pasado, histórico o mítico.

### **3.4.2 La imitación de los arquetipos revolucionarios y la “trascendencia”**

Los revolucionarios llevaron a su presente los arquetipos clásicos, fundamentalmente dioses y personificaciones alegóricas de virtudes y aspectos que ellos añoraban y valoraban para la elaboración del Nuevo Régimen. No contentos con eso, probablemente porque la importancia del acontecimiento (como veremos más adelante) influyó en su perspectiva, se vieron en la obligación de elaborar sus propios arquetipos ligados a la misma revolución.

---

<sup>453</sup> Vid., Peter MCPHEE: *La Revolución...*, pp. 107-129.

Para el ser humano religioso “un objeto o un acto no es real más que en la medida que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene modelo ejemplar está ‘desprovisto de sentido’, es decir, carece de realidad”<sup>454</sup>.

La sacralización de la revolución es posible gracias a la institucionalización de los modelos ejemplares de los ciudadanos patriotas. Al igual que el ser humano de las culturas tradicionales, el “revolucionario” “no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar* y *repetir* los actos de *otro*”<sup>455</sup>. Este paralelismo debe ser tratado con cuidado, puesto que esto no implica, necesariamente, que la “personalidad” del individuo quede anulada en el acto patriótico revolucionario, pero sí se establece que el individuo, aún provisto de derechos, queda supeditado ante el cuerpo colectivo, ante la sagrada voluntad nacional, al punto de que puede dar la vida por la defensa de “la Patria” y “la Nación”.

Los grabados proporcionan figuras, formas e imágenes (imaginarios políticos) que evocan a los acontecimientos importantes de la revolución, los cuales son planteados como actos fundadores y, por lo tanto, llevados a cabo por actores ejemplares. Las representaciones colectivas sitúan, por ejemplo, en la Ilustración 3, la lucha del pueblo por alcanzar la unidad y la conquista de la libertad mediante la destrucción de los íconos del Antiguo Régimen.

La Ilustración 7, tiende a representar a los actores colectivos en individuos con características propias del estamento social al que pertenecen. Por eso, la aparente individualidad sirve de modelo a cada uno de los miembros de “la Nación”. El campesino, esperanzado en que su tormento no durará para siempre, refleja el cansancio del Tercer Estado e incita a la rebelión en contra de los otros dos estamentos privilegiados. El rol soteriológico de “los que trabajan” se impone mediante el arquetipo que representa el actuar concreto de la voluntad nacional. Si dicha voluntad requiere la nacionalización de los bienes de la Iglesia, por ejemplo, se sitúa a los modelos ejemplares de los ciudadanos que, con sus acciones, imponen la resolución de la Asamblea Nacional, como se puede ver en la Ilustración 8.

---

<sup>454</sup> Mircea ELIADE: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 39-40.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 40.

Con la misma premisa, la nobleza también tuvo sus arquetipos patrióticos elaborados a partir de un hecho (o varios de ellos) que los revolucionarios consideraron significativos, como es el caso de las mujeres que efectuaron regalos patrióticos en favor del nuevo orden (Ilustración 9). Como ya lo dijimos en anteriores capítulos, la lucha violenta contra los privilegiados nunca buscó la aniquilación de las personas que formaron parte de dichos estamentos, por el contrario, se buscaba la conversión al patriotismo y la incorporación a la energía revolucionaria. Por eso, al plantearse la unidad de los tres estamentos, cada uno de ellos se sitúa como un modelo ejemplar de la actitud que debían tomar los entonces ciudadanos con respecto a sus respectivas órdenes de origen (abandonando sus privilegios en función del bienestar de “la Nación”). Por eso, a pesar de que para 1791 ya estaba desatada la polémica por la Constitución Civil del Clero, podemos ver, en la Ilustración 14, a un sacerdote que ayuda a un ciudadano y a un miembro de la Guardia Nacional a adquirir documentos importantes como la nueva Constitución.

Hablando de la Guardia Nacional, justamente ellos constituyen un arquetipo revolucionario instituido, por esa razón se les puede ver salvando del abismo a “la Francia” en las Ilustraciones 22 y 23. Son ellos quienes, en la Ilustración 24, protagonizan el acto fundador de la Toma de la Bastilla aniquilando a la hidra de la aristocracia y luego, un año después, prestando juramento cívico ante el altar de la patria en presencia de “la Libertad” y de “la Francia”. El juramento, como recordaremos, fue un compromiso esencial que debían prestar todos los ciudadanos, así les serían leales a “la Nación, la Ley y el Rey”, los pilares en los que se afirmaba la revolución. La acción de juramentar es uno de los arquetipos más importantes y en esta imagen su simbolismo adquiere mayor valor, ya que la ceremonia (que representa a la Fiesta de la Federación) reactualiza el acto fundacional, hace presente el origen de la regeneración de Francia ocurrida a partir del 14 de julio de 1789. Aquello demuestra que el tiempo debe ser reactualizado, hay que volver al origen para poder permanecer dentro de la esfera de lo sagrado: “*el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*. Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, ‘al comienzo’”<sup>456</sup>. El origen

---

<sup>456</sup> Mircea ELIADE: *Lo sagrado...*, p. 53.



“histórico” de la revolución reactualiza la fundación a partir de un modelo en un origen remoto (la Edad de Oro) y, por ende, la reactualización del origen “histórico” equivale también a la del origen “mitológico” en la que se sustenta.

Incluso al final de cada “año”, correspondiente al calendario gregoriano, se cumple con esta idea, puesto que “el año nuevo es una reactualización de la cosmogonía, implica la *reanudación del tiempo en su comienzo*, es decir, la restauración del tiempo primordial, del tiempo ‘puro’, del que existía en el momento de la creación. Por esta razón, con ocasión del año nuevo, se procede a realizar ‘purificaciones’ y la expulsión de los pecados, de los demonios o sencillamente de un chivo expiatorio”<sup>457</sup>. Eso explica las continuas alusiones a la Bastilla que ya hemos detallado anteriormente, la “purificación” a partir de la violencia en contra de los símbolos del Antiguo Régimen es el modelo de repetición por excelencia que debe ser reanudado periódicamente por los revolucionarios según lo requiera el contexto, puesto que, como veremos más adelante, a pesar de que existe este anhelo por reactualizar el hecho fundacional, no estamos frente al “eterno retorno” de las sociedades arcaicas.

Junto a la Guardia Nacional surgen dos arquetipos interesantes: el primero, que proviene de un tiempo “mitológico”, es Minerva, diosa protectora, sabia y guerrera que sirve de modelo ejemplar a “la Francia” y a los revolucionarios en general. Se puede ver en las Ilustraciones 27, 28 y 29; en donde se afirma como una guerrera fría, una exponente de la soberanía nacional (que escribe en un obelisco los Derechos del Hombre) y una ciudadana patriota (que juramenta como ejemplo para las Sociedades Fraternalas) respectivamente. El segundo arquetipo pertenece al tiempo “histórico”, es Lafayette, comandante de la Guardia Nacional y un temprano héroe de la revolución, al cual se le puede ver como un defensor de la voluntad nacional y de “la Patria” en las Ilustraciones 3, 25 y 26.

Como podemos apreciar, a pesar de que “la Nación” como colectivo se plantea con sus arquetipos, hay ciertos personajes “históricos” de gran relevancia que adquieren la misma importancia. Lafayette, Necker y Luis XVI representan a algunos de ellos, todos ligados al poder ejecutivo del Estado. También se sitúan como modelos algunos personajes de un pasado más reciente, los cuales son una excepción a la regla de no considerar los “puntos intermedios” entre la Antigüedad clásica y la Revolución Francesa. Son los casos de los reyes

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

de Francia Luis XII y Enrique IV y de los ministros de finanzas Maximilien de Béthune y Jean-Baptiste Colbert (Ilustración 10). Sobre todo, el asunto se acentúa en los reyes. El retrato de Enrique IV, por ejemplo, es elevado por querubines hacia un templo en la Ilustración 17 (en donde también hay un busto de Necker) y también su rostro está presente, junto al de Luis XII, en un monolito que se encuentra detrás de Luis XVI cuando éste acepta la Constitución entregada por “la Francia” en la Ilustración 45. Lo interesante es que estos arquetipos están diseñados exclusivamente para que sean imitados por “el Rey” y su ministro, quienes también dan el ejemplo patriótico al resto de los ciudadanos.

Los casos de Mirabeau y otros nombres de la Asamblea Nacional Constituyente (poder legislativo) también son situados como arquetipos “históricos” propios del momento. Ya hemos examinado suficiente sus imágenes correspondientes como para volver a reparar en ellas, pero, debemos recordar la importancia de la corona de estrella de la “inmortalidad” (que también se le otorga a Luis XVI y a Voltaire, además de algunas representaciones femeninas).

La idea de la “inmortalidad” y la “trascendencia” es algo muy propio del vocablo de las religiones, en la Revolución Francesa se mantienen, pero adquieren otro sentido. No es la trascendencia en el reino de los cielos (aunque no contradice esta creencia) o en la ascensión a algún otro plano de la existencia, es más bien la permanencia de su recuerdo, de sus hazañas memorables en la “Historia Nacional”. Si recordamos la ya tantas veces citada Ilustración 51, en donde se inmortaliza a Mirabeau junto a otros grandes nombres, podemos ver a una figura angelical (representación cristianizada de Clío) que escribe la *Histoire de France. 14 Juillet 1789*. La historia de “la Nación” se convierte entonces en un relato sagrado e identitario, la fuerza del mito de origen, es decir, la reactualización de la Edad de Oro, se concretiza dentro de la historia y, por lo tanto, plantea una visión con respecto al futuro, el “eterno retorno” tiene sus límites en el tiempo judeocristiano.

### **3.4.3 Tiempo lineal y progreso. La sacralización de los acontecimientos revolucionarios**

Aunque la Antigüedad clásica haya sido el modelo más añorado por los revolucionarios, lo cierto es que no lograron escapar de la concepción del tiempo que

heredaron de la tradición judeocristiana. Es verdad que más adelante, ya en 1793, se adoptó un nuevo calendario republicano que reemplazó al gregoriano hasta la época napoleónica, pero eso no cambió sustancialmente la concepción lineal del tiempo ni tampoco los impulsó a desear, como los pueblos arcaicos, quedar “fuera de la historia”. Sin romper con el tiempo lineal, los actores del momento adquirieron una conciencia de que estaban presenciando (y protagonizando) un nuevo periodo de la historia. En efecto, poco “después de la Toma de la Bastilla (14 de julio de 1789) los revolucionarios empezaron a considerar este hecho como el primer día de una nueva Era, la Era de la Libertad, y junto a la indicación del año cristiano (1789) se solía indicar que era también el año I de la Libertad”<sup>458</sup>. Aquella noción se hizo oficial, un ejemplo se puede encontrar cuando la “Asamblea Constituyente (decreto de 9 de abril de 1791) decide mantener dos dataciones en la nueva moneda, una la tradicional por la Era Cristiana (anverso), y otra por la nueva Era de la Libertad (reverso)”<sup>459</sup>.

La Era de la Libertad era el inicio de la nueva Edad de Oro de la humanidad, algo que ocurría a un nivel esencialmente histórico (aunque con inspiración en orígenes míticos). Dicha perspectiva con respecto al tiempo se corresponde con la visión religiosa hebrea, la cual:

Aun sin rechazar enteramente la idea de un retorno mítico a los comienzos, el judaísmo proclama que lo sagrado puede encontrarse *en* la historia tanto como fuera de ella. [...] En el judaísmo y, posteriormente, en el cristianismo, que proviene de él, la idea de ciclos sin fin de la naturaleza queda relegada a un segundo plano, mientras que los acontecimientos humanos pasan a ocupar el centro de la escena, donde adquieren forma en el marco de una narración – una historia– llena de sentido con lo sagrado en forma de Dios de Israel, interviniente en las escenas<sup>460</sup>.

El judaísmo, de esta forma, rompe con el “eterno retorno”, otorgándole una sacralidad a los acontecimientos históricos únicos. El acontecimiento es una hierofanía dentro de esta

---

<sup>458</sup> José María de FRANCISCO OLMOS: “Los calendarios de la Revolución Francesa. De la era de la libertad al calendario republicano”, en *X Jornadas Científicas sobre Documentación: El calendario y la datación histórica*, Madrid, 2011, p. 121.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>460</sup> Daniel L. PALS: *Ocho teorías...*, p. 360.

religión, ya sea que traiga sufrimientos y agonías o goces y felicidad, todo sucede por una razón, que es la voluntad de Yahvé:

Pero por vez primera se ve afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor *en sí mismos*, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Ese Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas sino una *personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etcétera). Los hechos históricos se convierten así en ‘situaciones’ del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo<sup>461</sup>.

Pero, hasta el momento, hemos visto como se plantean arquetipos en los mitos, revelados a partir de los grabados, en forma de modelos de repetición, ¿puede este rasgo del “eterno retorno” conservarse dentro de la concepción lineal del tiempo? El cristianismo puede ayudarnos a responder dicha interrogante, ya que el acto fundacional de su fe, vale decir, la pasión, muerte y resurrección de Cristo, está situado a un nivel “histórico”, sin dejar de ser, este personaje y sus obras, un arquetipo al cual se debe imitar y cuyas gestas se deben reactualizar para permanecer dentro de lo sagrado, aunque dicha repetición litúrgica no niegue la acción “histórica” de los acontecimientos del pasado que, en estricto rigor, fueron únicas e irreversibles.

Eliade menciona que, “el cristianismo, *por el hecho mismo de ser una religión*, ha debido conservar al menos un comportamiento mítico: el tiempo litúrgico, es decir, el rechazo del tiempo profano y el redescubrimiento periódico del Gran Tiempo, del *illud tempus*, de “los principios”<sup>462</sup>. Las fiestas de la revolución son las que pueden equipararse a la “liturgia” cristiana, así, sin perder la concepción lineal, se puede vivir en el tiempo sagrado, ya que siempre “se es *contemporáneo de un mito* desde el momento en que se recita o se imitan los gestos de los personajes míticos”. Un cristiano no conmemora ni celebra “un acontecimiento,

---

<sup>461</sup> Mircea ELIADE: *El mito del eterno...*, p. 98.

<sup>462</sup> Mircea ELIADE: *Mitos, sueños...*, pp. 28-29.

sino que reactualiza un misterio. Para un cristiano, Jesús muere y resucita frente a él, *hic et nunc*. Por el misterio de la Pasión y de la Resurrección, el cristiano abole el tiempo profano y se integra en el tiempo sagrado primordial”<sup>463</sup>.

El tiempo lineal judeocristiano tiene un fin, pues llegará el momento en que toda la historia será abolida para entrar completamente en el reino de lo sagrado, en el momento en que el mesías finalmente llegue o, para el caso del cristianismo, cuando regrese. Este “mesianismo no llega a superar la valoración escatológica del tiempo: el *futuro regenerará* al tiempo, es decir, le devolverá su pureza y su integridad originales. *In illo tempore* se coloca así no sólo en el comienzo, sino también al final de los tiempos”<sup>464</sup>. La proyección de futuro, en la concepción judeocristiana, que plantea una lucha del bien contra el mal, llega a un final en donde se destaca el papel de un actor soteriológico: “Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*. En este sentido se puede hablar no sólo de una valoración escatológica del *futuro*, de ‘ese día’, sino también de la ‘salvación’ del devenir histórico”<sup>465</sup>.

Los acontecimientos de la Revolución Francesa, planteados en los grabados como proezas fundadoras de un nuevo orden, intentaron “hacer presente” la Edad de Oro de la Antigüedad clásica al restaurar los principios y derechos que le son otorgados a los hombres por naturaleza. Pero eso no significaba que la Era de la Libertad instauraba la Edad de Oro en ese preciso momento de la historia, más bien, traía la esperanza en el retorno al paraíso que ocurriría más adelante, en el futuro que emerge a partir de la revolución. La voluntad nacional es sagrada, también, por el hecho de que en ella se depositan las esperanzas de la “salvación” del “caos”, una batalla entre el bien y el mal, vale decir, entre “la Nación” y los privilegios, los privilegiados, el despotismo, el “feudalismo” etc. El asecho de los enemigos en los grabados nos indica que la gesta fundadora debe emprender una difícil lucha que todavía, para ese entonces, no había terminado.

Los acontecimientos “históricos” de la revolución son sagrados al ser desarrollados por esa abstracción que es la voluntad de “la Nación”, la cual lucha constantemente,

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>464</sup> Mircea ELIADE: *El mito del eterno...*, p. 99.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 100.

volviendo siempre al modelo primigenio natural (y planteando arquetipos), con la finalidad de acabar con los privilegios, de esta forma, con la depuración, se retorna a la naturaleza, al contacto con la divinidad del principio de los tiempos, que también se manifestará al final de la historia.

Parafraseando a la Ilustración 39, “los mejores días van a seguir a estos tiempos tormentosos”, la esperanza en un futuro mejor se institucionaliza a partir de la revolución, vale decir, desde la instauración de la Era de la Libertad ocurrida bajo el reinado de Luis XVI que, como habíamos mencionado, su gobierno marcaba una periodización. Recordemos que en la Ilustración 1, son Clío (la musa de la historia) y Saturno (el padre tiempo) quienes parecen grabar en piedra el nombre de “el Rey” cuando los abusos son llevados a su tumba, una situación que se repite en la Ilustración 2. Así es como también, en la entrada al “Templo de la Justicia” de la Ilustración 13, se encuentra el padre tiempo sosteniendo la “Historia de Francia” en donde se lee “El siglo de Luis XVI”, mientras “la Francia” y los tres estamentos unidos se dirigen hacia ese lugar.

En las Ilustraciones 16 y 17, los ángeles que representan “la Fama” y también la representación cristianizada de Clío (esta última grabando las proezas de Necker frente a su busto, lo cual también se repite en la Ilustraciones 42 y 43), anuncian al mundo los acontecimientos que están teniendo lugar en Francia (lo mismo se repite en la Ilustración 45, cuando “el Rey” recibe la Constitución, y en las Ilustraciones 60, 61 y 62). Clío aparece junto a Saturno de nuevo en la Ilustración 37, en donde graban la frase: “la esperanza en la Edad de Oro”, en el pedestal que sostiene al busto de Luis XVI. Este dúo también intercede para “inmortalizar” a Mirabeau en la “Historia de Francia” en la Ilustración 51 (y Saturno hace lo propio frente al pedestal del fallecido diputado en la Ilustración 52).

Pero, a diferencia del cristianismo, no se ve tanto una idea de abolir la historia al final de los tiempos, puesto que se esfuerzan por dejar constancia de ella. La historia debe ser recordada justamente porque tiene un sentido, un fin teleológico que se justifica en el mismo camino para llegar a ese fin. La historia no busca ser olvidada en la Revolución Francesa, ni siquiera la del pasado del Antiguo Régimen. Se recuerda la sacralidad de la voluntad nacional que actúa en la historia y que conduce a la humanidad hacia el progreso, es un relato sagrado.

La voluntad de “la Nación”, al retornar a lo natural, es llevada, a su vez, por la Providencia, por una fuerza superior que la empuja hacia el futuro y el progreso. Aunque es la acción humana la que efectúa el cambio y, de igual manera, en la que recae el rol soteriológico. La Revolución Francesa es situada también como un tiempo que tenía que llegar, casi como si se tratase de un destino. La frase “no durará para siempre”, de la Ilustración 7, habla desde el Antiguo Régimen y, aunque la imagen fue elaborada en plena revolución, nos indica que la opresión del Tercer Estado fue percibida como algo que estaba destinado a finalizar.

Ese fin comenzaba con la muerte, con la expiación violenta de los que se negaban al cambio, de los enemigos de “la Nación”. Basta con recordar las Ilustraciones 63 y 64, en donde Saturno se aparece ante los privilegiados para cumplir una especie de profecía, diciéndoles: “Porque eres polvo y al polvo tornarás”. La frase sacada de *La Biblia*, como concluimos al momento de describir la imagen, se sitúa en el contexto de la expulsión del paraíso, en este caso, el “paraíso” en el que viven los privilegiados llega a su fin, se termina con el sacrificio realizado ante el altar de la patria. La acción humana se presenta en la alusión a la violencia popular que se asoma con sus lanzas y picas. Junto a Saturno, ya en la Ilustración 65, también aparece “la Muerte”. Los enemigos, vale decir, los aristócratas, están condenados por una fuerza superior, el destino tenía que cumplirse a manos de “la Nación”, siendo su voluntad guiada por la Providencia.

Pero, esos mitos que relataban su presente dejaban una esperanza abierta hacia el futuro (hacia la Edad de Oro desarrollada plenamente<sup>466</sup>) que también podía caer en la incertidumbre. En efecto, hace bastante tiempo se había gestado la transición, muy ligada al

---

<sup>466</sup> Esta idea, la cual examinaremos a continuación, va en concordancia con los planteamientos de la filosofía ilustrada: "En la utopía de una edad de oro a la que la Ilustración creía acercarse, Lessing se mostraba convencido, con verdadero entusiasmo, de la seguridad de un futuro semejante: 'Vendrá, vendrá con certeza...' Sin embargo, no podía imaginarse ni mucho menos cercano el momento de su llegada. Este era el quid de esa esperanza de futuro, y la diferencia con respecto a las antiguas esperanzas de un cercano paraíso. Pues la 'eterna Providencia' avanza tan solo con paso imperceptible. Lessing fundamentaba tal opinión con el mandato de la Naturaleza: '¡Es tanto lo que has de llevar contigo en tu camino eterno! ¡Has de dar tantos pasos a un lado y a otro!' La esperanza de Lutero de que Dios, por mor de los elegidos, acortara el último período de tribulación, había dejado paso a la esperanza contraria. Es decir: que le quedaba todavía mucho tiempo a la humanidad para desarrollar plenamente el núcleo divino de su naturaleza, su capacidad de perfección. [...] Pero mucho mayor que la de Lessing fue la influencia que Emmanuel Kant ejerció en los últimos dos decenios del siglo XVIII sobre los alemanes instruidos". Lucien HÖLSCHER: *El descubrimiento del futuro*, Siglo XXI, Madrid, 2014, pp. 48-49.

desarrollo del Estado (en el contexto que siguió a la Reforma y a las Guerras de religión), del “futuro” proyectado por las profecías (apocalípticas) hacia el “pronóstico” vinculado a la situación política:

El pronóstico produce el tiempo desde el que se proyecta y dentro del cual se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, de cuyo fin precisamente vive. Los acontecimientos, vistos desde el horizonte de la profecía, sólo son símbolos para lo que ya se sabe. Un profeta desilusionado no puede desconcertarse ante sus vaticinios. Como se mantienen variables pueden prolongarse a lo largo del tiempo, y lo que es más, con cada expectativa frustrada aumenta la certeza de una consumación futura. Por el contrario, un pronóstico desacertado no puede repetirse como equivocación, pues permanece ligado a sus únicos presupuestos<sup>467</sup>.

Los mismos acontecimientos pueden reafirmar la fe en la revolución, así como también mermarla, razón por la que se deja entrever cierta duda en la Ilustración 66. Pero, por supuesto, el cambio en esa concepción del tiempo mencionada por Koselleck (desde la Reforma hasta la Revolución Francesa) no implicaba el fin de la noción religiosa (esencialmente judeocristiana) de la que hemos estado hablando: “La sustitución del futuro profetizable por el futuro pronosticable no había roto aún básicamente el horizonte de la expectativa cristiana. Esto es lo que une a la república soberana con la Edad Media, también en aquellos aspectos en los que ya no se reconocía como cristiana”<sup>468</sup>.

Las profecías continuaban existiendo, de allí que las preocupaciones por ese porvenir se pueden apreciar en las Ilustraciones 67, 68 y 69, en donde se apuesta por una resolución mágica (que resulta ser bastante optimista). La adivinación del mago, como describimos en el capítulo anterior, era la de una armonía no a nivel nacional, sino que, más bien, de carácter universal. El mensaje se extiende a los demás continentes y parece que los conflictos de la humanidad cesan en esa visión, ¿acaso ese es el “fin de la historia” que se propone el tiempo que emerge de la Revolución Francesa? Probablemente, aquí se puede observar una primera aproximación a la emergencia de la “filosofía de la historia”, que es “una conciencia del

---

<sup>467</sup> Reinhart KOSELLECK: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 33.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 36.



tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de la salvación, que forma parte de la filosofía del progreso”<sup>469</sup>.

Dicha noción de la revolución se alimenta de la reacción, de un retraso al que hay que combatir para irse superando:

Este cambio entre revolución y reacción, que debe dar lugar a un estado final paradisíaco, ha de entenderse como un futuro sin futuro, pues la reproducción y la superación continuamente necesaria de lo opuesto fijan una mala infinitud. A la caza de esta infinitud mala, como Hegel decía, la conciencia de los actores se adhiere a un ‘todavía no’ finito, que posee la estructura formal de un deber perenne. Desde aquí ha de ser posible transferir a la realidad histórica ficciones como el imperio milenario o la sociedad sin clases. La fijación en un estado final por parte de los que actúan se muestra como pretexto para un proceso histórico que excluye la consideración de los participantes. Por eso es necesario un pronóstico histórico que vaya más allá de los pronósticos históricos de los políticos y que relativice, como si se tratara de un hijo legítimo de la filosofía de la historia, el proyecto histórico-filosófico<sup>470</sup>.

Se comprende entonces que, en la Ilustración 67, Nostradamus profetice que en 1790 “Un Imperio libre se hará invencible, por su organización y su fuerza se elevará hasta las nubes”. Así como también que, en las Ilustraciones 68 y 69, a pesar de que el mago muestra una especie de “armonía universal” en su visión, ésta se encuentra situada como lejana, destacándose más las reacciones de los personajes, que incluían a los enemigos de la revolución (como el sacerdote y los demonios). Es un destino al que debían llegar, aunque por mérito de sus propias acciones manifestadas en los acontecimientos (importancia que heredará la Historia ciencia decimonónica), se legitimaba así la lucha violenta contra los enemigos (la “reacción”) que se seguía gestando en el presente, aunque el fin último estaba en el futuro.

Ocurre la sacralización del acontecimiento en función del fin, pero siendo esencialmente “sagrado” porque está en comunicación con lo sobrenatural. Quizás, a partir

---

<sup>469</sup> *Id.*

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 38.

de esta consideración, se pueda separar el mero “patriotismo” de una autentica “religión revolucionaria” y de las hierofanías que la componen.

## CONCLUSIONES

A modo de síntesis, podemos decir que hemos cumplido con todos nuestros objetivos. El repaso por la ya conocida historia de la Revolución Francesa, en el primer capítulo, nos permitió definir los imaginarios de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” en términos netamente políticos. Allí también se cubrieron los aspectos culturales y religiosos (en concordancia con nuestro segundo objetivo específico) de los cuales emergen los símbolos. Nuestras “matrices simbólicas” están constituidas por: el cristianismo (fundamentalmente católico), como la religión predominante durante los tiempos del Antiguo Régimen; la masonería, entendida como un espacio de sociabilidad e intercambio de ideas en donde logramos encontrar diferentes nociones filosóficas y espirituales (deísmo) que se difundieron entre las élites; y la Antigüedad clásica que, más allá de la mera estética, se regresó a este mundo (idealizado) para tomar prestados mitos, alegorías y arquetipos con la finalidad de representar valores morales y espirituales más ligados a lo natural y lo sencillo. Aquellas concepciones, que confluyeron en la época, nos corroboraron que París, a finales del siglo XVIII, seguía siendo profundamente religioso a pesar del “anticlericalismo” de algunos grupos.

En el segundo capítulo logramos ver la conexión que existía entre la Asamblea Nacional Constituyente (vale decir, las altas esferas de la política) y el pueblo de París. Apreciamos cómo en los grabados, al igual que en la prensa, se mezclaban ambos mundos, lo “elitista” y lo “popular” (por decirlo de alguna forma). Cómo la calle y el poder legislativo del Estado se retroalimentaban y se comunicaban. En gran parte, esto se debió a que, a partir del llamado a los Estados Generales, la política se abrió mucho más a la participación del público. El nexo, justamente, estaba en la emergencia de periódicos, panfletos y de los mismos grabados que informaban (con tintes mucho más propagandísticos) de lo que estaba ocurriendo en materia política. Aunque, también jugaron un rol importante las reuniones al aire libre, los espacios públicos de sociabilidad, la creación de clubes políticos, las galerías de la Asamblea Constituyente y la propia iniciativa de algunos diputados que estuvieron en contacto con sus electores. De allí es que, fundamentalmente, los medios impresos constituían los “puntos medios” en donde confluían los debates políticos con la acción callejera de las Jornadas Revolucionarias. Dicha conexión, ocurrió con más fuerza en París, al ser el centro del poder político del Estado, por eso la capital es tan importante en los grabados, al ser el foco de origen de la difusión de información y propaganda.

La clasificación de nuestras fuentes principales fue algo compleja. Nos guiamos, por supuesto, por la triada que definimos en el capítulo anterior, pero, al constituir esos imaginarios políticos una unidad coherente, se puede observar que, básicamente, “todo está en todo”. La observación de los grabados, en su mayoría anónimos, nos llevó a precisar cómo cada uno de los elementos que allí se muestran se relacionan con “la Nación” y, por extensión, también con “la Patria” (prácticamente nuestro cuarto imaginario político), que eran el centro en torno al cual giraba la Revolución Francesa (con sus ideales y principios) durante esos primeros años (lo cual deducimos del primer capítulo).

Así, lo primero fue ver las representaciones del poder de “la Nación” que, en esencia, es un actor colectivo y abstracto. Los grabados dan a entender un sentido de “comunidad” cuando las multitudes se sitúan como protagonistas, aterrizando un poco más, de esta forma, la abstracción. Hay una armonía y una “voluntad política” en sus acciones, la de acabar con sus pesares atribuidos a las representaciones del Antiguo Régimen. Persiguen un fin que dilucidamos mejor en el tercer capítulo. Lo mismo con la “unidad”, elemento esencial que representan los tres estamentos juntos (simbolismo que primó en 1789), ya que son ellos quienes componen “la Nación”, todos reunidos en una sola voluntad general (cuya expresión es “la Ley”). Aunque sobresale la importancia del Tercer Estado, cansado pero indispensable para el desarrollo del sistema. El “orden” se funda a partir de lo que emerge del trabajo del humilde, por eso la crisis del Antiguo Régimen es un “caos”, ya que el fundamento del orden es oprimido por los privilegiados y los privilegios. “La Nación” y su voluntad, con esto, adquieren un rol soteriológico, la salvación del reino, de allí se entiende la legitimidad de la Asamblea Nacional que actúa en “representación” de esa voluntad.

Las alegorías femeninas, que resaltan en varios de los grabados, estaban vinculadas a “la Nación” mediante un lazo familiar. “La Francia”, la gran mujer protagonista, podía ser una “madre” y una “guerrera”, el punto en común (“la Patria”) que unía a “la Nación” con su “padre” (“el Rey”) en una sola voluntad. Era el vínculo con el origen remoto, con lo sencillo y lo natural. De esta forma, entendemos que las mujeres, a pesar de carecer de derechos, representaban virtudes y lazos de unidad (también favorecía que, en el lenguaje, esos vocablos estaban en femenino), incluso aquellas que no aludían específicamente a “la Francia” (las otras representaciones femeninas). También establecimos así un enlace con las

alusiones a los modelos clásicos, destacándose Minerva, como un arquetipo de sabiduría y fuerza.

“El Rey” también expresaba una “familiaridad”, al ser el protector, por excelencia, de “la Nación” y de “la Patria”. Los bustos y retratos que lo aludían (representaciones dentro de representaciones) marcaban el inicio de un nuevo periodo de la historia, ya que bajo su gobierno (como el encargado de ejecutar la “voluntad nacional”) se restablecería el orden, siendo también símbolo de la esperanza en el futuro. Así, Luis XVI fue puesto como un arquetipo, como un patriota bondadoso ejemplar, un protagonista de la revolución a la cabeza del poder ejecutivo del Estado y de la monarquía como forma de gobierno, imagen que lo acompañó hasta que sus auténticas intenciones salieron a la luz pública. Probablemente, esa buena imagen contribuyó mucho más a aumentar el impacto de su “traición”, lo que finalmente lo llevó al cadalso. Por supuesto, también hubo otras figuras políticas ensalzadas (como Necker y Mirabeau), lo cual implicaba que, de la misma revolución, emergieron modelos ejemplares que podían ser “inmortalizados” por su valor patriótico y su aporte al bienestar de “la Nación”.

Los “enemigos” también tuvieron su protagonismo. Como antagonistas y representantes del Antiguo Régimen (y, por ende, del “caos” y del mal) tuvieron un rol fundamental. Eran las fuerzas contra las que había que combatir, establecidos como modelos amorfos y monstruosos (inspirados en el mundo clásico y en el cristianismo). En su destrucción estaba la esencia misma de la Revolución Francesa, la depuración que los conduciría a reencontrarse con los orígenes y lo natural, con los derechos olvidados y con las virtudes añoradas. Así, se creó también una noción sobre el futuro, lo cual se resaltó en las imágenes que se preocupaban del porvenir de “la Nación” y de la revolución, el fin último de la purga era planteado en un escenario futuro.

Con todo lo ya analizado, ya a partir de nuestro tercer capítulo, estamos en condiciones de llegar a una conclusión con respecto a nuestra hipótesis inicial. Los grabados alegóricos, que representan los imaginarios políticos de “la Nación”, “la Ley” y “el Rey”, hicieron visibles relatos de los acontecimientos de la Revolución Francesa mediante la estructura de un “mito de origen” (con sus respectivos arquetipos). Es una “mitología” que narra la fundación “histórica” de un Nuevo Régimen y de un nuevo ciclo histórico que

intentaba reactualizar las virtudes de la Antigüedad clásica, colocando a la Francia moderna como la heredera de ese pasado idealizado, fundamentando con esto una identidad en común.

Es “la Nación”, como abstracción colectiva, la que protagoniza la Revolución Francesa en estas imágenes durante el periodo estudiado. Incluso, cuando las grandes personalidades individuales del momento resaltan por sobre el resto, siempre lo hacen en “representación” de la “voluntad nacional”. Es esa voluntad la que, al retornar al origen y a la naturaleza mediante la expiación violenta de la tradición del Antiguo Régimen, adquiere un contacto con lo “sobrenatural”, con la divinidad, con el Ser Supremo, con lo que finalmente se traduce en la “Providencia”. Esta concepción religiosa de la revolución plantea ese principio trascendente como el motor que mueve a la voluntad nacional (que es la acción humana) hacia el futuro.

La gran gesta fundacional expresa una lucha entre el bien y el mal, vale decir, entre “la Nación” y sus enemigos; lo que es planteado en los grabados como una dicotomía entre el “orden” (el “cosmos”) y el “caos”. Aquel relato se sitúa dentro de la concepción lineal del tiempo judeocristiano, por lo que todo debe conducir a un final, que es el retorno completo al paraíso terrenal y a la Edad de Oro. La creencia fundamental de la Revolución Francesa (durante esta primera etapa) es, en este sentido, una esperanza en el porvenir de la historia<sup>471</sup>.

La voluntad de “la Nación”, que también es expresada mediante “la Ley” y ejecutada (además de protegida) por “el Rey”, al estar vinculada con lo “trascendente” y protagonizar la revolución, hace que los acontecimientos históricos adquieran una dimensión sagrada, que expresen “algo distinto” a las simples revueltas que ocurrieron antes de 1789. Los grabados nos muestran cómo la voluntad nacional de “regenerar” Francia y su accionar en los acontecimientos históricos eran percibidos como sagrados, lo cual hace que las imágenes mismas participen de esa condición (en calidad de “mitos”). Por lo tanto, bien podemos decir que los grabados alegóricos de la época sí constituían una expresión de hierofanía, pues lo sagrado se manifestaba también en esos relatos que hacían visible ese “algo distinto”,

---

<sup>471</sup> Aunque hay que tomar en cuenta que, todavía, esa visión no había sido sacudida por una mayor orientación a la novedad que implicó la caída de la monarquía, instauración de la República y el desarrollo de la Guerra exterior.

representaban la experiencia de ese *mysterium tremendum et fascinans* que inspiraban “la Nación”, “la Ley” y “el Rey” durante el curso de la revolución.

Pero ¿existió realmente una “religión revolucionaria” a la cual estuvieron ancladas estas imágenes? Tenemos un punto de partida: existió una esperanza. Como señala François Furet, en la Revolución Francesa la promesa de una sociedad justa se hallaba “en el mismo despliegue de la historia”<sup>472</sup>, una concepción que, a partir del análisis de los grabados, hemos podido comprobar. En este sentido, no dista de la concepción del devenir del tiempo cristiano, pero sí en la forma de llevarlo a cabo. En el contexto histórico en donde emergió con mayor fuerza el patriotismo, se intentó subordinar la Iglesia católica a los nuevos valores cívicos, el documento clave fue la Constitución Civil del Clero. El patriotismo de la revolución intentó absorber en lo político la esfera de lo religioso, trastocando con esto una tradición que no se iba a quedar de brazos cruzados. El catolicismo, aparentemente, siempre predominó en la mayor parte de las capas más profundas de la sociedad.

La descristianización de mediana duración fue un proceso relevante, pero no fue homogéneo en todo el territorio nacional, por lo que no todos reaccionaron de la misma forma ante el cambio. De hecho, al llegar la descristianización de la época del Terror, como bien lo expresó Michel Vovelle<sup>473</sup>, hubo bastantes puntos de resistencia ante dicha medida. Por eso, los proyectos como el Culto a la Razón, el Culto al Ser Supremo o la teofilantropía “no pudieron nunca rivalizar con el arraigo de la tradición católica, como si la esencia y verdad de la Revolución tuvieran que constreñirse al campo político, al mostrarse incapaz de crear un orden trascendente y forjar un poder espiritual que legitimase a la época inaugural con su advenimiento”<sup>474</sup>. Aunque, por lo menos en París, esta situación sí fue capaz de crear una noción de un ordenamiento religioso más acabado, lo que concuerda con nuestras imágenes, ya que dan cuenta de la percepción proveniente, fundamentalmente, desde la capital.

Furet está de acuerdo en que la revolución quiso equipararse al mensaje evangélico de las religiones. No obstante, a pesar de fracasar en su dominio sobre la Iglesia católica, y “pese a que sintiera constantemente la necesidad de hacerlo, la Revolución no supo, no pudo

---

<sup>472</sup> François FURET: *La revolución...*, p. 81.

<sup>473</sup> Michel VOVELLE: *La mentalidad...*, Cap. 11.

<sup>474</sup> François FURET: *La revolución...*, p. 83.

o no se atrevió a exorcizar su tutela sobre las almas mediante la creación de un nuevo poder espiritual<sup>475</sup>.

Pero, si solamente existió una esperanza en el porvenir y no una autentica “religión”, ¿a qué pertenecen las hierofanías que hemos examinado? Furet pasa por alto un detalle, la distinción entre lo público y lo privado. Si nos fijamos bien, una de las particularidades del espacio mostrado en las imágenes es su carácter público. Como ya hemos argumentado, lo “público” equivale a todo lo que guarda relación con el Estado, es decir, todo lo que se encuentra bajo su control. El Estado centralizado que la revolución heredó del absolutismo, fue visto como el medio para lograr las transformaciones que la sociedad requería, sobre todo a partir del poder legislativo. El “centro del mundo”, en las imágenes que revisamos, siempre fue de carácter público, ya que lo privado era sinónimo de conspiraciones y Contrarrevolución. Por lo que, si decimos que la voluntad de “la Nación” marca el centro “público” por el cual es posible remontarse al origen, es decir, a lo natural y, por consiguiente, mantenerse en contacto con la divinidad (que creó la naturaleza), debemos asumir que el Estado forma parte de esa comunicación con lo sobrenatural. De aquello se deduce que la conclusión de Mathiez, acerca de que la idea de un “Estado laico” les era extraña a los revolucionarios, resulta ser congruente con lo que hemos analizado hasta el momento de los mitos manifestados en los grabados.

Probablemente, los revolucionarios (con algunas excepciones) antes de querer obtener el tutelaje de las almas individuales, les interesaba, ante todo, el dominio sobre el “alma” colectiva y pública. Por eso el centro siempre fue “la Patria”, como el punto de encuentro en común de toda “la Nación”. El individuo, aunque profesara cualquier religión en el ámbito de lo privado, al ser un ciudadano francés, tenía a su vez un credo público que, si no es una religión como tal, al menos podemos decir que es una forma de “religiosidad” pública emergente, aceptada y dirigida por el Estado, que, a pesar de su apariencia, se sustentaba en un principio sobrenatural, porque fue obra del *homo religiosus*. Una concepción religiosa y política nacida del cristianismo (y nutrida por el patriotismo), justamente, por el hecho de no poder llegar a un acuerdo con él.

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 84.



La fe en el progreso de la humanidad y en todo lo que implica el desarrollo de la modernidad (incluyendo al patriotismo y al nacionalismo), es prueba de que la esperanza reflejada en los grabados sí se concretizó en un tipo de religiosidad pública adecuada a los tiempos del Nuevo Régimen, sobre todo en París. Si queremos explorar los alcances de esta nueva forma de religiosidad, debemos examinar el curso que siguió la historia política y religiosa de Francia desde Napoleón hasta la Tercera República, tiempo en que la Revolución Francesa se institucionalizó definitivamente en el aparato estatal. Si no descubrimos plenamente una “religión revolucionaria” en el periodo de 1789 a 1791, al menos podemos decir que encontramos una parte de sus orígenes.

## **ANEXOS O APÉNDICES**

## Anexo 1: Cronología de la Revolución Francesa (1789-1791)

1789	
Fecha	Acontecimientos
Enero	Sieyès publica <i>Qu'est-ce que le Tiers État?</i>
24 de enero	Carta convocatoria y reglamento electoral para los Estados Generales (aunque el llamado se realizó en 1788)
Marzo-abril	Elecciones de los Estados Generales
Marzo-mayo	Redacción de los <i>Cahiers de doléances</i>
5 de mayo	Apertura de los Estados Generales en Versalles
6 de mayo	El Tercer Estado toma el nombre de Asamblea de las Comunas y pide verificación de los poderes en común
17 de junio	El Tercer Estado se proclama "Asamblea Nacional"
20 de junio	Juramento del Juego de la Pelota
23 de junio	Declaración del rey relativa a los Estados Generales (la Asamblea se niega a disolverse)
27 de junio	Por orden del rey, los diputados del clero y la nobleza se incorporan a la Asamblea Nacional
6 de julio	Concentraciones de tropas en París
9 de julio	La Asamblea Nacional se declara "constituyente"
Junio-julio	Rumores de amenaza de "complot aristocrático"
11 de julio	Destitución de Necker
12 de julio	Disturbios en París y formación de una guardia ciudadana
13 de julio	Formación de un comité permanente y de una milicia burguesa en París
14 de julio	Toma de la Bastilla
15 de julio	Bailly es nombrado alcalde y La Fayette comandante en jefe de la Guardia Nacional
16 de julio	Luis XVI repone a Necker en la Hacienda
17 de julio	Luis XVI visita el Hôtel de Ville de París: Bailly le presenta la escarapela tricolor
20 de julio	Inicio del Gran Miedo
Julio-agosto	Revoluciones municipales y revueltas campesinas
4-11 de agosto	Abolición de los privilegios y parcialmente del feudalismo (régimen señorial)
23 y 24 de agosto	Decreto que proclama la libertad de las opiniones religiosas y libertad de la prensa
26-27 de agosto	Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano
7 de septiembre	Regalos patrios a la Asamblea Nacional Constituyente
11 de septiembre	La Asamblea Nacional Constituyente concede el veto suspensivo, no absoluto, al rey
5-6 de octubre	Marcha de las mujeres de parisinas a Versalles y traslado de la familia real a París
12 de octubre	La Asamblea Nacional Constituyente se instala en París
21 de octubre	Votación de la ley marcial
2 de noviembre	Las propiedades de la Iglesia puestas a disposición de la nación
14 de diciembre	Decreto estableciendo las municipalidades
19 de diciembre	Emisión de <i>assignados</i> (papel moneda revolucionario)
24 de diciembre	Garantía de libertad religiosa para los protestantes
1790	
Enero-febrero	Elección de nuevas municipalidades (consejos municipales)
Enero-marzo	Desórdenes campesinos en el oeste y el sudoeste
28 de enero	Concesión de igualdad de derechos a los judíos sefarditas
13 de febrero	Decreto de prohibición de votos monásticos perpetuos en Francia
26 de febrero	Se decreta la división de Francia en departamentos
15 de marzo	Decreto sobre el rescate de los derechos feudales sobre la tierra
17 de marzo	Decreto para la venta de activos nacionales hasta 400 millones
27 de abril	Creación del Club de los Cordeleros
Mayo	Discusión sobre derecho de paz y de guerra. Mirabeau vende sus servicios a la corte. Creación de la Comisión de medidas
22 de mayo	La Asamblea Nacional Constituyente renuncia a las guerras de conquista
4 de junio	48 secciones parisenses, en vez de 60 distritos
19 de junio	Decreto de abolición de la nobleza hereditaria y de los títulos
12 de julio	Constitución Civil del Clero
14 de julio	Fiesta de la Federación
16 y 24 de agosto	Dualidad de los órdenes de jurisdicción administrativa y judicial
26 de agosto	La Asamblea Nacional Constituyente repudia el pacto de familia con España
27 de agosto	El <i>assignado</i> se convierte en papel moneda
6 de septiembre	Supresión de los <i>parlements</i>
21 de octubre	La bandera tricolor reemplaza a la flor de lis borbónica
29 de octubre	Revuelta de esclavos y negros libres en Santo Domingo
31 de octubre	Supresión de las aduanas interiores
23 de noviembre	Implantación de la contribución territorial con carácter general
27 de noviembre	La Asamblea Nacional Constituyente exige del clero un juramento de fidelidad a la Constitución Civil

1791	
Febrero	Formación de un ejército de emigrantes por el Príncipe de Condé en Worms
2 de febrero	Comienzan las elecciones de obispos y párrocos
9 de febrero	Nacionalización de los bienes de los emigrantes
2 de marzo	Supresión de los gremios y corporaciones de oficios
11 de marzo	El papa condena la Constitución Civil del Clero
2 de abril	Muerte de Mirabeau
13 de abril	La bula papal <i>Charitas</i>
7-15 de mayo	Debate sobre los derechos políticos de los hombres de color libres
15 de mayo	Concesión de igualdad de derechos a los hijos de los negros libres de las colonias
5 de junio	Decreto que priva al rey del derecho al perdón
14 de junio	Votación de la ley <i>Le Chapelier</i> que prohíbe las coaliciones y las huelgas
20-21 de junio	La declaración del rey y huida frustrada a Varennes
5 de julio	La circular de Padua
11 de julio	Traslado de las cenizas de Voltaire al Panteón
15 de julio	La Asamblea Nacional Constituyente excusa al rey
16 de julio	<i>Los feuillants</i> se separan del Club de los Jacobinos
17 de julio	Petición y "masacre" del Campo de Marte
Agosto	Revisión de la ley electoral: ampliación del censo. Elecciones legislativas
27 de agosto	Declaración de Pillnitz
3 de septiembre	Constitución de 1791
14 de septiembre	Luis XVI acepta y jura fidelidad a la Constitución
28 de septiembre	Concesión de igualdad de derechos a los judíos askenazés; Código Rural
30 de septiembre	Disolución de la Asamblea Nacional Constituyente
1 de octubre	Primera sesión de la Asamblea Nacional Legislativa
20 de octubre	Brissot inicia la propaganda en favor de la guerra
9 de noviembre	Decreto contra los emigrados (vetado por el rey el 12 de noviembre)
14 de noviembre	Pétion es elegido alcalde de París (frente a Lafayette)
29 de noviembre	Los sacerdotes que se niegan a prestar juramento a la Constitución son suspendidos de sus funciones
3 de diciembre	Luis XVI negocia en secreto una intervención militar extranjera
12 de diciembre	Primer discurso de Robespierre a los jacobinos contra la guerra

## Anexo 2: Imágenes alegóricas de la Revolución Francesa



Ilustración 1. Anónimo: *Convoi de tres haut et tres puissant seigneur des abus, mort sous le règne de Louis XVI le 4 mai 1789: des antiques, abus le souverain empire, A la voix de Louis tremble, chancelle, expire...*, grabado al aguafuerte, 40 x 28 cm, París, 1789.



Ilustración 2. Jean Marie Mixelle: *Convoy de très haut et très puissant seigneur des abus : mort sous le règne de Louis XVI ce quatre may 1789 : le tiers état soutient un cercueil immense, renfermant les abus dénoncés dans les assemblés des trois ordres...*, grabado al aguafuerte, 31 x 42,5 cm, París, 1789.





Ilustración 3. Nicolas Lejeune y Nicolas André Monsiau: *La Révolution de 1789 ou la conquete de la liberté: Allégorie heroïque Dédicée à la Nation*, grabado al aguafuerte, 52,5 x 74,5 cm, París, 1789.



Ilustración 4. Anónimo: *Vive la danse et le pas de trois: air: Du serin qui te fait envie. Sans la musique et sans la danse Tout va de travers ici bas. Qui tout dépend de la cadance Pour régir même les états Aussi soit dans la présidence Dans les conseils, dans les combats, Manquer de tête, ou de prudence C'est dit-on faire un mauvais pas...*, grabado al aguafuerte, 21,5 x 29,5 cm, París, 1789.





Ilustración 5. Anónimo: *Bouquet donne le premier mai 1791 à tous les bons patriotes français: célébrons à jamais ce beau jour premier mai; où nos sages législateurs viennent d'abolir les droits d'entrée dans la ville, où la rapacité des fermiers-généraux et celle de leurs agens est atterrée! Les peuples jouiront aisément des précieux trésors de la nature...* grabado al aguafuerte coloreado, 27,5 x 39,5 cm, París, 1791.



Ilustración 6. Anónimo: *Le Mai des français ou les entrées libres*, grabado al aguafuerte, 35 x 40,5 cm, París, 1791.





Ilustración 7. Anónimo: *Ça n'durra pas toujours*, grabado al aguafuerte coloreado, 21,5 x 26,5 cm, París, 1789.





Ilustración 8. Anónimo: *Il faut rendre à César ce qui est à César et à la nation ce qui est à la nation*, grabado al aguafuerte coloreado, 25 x 18,5 cm, París, 1789.





Ilustración 9. Paul-André Basset: *Oh bravo Mesdames c'est donc votre tour: tronc national des dames française*, grabado al aguafuerte coloreado, 22,5 x 34 cm, París, 1789.



Ilustración 10. Anónimo: *La réunion fait la Force: Trois ordres différens par la concorde unis, Cimentent à jamais le bonheur de la France, De nos vastes cités les malheurs sont bannis, Et les lys triomphants vont croître en abondance*, grabado al aguafuerte, 22,5 x 29 cm, París, 1789.



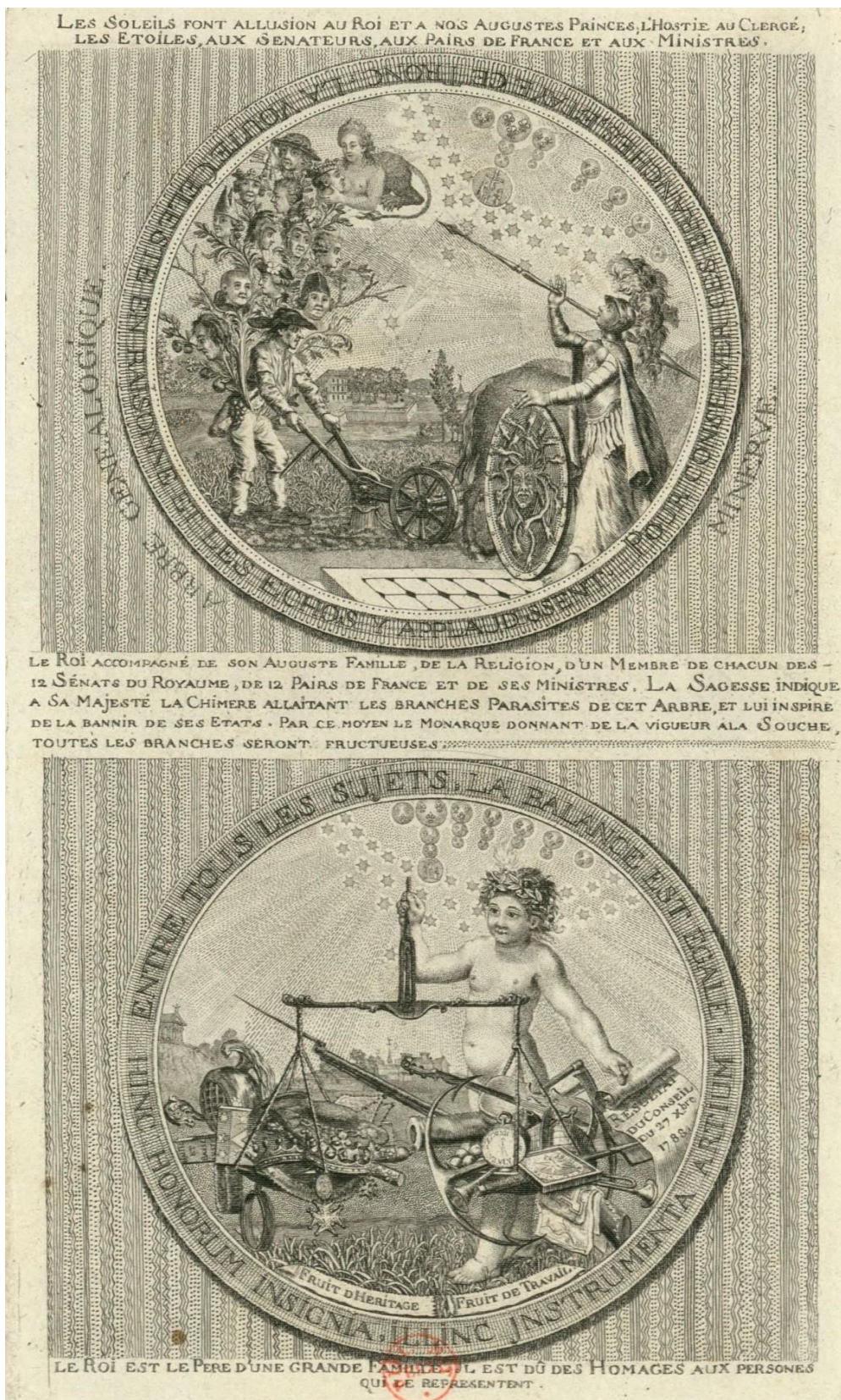


Ilustración 11. François-Nicolas Martinet: *Le Roi est le pere d'une grande famille, il est dû des hommages aux personnes qui le representent*, grabado al aguafuerte, 15,6 x 8,8 cm, París, 1789.





Ilustración 12. Anónimo: *Sous la Gloire des Augustes Maisons de nos Princes, Minerve Déesse Protectrice de la France, Contemple le Tiers Etat figuré par un Laboureur poussant sa Charrue dans un Sillon: De la Ceinture de ce Citoyen s'elevent des branches de Palmiers de Lauriers de Roses et d'Epis de Bled, Simboles de l'abondance, d'ou sortent des Têtes d'Evêques, Moines, Cardinaux, Militaire, et gens de Robe: La Verité sortant d'un Nuage tient dans ses mains une Tête Couronnée &c.*, grabado al aguafuerte coloreado, 22 x 28,5 cm, París, 1789.





Ilustración 13. Anónimo: *Le Triomphe des trois ordres*: sur le char on voit les trois ordres dans leurs costumes : derrière sont l'Espérance, la Paix, la Justice et le Commerce. Les chevaux sont guidés par Mercure qui les conduit au Temple de la Justice. Le Temps qui est à la porte, tient d'une main l'histoire de France où on voit écrit, siècle de Louis XVI. Sur le devant on aperçoit l'Envie, les furies et d'autres figures allégoriques, grabado al aguafuerte coloreado, 19,5 x 37 cm, París, 1789.



Ilustración 14. Paul-André Basset: *Ha je seront bien content quand j'aurons tous ces papiers la*, grabado al aguafuerte coloreado, 29 x 19,5 cm, París, 1791.





Ilustración 15. Jean Marie Mixelle: *La France reçoit des trois Ordres les vœux de toutes la Nation et les présentent à Louis Seize et à Mr Necker*, grabado al aguafuerte coloreado, 27 x 18,5 cm, París, 1789.





Ilustración 16. Anónimo: *Liberté de la France: séance du 4 août 1789...*, grabado al aguafuerte, 38 x 29,5 cm, París, 1789.



Ilustración 17. Anónimo: *Vertu surmonte tous obstacles: la France montre à ses trois enfants le nouveau ministre, dont la Renommée l'annonce de sa trompette, et lui déssile les nuages qui les couvraient à sa vue...*, grabado al aguafuerte, 27 x 33,5 cm, París, 1789.





*Celui qui met un frein à la fureur des flots,  
Sait aussi des méchants arrêter les complots.*

Ilustración 18. Anónimo: *Celui qui met un frein à la fureur des flots, sait aussi des méchants arrêter les complots*, grabado al aguafuerte, 13,5 x 9 cm, París, 1790.





Ilustración 19. Anónimo: *La France rendant hommage aux manes de Voltaire*, grabado al aguafuerte, 12,5 x 8,5 cm, París, 1791.





Ilustración 20. Anónimo: *Un bon averti en vaut deux*, grabado al aguafuerte, 9,5 x 14,5 cm, París, 1790.



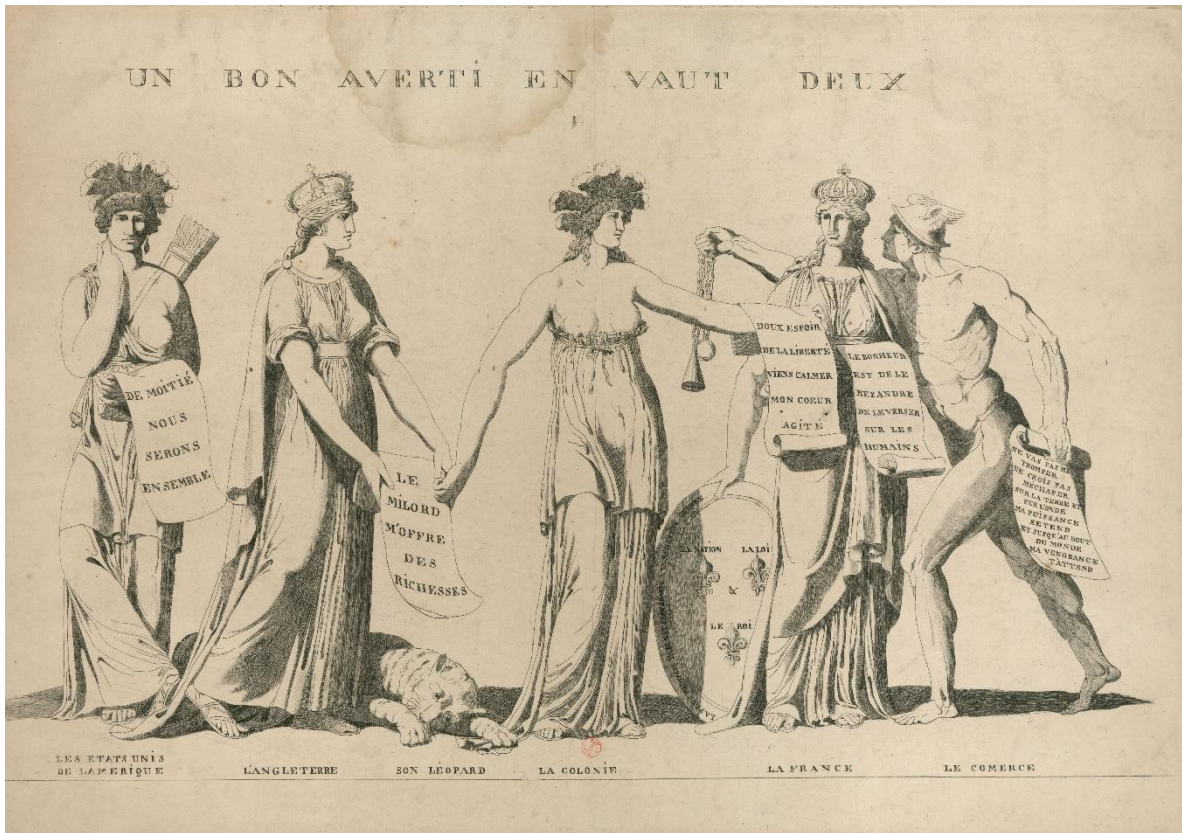


Ilustración 21. Anónimo: *Un bon averti en vaut deux*, grabado al aguafuerte, 35 x 52 cm, París, 1791.



Ilustración 22. Anónimo: *La France sauvée de l'abime par le patriotisme ou les abus l'avoient précipitée*, grabado al aguafuerte coloreado, 14,5 x 20,5 cm, París, 1789.





Ilustración 23. Anónimo: *Sans vous je périssais*, grabado al aguafuerte coloreado, 11 x 17 cm, París, 1789.



Ilustración 24. Anónimo: *A la double aristocratie portons enfin les derniers coups: C'est en nous confédérant tous que nous sauverons la patrie*, grabado al aguafuerte, 24 x 33,5 cm, París, 1790.





*M. De la Fayette commandant de la Garde Nationale Parisienne, reçoit des mains de la Ville l'Épée de la deffense de la liberté.*

Ilustración 25. Anónimo: *Mr de la Fayette commandant de la Garde nationale parisienne, reçoit des mains de la Ville l'épée de la deffense de la liberté*, grabado al aguafuerte coloreado, 25,5 x 18,5 cm, París, entre 1789 y 1792.





Ilustración 26. Anónimo: *La Nation française assistée de Mr de la Fayette terrasse le despotisme et les abus du regne feodal qui terrassaient le peuple*, grabado al aguafuerte coloreado, 27 cm x 18,5 cm, entre 1789 y 1792.





Ilustración 27. Robert Guillaume Dardel, Gilbert Du Motier marquis de Lafayette y Jean François Tourcaty: *La Constitution française: dédié à Monsieur le marq.s de la Fayette, commandant général de la Garde nationale parisienne par son très humble et très obéissant serviteur Tourcaty*, grabado al aguafuerte coloreado, 13 x 12 cm, París, 1791 o 1792.





Ilustración 28. Antoine-Jean Duclos y Charles Monnet: [La Sagesse sous l'emblème de Minerve tenant les attributs de la Justice, trace sur une pyramide les Droits de l'homme...], grabado al aguafuerte, 31 x 22 cm, París, 1791.



*Dedié aux Sociétés fraternelles de Paris.*

*Société aux Jacobins, fondée par Cl. Dansard, le 2 F.<sup>er</sup> 1790  
Au Palais Cardinal, par J.<sup>er</sup> Talien, le 2. J.<sup>er</sup> 1791.  
Rue Mondetour, par F.<sup>er</sup> Serjent, le 6. J.<sup>er</sup> 1791.  
A Chaillot, par M. Beaufils, le 6. F.<sup>er</sup> 1791. Et le 27 aux Theatins par L'ab. de la Girardiere  
Aux Carmes Pl. Maubert, par M. Lalouche, le 6 Mars.*



UNION

LIBERTÉ

FORCE

*Serment prêté aux Sociétés fraternelles  
des Citoyens des deux sexes.*

*Je jure d'être fidele à la Nation, a la Loi, et au Roi, et de maintenir  
de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée Nationale et  
acceptée par le Roi et aussi de défendre de toutes mes forces ceux qui  
denonceront des abus et des attentats a la liberte, ainsi que les Citoyens  
qui ont établis nos sociétés fraternelles; contre les coups d'autorité arbi-  
traire qu'on se permettoit envers eux.*

*Se Vend aux Sociétés Fraternelles.*

Ilustración 29. Anónimo: *Serment prêté aux Sociétés fraternelles des citoyens des deux sexes je jure d'être fidele a la nation, a la loi et au roi et de maintenir de tout mon pouvoir la constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi*, grabado al aguafuerte coloreado, 20 x 15,5 cm, París, 1791.



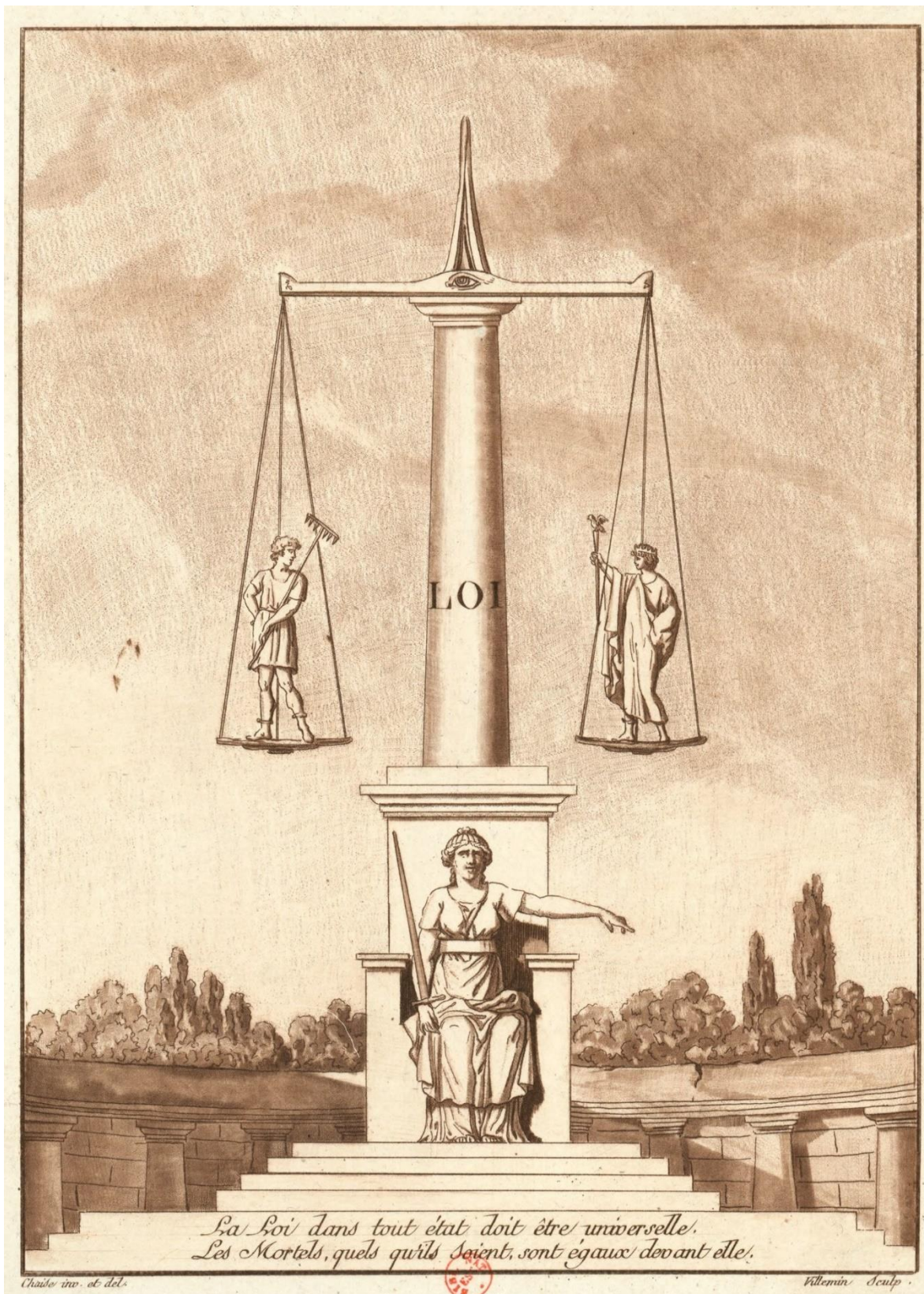


Ilustración 30. Charles Edouard: *La Loi dans tout Etat doit être universelle. Les mortels, quels qu'ils soient, sont égaux devant elle*, grabado al aguafuerte, 23 x 16,5 cm, París, entre 1789 y 1792.





Ilustración 31. Anónimo: *La Liberté triomphe et détruit les abus*, grabado al aguafuerte, 15,5 x 9,5 cm, París, 1790.





Ilustración 32. Anónimo: *Le Ciel venge aujourd'hui ces illustres victimes 15 octobre 1790*, grabado al aguafuerte, 13,5 x 10 cm, París, 1790.





Ilustración 33. Louis Sébastien Berthet: *Le Feu sacré du patriotisme les animent tous*, grabado al aguafuerte, 13,5 x 9,5 cm, París, 1791.





Ilustración 34. Anónimo: *La Liberté triomphe et détruit les abus*, grabado al aguafuerte coloreado, 15,5 x 9,5 cm, París, 1790.





Ilustración 35. Anónimo: La Liberté donnant l'écharpe municipale à Pétion, grabado al aguafuerte, 14 x 9 cm, París, 1791.





Ilustración 36. Anónimo: *Bravo vive la Constitution l'on me rendra justice mes fers seront brisés je trimpheraí du vice*, grabado al aguafuerte coloreado, 15 x 20,5 cm, París, 1791.



L'ARISTOCRATIE ÉCRASÉE.



*La Bastille, où la nuit sert des tyrans heureux!  
 La Bastille, où la haine est le plaisir des dieux!  
 La Bastille, où la force enchaîne le génie!  
 La Bastille, où l'on meurt sans sortir de la vie!  
 Puisse tous les Citoyens, ensemble conjurés,  
 Enfoncer ses cachots par le fer affaiblis!  
 Et si pour ébranler ce colosse de pierre,  
 Paris ne suffit pas, vienne la France entière;  
 A pas précipités que cent Peuples divers,*

*Passent pour la détruire, et les monts et les mers.  
 Quelle même sur soi renverse ses murailles,  
 Que l'enfer agrandi s'ouvre par ses entrailles:  
 Que le ciel en courroux, allumé par mes vœux,  
 Fasse pleuvoir sur elle un déluge de feux  
 Et de mes yeux puisse-je y voir tomber ce foudre,  
 Voir ses canons en cendres et ses soldats en poudre;  
 Son dernier Gouverneur à son dernier soupir;  
 Moi seul en être cause, et mourir de plaisir.*

Ilustración 37. Jean Marie Mixelle y Paul-André Basset: *L' Aristocratie écrasée: espoir de l'age d'or: A Louis XVI Pere des Français et Roi d'un Peuple libre: La Bastille, où la nuit sert des tyrans heureux!...*, grabado al aguafuerte coloreado, 23 x 19,5 cm, París, 1789 o 1790.









Ilustración 39. Anónimo: *Tableau allegorique de la restauration de la liberté des Français: la France assise sur un lion...*, grabado al aguafuerte, 35 x 24,5 cm, París, 1790.





Ilustración 40. Anónimo: *Triomphe de Louis XVI*, grabado al aguafuerte, 11,5 x 7 cm, París, 1791.





Ilustración 41. Anónimo: *Nouvelle place de la Bastille: ami le temps passé n'est plus rendons à Cesar ce qui appartient à Cesar et à la nation ce qui est à la nation: Louis XVI restaurateur de la liberté française*, grabado al aguafuerte coloreado, 21 x 17,5 cm, París, 1789.





Patience ..... ça ira: y n'faut qu'sentendre.

Ilustración 42. Anónimo: *Patience... ça ira: y n'faut qu'sentendre*, grabado al aguafuerte coloreado, 16 x 24,5 cm, París, 1789.



Ilustración 43. Anónimo: [*Patience sa yra il faut que sentendre*], grabado al aguafuerte coloreado, 26 x 53 cm, París, 1789.

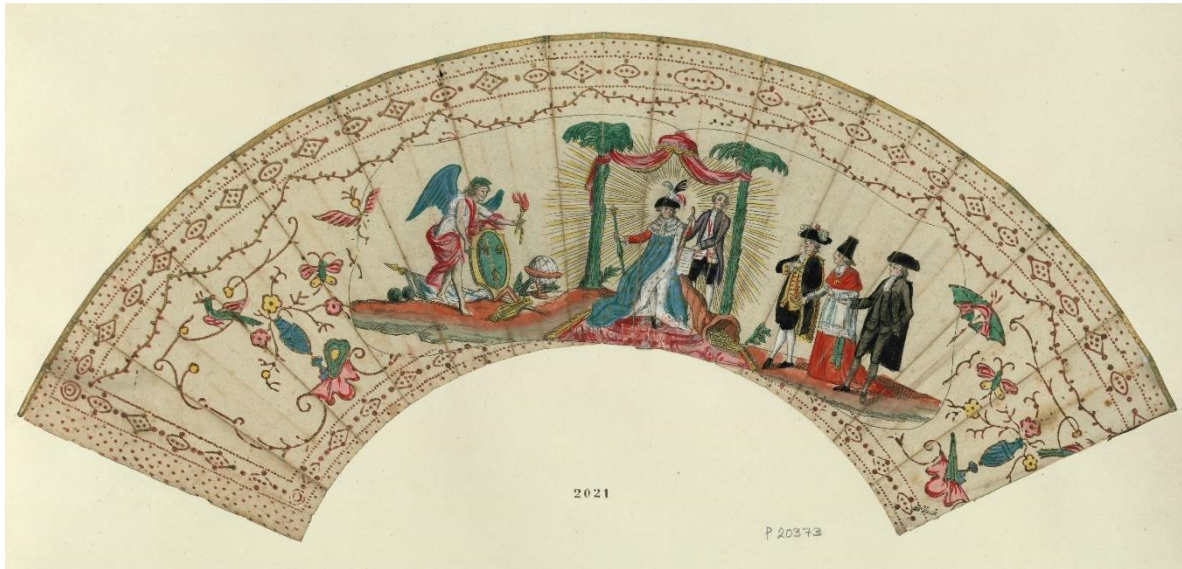


Ilustración 44. Anónimo: *Le Vœux du coeur de Louis XVI par mr Déduit. Air de Raimonde: Environné de sa gloire Louis parait à nos yeux Quelle plus nobles victoire, Quels momens délicieux Français n'ayons plus d'allarmes Louis veut notre bonheur...*, grabado al aguafuerte coloreado, 23 x 39 cm, 1789.





Ilustración 45. Madame graveur Prévost: Union force constitution: dédié à la nation. La nation c'est vous; la loi c'est encore vous; c'est votre volonté; le Roi, c'est le gardien de la loi: Louis XVI, roi et père d'un peuple libre reçoit des mains de la France, la constitution et la Confédération, pour le serment civique, elle tient une main de l'abondance..., grabado al aguafuerte coloreado, 34 x 23,5 cm, París, 1790.





Ilustración 46. Pierre Thomas Le Clerc: *Le Pacte national présenté à l'Assemblée nationale le lundi vingt six septembre 1791: le génie de la Nation, qu'accompagnent la Justice et la Force publique, présente au Roi le livre des décrets constitutionnels. La Vérité paroît se dégager des nuages qui l'environnent...*, grabado al aguafuerte, 57 x 43,5 cm, París, 1791.





Ilustración 47. Martin Bossange: *Le Roi, protecteur la la révolution, terassans la ristocratie [sic], et courone le patriotisme*, grabado al aguafuerte coloreado, 16,5 x 12 cm, París, 1791 o 1792.





Ilustración 48. Anónimo: *D'une vapeur infernale qui couvre le palais de nos rois, sortent la chimère tenant un sceptre, le fanatisme philosophique élevant comme livres sacrés Rousseau et Voltaire: la folie la discorde, la férocité, la vengeance et la mort les accompagnent. Louis entouré de la douceur, de la bonne foi, de la justice et de la bienfaisance ne voit pas ces monstres. Près de lui la force est endormie et l'amour de la paix enchaîne Hercule tandis que masqués par la fourberie, l'ambition, l'impunité, et l'avarice scient les appuis de son trône*, grabado al aguafuerte, 17 x 11,5 cm, París, 1791.





Ilustración 49. Anónimo, *Le Tresor royal futur: c'est ainsi qu'à sa cour, Louis verra sans peine de la main de Necker ce brillant phénomène car on ne vit jamais, pas même en l'âge d'or les trois corps réunis verser dans ce trésor...: gentes externae fortem pertendite nervum...*, grabado al aguafuerte coloreado, 27 x 19 cm, París, 1789.



*CHANSON A LA GLOIRE  
De M<sup>r</sup> Necker ou le  
Mentor français.  
Sur l'air D'Aspasie,  
Publiée par toute la France  
celui qui veut notre bonheur  
Chantons le nom par excellence  
de NECKER notre protecteur*

*Par ses conseils patriotiques  
ses écrits son intégrité  
NECKER aubonne loi s'applique  
pour découvrir la vérité*

*De sa vertu haute et sublime  
le Français s'érigera  
N'il eût plongé dans l'abîme  
le grand NECKER l'en tirera*

*De sa vœux pour la patrie  
est auquel il forme ses vœux  
NECKER sa savante industrie  
rendra les citoyens heureux*

*Son esprit magistral médite  
qu'il faut de faire notre bien  
On n'a voir d'une heureuse suite  
NECKER venir notre soutien*

*Suite*

*Appliquant son profond génie  
à faire fleurir un état  
NECKER, et douce harmonie  
aucun sujet ne foulera*

*Pour les intérêts de la France  
les travaux ne font que bien faire  
NECKER, l'heureuse assurance  
varendrens occurr fait fait*

*Que dans ce siècle l'on remarque  
que NECKER tient le gouvernail  
afin de conduire la barque  
par ses vertus et son travail*

*Ô grand NECKER ta bienveillance  
entier fait un second SULLY  
faisant passer à notre France  
sous nos yeux un second NECKER*

*C'est donc un légitime hommage  
que l'on rendra à ton beau nom  
en exaltant le grand ouvrage  
de NECKER et du grand BOURGEOIS*

*FIN*

LA VERTU, TÔT OU TARD RENTRE DANS TOUTS SES DROITS

Dédié à M<sup>rs</sup> S. et T. Citoyens de Genève

*Les républicains, vous qui pour la patrie  
Donnez votre sang, votre propre bonheur  
Fus dont l'activité, la saine industrie  
Ayant chaque jour un prix en son honneur  
Qui est bon de peuvon parmi tant de grands hommes  
La Beye Indique M<sup>r</sup> Necker comme un des Ministres qui ont mérité la reconnaissance publique.*

*Reclamé de nouveau Necker par Célyen  
Lui qui né gèneux dans le siècle en nous romme  
Ne mérité et négit que pour faire le bien  
Instruit des intérêts des Français de la France  
Chacun de ses travaux est un nouveau bienfait*

*Qu'il soit faire adorer l'un de nos meilleurs Roi  
M<sup>r</sup> Necker reçoit donc un légitime hommage  
Patriens nous de ton nom pardre le souvenir  
M<sup>r</sup> Necker, tes écrits ton courage  
Ont trop acquis de droits sur nous et la France  
A voir l'admiration*

*Qu'il son profond génie à la double science  
D'écrire un état sans fouler le sujet  
Quelle noble franchise avec quelle élégance  
D'un conseil patriotique il nous transcrit les lois  
C'est ainsi que Sully rendit la confiance*

*L'Administration modeste sur ses travaux et de vray  
citoyen l'admire*

Ilustración 50. Anónimo. *La Vertu, tôt ou tard rentre dans tous ses droits: Chanson a la gloire de Mr Necker ou le Mentor français, sur l'air d'Aspasie...*: dédié à Mrs S. et T., citoyens de Genève, grabado al aguafuerte, 15,5 x 21 cm, París, 1789.





APOTHÉOSE D'HONORÉ GABRIEL RIQUETTI ,  
 CI-DEVANT COMTE DE MIRABEAU

*Dédié aux amis de la Constitution*

*Par Claude Hoin Peintre de Monsieur; des Accademies  
 de Dijon, Toulouse, Lyon et Rouen.*

Ilustración 51. Claude Jean Baptiste Hoin: *Apothéose d'Honoré Gabriel Riquetti, ci-devant comte de Mirabeau: dédié aux amis de la Constitution* par Claude Hoin.... grabado al aguafuerte coloreado, 31 x 21,5 cm, París, 1791.





Ilustración 52. Anónimo: *Honoré Gabriel Riquetti Mirabeau: député de la senechaussée d'Aix à l'Assemblée nationale en 1789: élu président le 29 janvier 1791: allés dire au roi votre maître [sic] que nous sommes rassemblés ici par ordre du peuple.*, grabado al aguafuerte, 21,5 x 29,5 cm, París, 1791.





Ilustración 53. Anónimo: *Mirabeau mourant*, grabado al aguafuerte coloreado, 19 x 20,5 cm, París, 1791.





*Sa mort peut réjouir les ennemis de l'empire; mais si le courage des Français pouvoit se ralentir; c'est sur ce tombeau, c'est à l'aspect des cendres de ce grand homme, qu'on peut être assuré qu'ils reprendraient toute leur énergie.*

Ilustración 54. Anónimo: *Sa mort peut réjouir les ennemis de l'empire; mais si le courage des Français pouvoit se ralentir, c'est sur ce tombeau, c'est à l'aspect des cendres de ce grand homme qu'on peut être assuré qu'ils reprendraient toute leur énergie*: grabado al aguafuerte, 19 x 11 cm, París, 1791.





Ilustración 55. Anónimo: *Il ôte aux nations le bandeau de l'erreur*. Voltaire, grabado al aguafuerte, 13,5 x 9 cm, París, 1790.



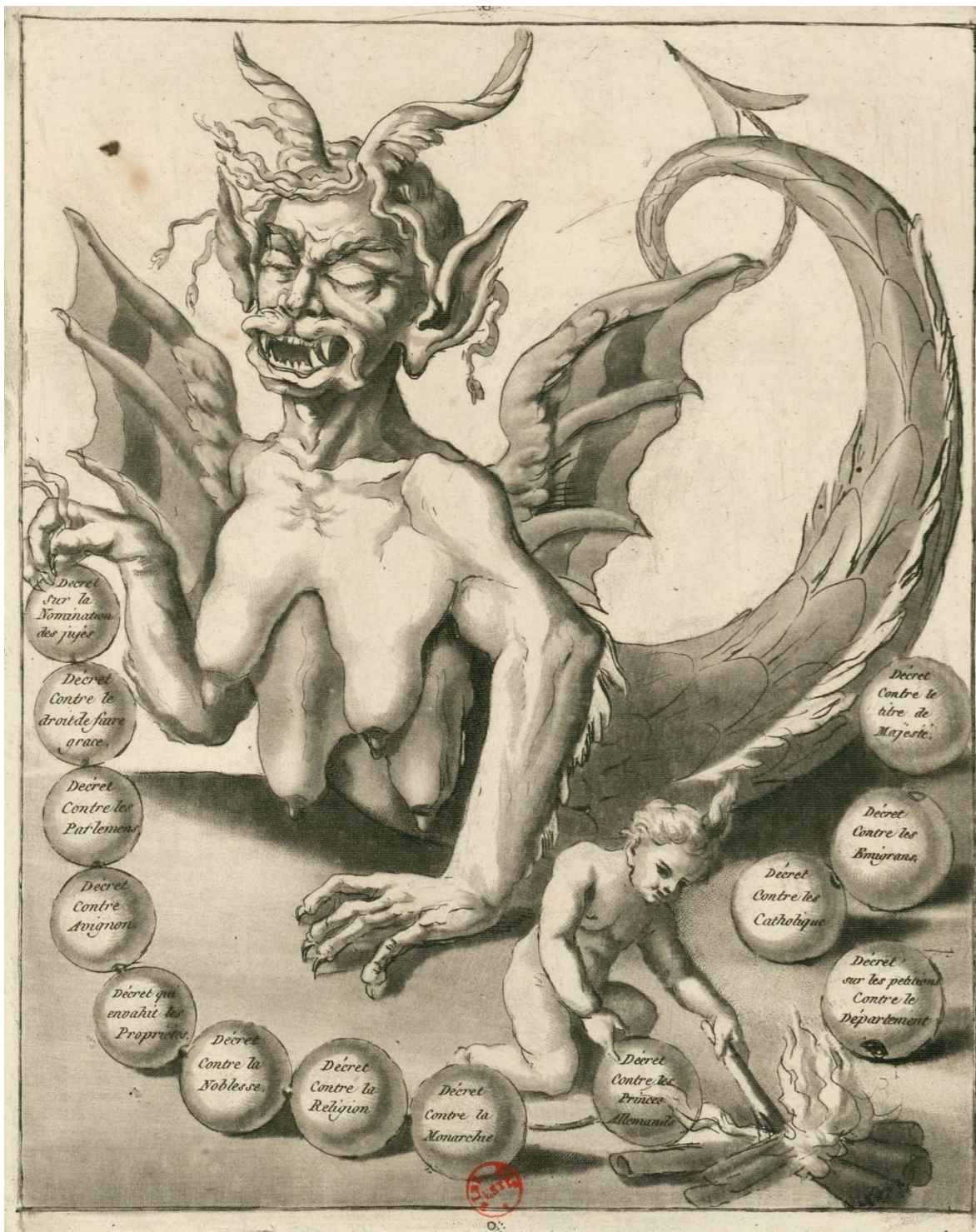


Ilustración 56. Anónimo: [*Harpie aveugle, symbolisant l'Assemblée, tenant un chapelet de décrets*], grabado al aguafuerte, 19,5 x 15,5 cm, París, 1791.



Ilustración 57. Anónimo: *A bas les impiots*, grabado al aguafuerte coloreado, 23,5 x 30,5 cm, París, 1789.





Ilustración 58. Anónimo: *Destruction de la Bastille après la victoire remportée sur les ennemis de la liberté le 14 juil. et 1789: Bastille. C'étoit autrefois le nom de tous les châteaux fortifiés...*, grabado al aguafuerte coloreado, 17 x 27 cm, París, 1789.





*Les Aristocrates anéantis .*

*Un Capitaine de la Garde Nationale vient d'enchaîner le Démon de l'Aristocratie à une piece de Canon qui est renversé sur son affût, il a des Oreilles d'Ane et un bandeau sur les yeux la figure couverte d'une Draperie rouge pour cacher sa confusion a ses pieds sont un poignard ensanglanté et un Collier de Fer brisé et un masque pour marquer la Fourberie et un mortier. le temps est fort obscur de son côté tandis que du côté de la Ville il s'éclaircit. Le Capitaine foule aux pieds un plan de la Bastille et des lettres de Cachet Il tient a sa main une branche d'Olivier avec cette Légende Liberté dans le sein de la paix une Tente est dans le fond et Veil de la Providence qui semble veiller a la conservation de la Capitale*

Ilustración 59. Anónimo: *Les Aristocrates anéantis: un capitaine de la Garde nationale vient d'enchaîner le démon de l'aristocratie a une piece de canon qui est renversé sur son affût, il a des oreilles d'ane et un bandeau sur les yeux la figure couverte d'une draperie rouge pour cacher sa confusion a ses pieds sont un poignard ensanglanté et un collier de fer brisé et un masque pour marquer la fourberie et un mortier...*, grabado al aguafuerte coloreado, 31 x 21 cm, París, 1790.





Ilustración 60. Anónimo: *Le Pied de nez : dédié aux aristocrates*, grabado al aguafuerte coloreado, 26 x 22,5 cm, París, 1790.





Ilustración 61. Anónimo: *Le Pied de nez ou l'aristocratie écrasée*, grabado al aguafuerte coloreado, 32,5 x 20,5 cm, París, 1790.





*Bureau des Révolutions de Paris, rue des Marais, faub. S<sup>t</sup>G. Nº 20.*

Ilustración 62. Anónimo<sup>476</sup>: *Sarcophage: ils sont morts pour la liberté française le 14 juillet 1789*, grabado al aguafuerte, 13 x 9 cm, París, 1790.





Ilustración 63. Anónimo: *Le Temps donnant les cendres à la noblesse et au clergé: le Temps après avoir pris des cendres sur l'autel de la patrie ou sont brûlés et brûlent encore les titres de noblesse les privilèges et les vieux parchemins...*, grabado al aguafuerte coloreado, 21,5 x 26 cm, París, 1790.



LE TEMS DONNANT LES CENDRES À LA NOBLESSE ET AU CLERGÉ.

de Vaucl



Le Tems après avoir pris des Cendres sur l'Autel de la Patrie ou sont brûlés et brûlent encore les titres de noblesse les privilèges et les vieux parchemins, s'avance sur la foule des prêtres des Evêques des princes et des Nobles et leur imprimant ses doigts d'airin sur leur front couvert de ténèbres. Leur dit : Vous n'êtes que poussière et vous allez retourner en poussière.

Et in pulverem revertetur. S. Mathieu. Ch. II. V. 9.

Ilustración 64. Anónimo: le Tems donnant les cendres à la noblesse et au clergé: le Tems après avoir pris des cendres sur l'autel de la patrie ou sont brûlés et brûlent encore les titres de noblesse les privilèges et les vieux parchemins s'avance sur la foule des prêtres des évêques des princes et des nobles et leur imprimant ses doigts d'airin sur leur front couvert de ténèbres, leur dit : Vous n'êtes que poussière et vous allez retourner en poussière, grabado al aguafuerte coloreado, 19 x 24 cm, París, 1790.





Tombeau des Aristocrates .

*Mort, si la foudre échappe de tes mains,  
Que ce soit pour punir nos Prêtres et nos Mages .*

*Dorat*

Ilustración 65. Anónimo: *Tombeau des aristocrates*, grabado al aguafuerte, 12 x 7,5 cm, París, 1790.





*JE SUIS MORT D'INANITION POUR N'AVOIR VÉCU QUE D'ESPERANCES .*

Ilustración 66. Anónimo: *Je suis mort d'inanition pour n'avoir vécu que d'esperances*, grabado al aguafuerte, 23,5 x 16 cm, París, 1790.





Ilustración 67. Anónimo: *Une femme consultant Nostradamus sur les evenements il lui presente une table de marbre ou sont ses predictions et lui dit l'aigle fera son nid sur le haut du chene &c. ou le magicien*, grabado al aguafuerte coloreado, 26 x 22,5 cm, París, 1789 o 1790.





Ilustración 68. Anónimo: *Magicienne consultée sur la revolution de 1789: orgueil dompté, avarice punie, mérite reconnu, union des quatre parties du monde*, grabado al aguafuerte, 24 x 32 cm, París, 1790.



Ilustración 69. Anónimo: *Magicienne consultée sur la revolution de 1790: orgueil dompté, avarice punie, mérite reconnu, union des quatre parties du monde*, grabado al aguafuerte coloreado, 19 x 28,5 cm, París, 1790.

## **FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA**



## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### ARCHIVOS Y FUENTES

#### Archivos:

Bibliothèque nationale de France (BnF)

Consejo Constitucional (CC)

French Revolution Digital Archive (FRDA)

#### Fuentes impresas:

*Bhagavad Gita. El canto del Señor*, Sirio, Málaga, 2009.

*Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée De Brouwer, España, 1998.

BRETONNE, Restif de la: *Las noches revolucionarias*, Tres Puntos, Madrid, 2018.

MONTESQUIEU: *La separación de poderes. Sobre las leyes que configuran la libertad política, entendida esta en su relación con la constitución*, Página Indómita, Barcelona, 2021.

ROLLE, Claudio; KREBS, Ricardo; DUSSAILLANT, Jacqueline: *La Revolución Francesa en sus documentos*, Hachette; Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *El contrato social*, Plutón Ediciones, Barcelona, 2016.

SIEYES, Emmanuel Joseph: *¿Qué es el Estado Llano?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

#### Fuentes digitales:

Archives Parlementaires de 1787 a 1860 Première Série (1789 à 1799). Du 5 Mai 1789 au 15 Septembre 1789.

Constitution de 1791.

Constitution du 22 Frimaire An VIII.

Constituciones de los Franc-masones (1723).

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789.

Grabados de la época.

### BIBLIOGRAFÍA

ABRAMOWICZ, Nuri: *Mitología griega*, Gradifco, Buenos Aires, 2007.

AGULHON, Maurice: *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789 a 1989*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016.

ALVEAR TÉLLEZ, Julio: “La crítica conservadora al discurso de los derechos humanos de la “Declaración” francesa de 1789”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaiso*, XLV (2015), pp. 341-371.

- ANDERSON, Benedict: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- ANDERSON, Matthew Smith: *La Europa del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1994.
- ANDRÉ, Louis: *Luis XIV y Europa*, Uteha, México, 1957.
- ANDRESS, David: *El Terror. Los años de la guillotina*, Buenos Aires, Edhasa, 2011.
- ARENDRT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- ARIAS MARÍN, Alan; CALDERÓN, Ma Teresa: “La revolución de la democracia”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 36, 144 (1991), pp.155-167.
- AUGÉ, Marc: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- BAKER, Keith Michael: “El concepto de cultura política en la reciente historiografía de la Revolución Francesa”, *Ayer*, 62, 2 (2006), pp. 89-110.
- BELTING, Hans: *Antropología de la imagen*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- BLOCH, Marc: *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- BLUCHE, Frédéric: *El bonapartismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- BOX, Zira: “Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, 62 (2006), pp. 195-230.
- BRAUDEL, Fernand: *Las ambiciones de la historia*, Crítica, Barcelona, 2002.
- BURKE, Edmundo: *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, Impresas en la Oficina a cargo de Martin Rivera, México, 1826.
- BURKE, Peter: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica, Barcelona, 2005.
- BURKE, Peter: *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- CAMPBELL, Joseph: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México D. F, 1972.
- CANFORA, Luciano: *Ideologías de los estudios clásicos*, Akal, Madrid, 1991.
- CARDONA, Francesc: *La Masonería*, Plutón, España, 2021.
- CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*, Ensayo Tusquets, Buenos Aires, 2010.
- CERTEAU, Michel de: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.
- CHABOD, Federico: *Escritos sobre el renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- CHARTIER, Roger: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- CHARTIER, Roger: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- COBBAN, Alfred: *La interpretación social de la Revolución Francesa*, Narcea, Madrid, 1971.
- COMBES, André: “La Francmasonería Jacobina y Revolucionaria”, *Instituto de Estudios e Investigaciones Masónicas de París*, pp. 147-155.
- CRONIN, Vincent: *Napoleón*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1988.
- DARLOW, Mark: *Staging the French Revolution. Cultural, Politics and the Paris Opéra, 1789-1794*, Oxford University Press, New York, 2012.
- DARNTON, Robert: *El diablo en el agua bendita o el arte de la calumnia de Luis XIV a Napoleón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

- DARNTON, Robert: *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- DARNTON, Robert: *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- DARNTON, Robert: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- DELUMEAU, Jean: *Historia del Paraíso. 2. Mil años de felicidad*, Taurus, Madrid, 2005.
- DÍAZ-PLAJA, Fernando: *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco: “Mircea Eliade y Eugenio d’Ors (y el arquetipo)”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007), pp. 81-112.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco: *Introducción a la historia de las religiones*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Historia Universal. Edad Moderna*, Volumen III, Vincens-Vives, Barcelona, 1997.
- DORRA, Raúl: “¿Qué es, entonces, lo sagrado?”, *Tópicos del Seminario*, 22 (2009), pp. 15-51.
- DOYLE, William: *France and the age of Revolution. Regimes Old and New from Louis XIV to Napoleon Bonaparte*, Tauris, London, 2013.
- DOYLE, William: *The French Revolution. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2001.
- DUPRAT, Annie: “Iconologie Historique de la Caricature Politique en France (Du XVI au XX Siècle)”, *Hermes*, 29 (2001), pp. 25-32.
- DURKHEIM, Emile: *Formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México D.F., 2006.
- ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 2018.
- ELIADE, Mircea: *Mito y Realidad*, Kairós, Barcelona, 2010.
- ELIADE, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*, Kairós, Barcelona, 2005.
- ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.
- ELIAS, Norbert: *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.
- ERREGUERENA, María Josefa: “El concepto de Imaginario Social” en *Anuario de investigación 2000 Vol.II*, Educación y Comunicación, México, 2001, pp. 22-23.
- ESTEVE PÉREZ, Marina: “Ritual diario en la sala hipóstila del Templo de Amón-Ra en Karnak: arquitectura religiosa a través del culto” *Astarté. Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo*, 5 (2022), pp. 95-101.
- EVANS-PRITCHARD, Edward: *Ensayos de Antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- FERRER, José Antonio: “El masón, hombre de la Ilustración”, en José Ignacio CRUZ: *Masonería e Ilustración. Del siglo de las luces a la actualidad*, Universitat de València, 2011.
- FERRER, José Antonio: *La masonería*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- FOUCAULT, Michel: *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2018.
- FRANCISCO OLMOS, José María de: “Los calendarios de la Revolución Francesa. De la era de la libertad al calendario republicano”, en *X Jornadas Científicas sobre Documentación: El calendario y la datación histórica*, Madrid, 2011.
- FREEDBERG, David: *El poder de las imágenes*, Cátedra, Madrid, 1992.

- FRESSARD, Oliver: “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”, *Transversales*, 2 (2006), pp. 58-63.
- FREUD, Sigmund: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires, 2016.
- FURET, François: *La revolución a debate*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000.
- FURET, François: “La Revolución Francesa”, en VILLAVARDE, María José (comp.), *Alcance y legado de la Revolución Francesa*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1989, pp. 15-31.
- FURET, François: *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Madrid, 1980.
- GAMBONI, Dario: *La destrucción del arte. Iconoclastia y vandalismo desde la Revolución Francesa*, Cátedra, Madrid, 2014.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco: “La religión y lo sagrado”, en DIEZ DE VELASCO, Francisco; GARCÍA BAZÁN, Francisco (ed.): *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 23-60.
- GEERTZ Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- GIESEY, Ralph: “Inaugural Aspects of French Royal Ceremonials”, en János M. BAK (ed.): *Coronations Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, University of California Press, 1990.
- GIRALDO GALEANO, Sergio Andrés: “Violencia en la Revolución Francesa”, *Agenda Cultural*, N°160 (2009).
- GODECHOT, Jacques: *Los orígenes de la Revolución francesa. La toma de la Bastilla (14 de julio de 1789)*, SARPE, Madrid, 1985.
- GROEN VAN PRINSTERER, Guillermo: *Incredulidad y Revolución*, Fabrica de Ideas, México, 2005.
- GROETHUYSEN, Bernard: *Filosofía de la Revolución francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- GUACANEME, Juan Pablo: “Orígenes y simbología de lo sagrado en el pensamiento de Rudolf Otto”, *Franciscanum*, Vol. LII, N° 153 (2010), pp. 275-308.
- GUINZBURG, Carlo: “Representación. La palabra, la idea, la cosa”. En *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Ediciones Península, Barcelona, 2018.
- HARVEY, David: *París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2008.
- HOBBSAWM, Eric: *Naciones y Nacionalismos desde 1780*, Booket; Crítica, México, 2020.
- HOBBSAWM, Eric: *La era de la Revolución, 1789-1848*, Crítica, Buenos Aires, 1997.
- HOBBSAWM, Eric: *Los ecos de la Marsellesa*, Crítica, Barcelona, 1992.
- HÖLSCHER, Lucien: *El descubrimiento del futuro*, Siglo XXI, Madrid, 2014.
- HORN MELTON, James Van: *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Universitat de València, Valencia, 2009.
- HUMBERT, Jean: *Mitología griega y romana*, Editorial GG, Barcelona, 2022.
- HUNT, Lynn: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, University of California Press, California, 2004.
- HUNT, Lynn: “La vida privada durante la Revolución Francesa”, en Philippe ARIÈS y Georges DUBY: *Historia de la vida privada. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Taurus, Buenos Aires, 2001.
- HUNT, Lynn (ed.): *Eroticism and the Body Politic*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- HUNT, Lynn: *The Family Romance of the French Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1992.

- HUNT, Lynn: "Hercules and the Radical Image in the French Revolution, *Representations*, 2 (1983), pp. 95-117.
- JAURÈS, Jean: *A Socialist History of French Revolution*, Pluto Press, Northampton, 2015.
- JOHNSON, Paul: *La historia del cristianismo*, Ediciones B, Barcelona, 2010.
- JUNG, Carl Gustav: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 1970.
- KANTOROWICZ, Ernst: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Akal, Madrid, 2012.
- KELLY, Linda: *Las mujeres de la Revolución Francesa*, Vergara, Buenos Aires, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- KROPOTKIN, Piotr: *La gran revolución francesa*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2015.
- LEBOYER, Olivia: "Le religieux et le politique dans la Révolution française" (Reseña), *Historia Constitucional*, núm. 16 (2015), pp. 443-445.
- LEFEBVRE, Georges: *1789: revolución francesa*, Titivillus ePub, 2017.
- LEFEBVRE, Georges: *La Revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- LE GOFF, Jacques: *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2016.
- LE GOFF, Jacques: "¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 163-178.
- LE GOFF, Jacques: "Las Mentalidades. Una historia ambigua", en NORA, Pierre y LE GOFF, Jacques: *Hacer la historia III: Nuevos objetos*, Barcelona, Laia, 1978, pp. 81-98.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.
- LORANDI, Ana María: "¿Etnohistoria, antropología histórica o simplemente historia?", *Memoria Americana*, 20 (2012), pp. 17-34.
- MAGASICH, Jorge; DE BEER, Jean-Marc: *América mágica. Mitos y creencias en tiempos del descubrimiento del Nuevo Mundo*, LOM, Santiago, 2001.
- MAISTRE, Joseph de: *Consideraciones sobre Francia*, Ediciones Rialp, Madrid, 1955.
- MANFRED, A; SMIRNOV, N: *La Revolución Francesa y el Imperio de Napoleón*, Editorial Grijalbo, México, 1969.
- MARÍ, Enrique: "El poder y el imaginario social", *La ciudad futura*, N°11, pp. 72-73.
- MARÍ, Enrique: "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°3 (1986), pp. 93-111.
- MARTIN. Jean-Clément: *La Revolución francesa. Una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2013.
- MARVALL, José Antonio: "Ejército y Estado en el Renacimiento", *Revista de Estudios Políticos*, N°117-118 (1961), pp. 5-45.
- MARX, Karl: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003.
- MASSENZIO, Marcello: "La historia de las religiones en la cultura moderna", en FILORAMO, Giovanni; MASSENZIO, Marcello; RAVERI, Massimo; SCARPI, Paolo, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 345-408.
- MATHIEZ, Albert: *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012.
- MCPHEE, Peter: *La Revolución Francesa, 1789-1799. Una nueva historia*, Austral, Barcelona, 2013.
- MICHELET, Jules: *El pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1991.

- MICHELET, Jules: *Historia de la Revolución Francesa. Tomo I*, Biblioteca Popular, España, 1898.
- MÉLONIO, Françoise: “Naciones y Nacionalismos”, en *Tocqueville y el espíritu de la democracia. The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville*, Fondo de Cultura Económica; Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2017.
- MONTERO RODRÍGUEZ, Daniel: “La Iconología como método de estudio historiográfico: los aportes a la historia del arte”, *Revista Pensamiento Actual*, Vol. 16, N°. 26 (2016), pp. 13-24.
- MUNDACA, Diego: “Escatología-apocalíptica en el contexto de la Ilustración”, *Tradición y Saber*, Año 10, N°2 (2013), pp. 7-26.
- OLIVA, Esteban: “El imaginario social: Reflexión con Cornelius Castoriadis”, *Educare*, Vol. 20, N°3 (2016), pp. 100-115.
- OLDMEADOW, Harry: *Mircea Eliade y Carl Gustav Jung. Reflexiones en torno al lugar del mito, la religión y la ciencia en su obra*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2012.
- OTTO, Rudolf: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- OZOUF, Mona: *La fiesta revolucionaria, 1789-1799*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2020.
- PABÓN, Jesús: *Las ideas y el sistema napoleónicos*, Institutos de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
- PALS, Daniel: *Ocho teorías sobre la religión*, Herder, Barcelona, 2013.
- PANOFSKY, Erwin: *Estudios sobre iconología*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- PÉRONNET, Michel: *Vocabulario básico de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1985.
- POPKIN, Jeremy: *El nacimiento de un mundo nuevo. Historia de la Revolución francesa*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2021.
- POPKIN, Jeremy: “Pictures in a Revolution: Recent Publications on Graphic Art in France, 1789-1799”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 24, No. 2 (1990-1991), pp. 251-259.
- RAPPORT, Mike: “‘Deux nations malheureusement rivales’: les Français en Grande-Bretagne, les Britanniques en France, et la construction des identités nationales pendant la Révolution française”, *Annales historiques de la Révolution française*, 342 (2005), pp. 21-46.
- REICHARDT, Rolf; KOHLE, Hubertus: *Visualizing the Revolution. Politics and the Pictorial Arts in Late Eighteenth-century France*, Reaktion Books, London, 2008.
- REICHARDT, Rolf: *La Revolución Francesa y la cultura democrática. La sangre de la libertad*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2002.
- REICHARDT, Rolf; LIISEBRINK, Hans-Jiirgen: *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom*, Duke University Press, Durham and London, 1997.
- RISOTO DE MESA, Lucas: “Lo sagrado en Mircea Eliade”, *Claridades. Revista de filosofía*, 6 (2014), pp. 33-48.
- ROSENBLATT, Helena: *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2020.
- RUDÉ, George: *La Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989.
- RUDÉ, George: *Revolución popular y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1981.
- RUÍZ NOÉ, Jaime: “El camino del héroe: entre lo sagrado y lo profano”, *Acta Sociológica*, N° 57 (2012), pp. 185-196.
- SÁDABA, Javier: *La religión al descubierto*, Herder, Barcelona, 2016.
- SANTIRSO, Manuel: *La Revolución francesa y Napoleón*, Shackleton Books, Eslovenia, 2021.



- SAZBON, José: “La Revolución Francesa y los avatares de la modernidad”, *Boletín de Historia Social Europea*, Núm. 2 (1990), pp. 34-92.
- SCHAMA, Simon: *Ciudadanos. Crónica de la Revolución Francesa*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1990.
- SCHMITT, Eberhard: *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1980.
- SEARA, Montserrat: *1789: El nacimiento del Nuevo Régimen fundado en la libertad, la igualdad y la democracia*, Universidad Complutense, Madrid, 2002, tesis doctoral.
- SIRLIN, Ezequiel: “El hilo del Terror. Quitando el halo estalinista a la Revolución Francesa”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. 34 (2012), pp. 343-353.
- SOBOUL, Albert: *La Francia de Napoleón*, Crítica, Barcelona, 1993.
- SOBOUL, Albert: *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Crítica, Barcelona, 1987.
- SOBOUL, Albert: *La Revolución Francesa*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1981.
- SOBOUL, Albert: *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*, Tecnos, Madrid, 1966.
- SOLÉ, Jacques: *Historia y mito de la Revolución francesa*, Siglo Veintiuno, México, 1989.
- STAROBINSKI, Jean: *1789, los emblemas de la razón*, Taurus, Madrid, 1988.
- TACKETT, Timothy: *When the King Took Flight*, Harvard University Press, United States of America, 2003.
- TACKETT, Timothy: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- TAINE, Hippolite: *Les Origines de la France Contemporaine*, Librairie Hachette, Paris, 1902.
- TALMÓN, Yaakov: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956.
- TAPIA, Javier: *Mitología Romana. El imperio eterno*, Plutón, España, 2022.
- TAPIA, Javier: *Mitología Griega. Cuna de Occidente*, Plutón, España, 2021.
- TOCQUEVILLE, Alexis de: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 2018.
- VAN KLEY, Dale: *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, London, 1996.
- VENTURA ROJAS, José Manuel: “Historia y periodizaciones en Jacques Le Goff: balance y prospectiva historiográfica”, *Theuth. Revista de Humanidades* [Universidad de Concepción], nº 4-2 (2017), pp. 85-109.
- VENTURA ROJAS, José Manuel: “Los Bicentenarios en Francia, España y América” en A. BANCALARI, M. ROJAS y M. VALDÉS (eds.): *Concepción y el Bicentenario: miradas a su historia republicana*, Universidad de Concepción, Concepción, pp. 21-37.
- VEYNE, Paul: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984.
- VILAR, Pierre: *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*, Crítica, Barcelona, 2015.
- VOVELLE, Michel: *Imagens e Imaginário na História. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, Ática, Sao Paulo, 1997.
- VOVELLE, Michel: *The Revolution against the Church. From Reason to the Supreme Being*, Ohio State University Press, Columbus, 1991.
- VOVELLE, Michel: *La mentalidad revolucionaria*, Crítica, Barcelona, 1989.
- VOVELLE, Michel: *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1981.
- WEBER, Max: *Sociología de la religión*, La Pléyade, Buenos Aires, 1978.