

Treball final de Màster

L'actualitat de la Revolució Francesa

Historiografia i context cultural

Autor: Santiago Quiles Verdú

Màster: Història contemporània i món actual (UOC i UB)

Director del TFM: Jordi Roca Vernet

Curs: 2017-2018

1. INTRODUCCIÓ: PER QUÈ, ENCARA, LA REVOLUCIÓ FRANCESA?.....1

2. LA HISTORIOGRAFIA SOBRE LA REVOLUCIÓ FRANCESA.....9

A. DOS SEGLES D'HISTORIOGRAFIA SOBRE LA REVOLUCIÓ FRANCESA: INTERPRETACIÓ CLÀSSICA, MARXISME I REVISIONISME.....9

REPUBLICANS DEL XIX.

SOCIALISTES I MARXISTES.

REVISIONISME.

BICENTENARI.

CONCLUSIÓ.

B. PERSPECTIVES D'ANÀLISI EN LA HISTORIOGRAFIA ACTUAL: QÜESTIONS EPISTEMOLÒGIQUES.....22

1. EL GIR LINGÜÍSTIC: 1789 COM A REVOLUCIÓ DISCURSIVA.

2. LA REVOLUCIÓ CULTURAL: SIGNIFICAT I ACCIÓ POLÍTICA.

3. HISTÒRIA SOCIAL.

4. RETORN DEL SUBJECTE, DE LES EMOCIONS, DE LES EXPERIÈNCIES.

C. DEBATS ACTUALS.....36

1. EL TERROR I LA CONSTRUCCIÓ DISCURSIVA DEL SEU SIGNIFICAT.

2. EL DEBAT ENTORN A ROBESPIERRE.

3. LES COLÒNIES, L'ESCLAVITUD I EL GIR GLOBAL DE LA HISTORIOGRAFIA.

4. LA INFLUÈNCIA DE LA CULTURA CLÀSSICA I L'ANTIGUITAT EN EL REPUBLICANISME JACOBÍ, I EL DEBAT AMB LES IDEES LIBERALS.

5. LES UTOPIES I LA POLÍTICA.

6. ELS ORÍGENS ANGLOSAXONS DELS JACOBINS.

7. L'IMPACTE DEL PENSAMENT IL·LUSTRAT EN LA RF.

8. LA CONTINUÏTAT AMB L'ANTIC RÈGIM: FESTES REVOLUCIONÀRIES I ENTUSIASME POPULAR.

3. TRES DEBATS.....51

A. ELS ORIGENS INTEL·LECTUALS DE LA REVOLUCIÓ FRANCESA.....51

1. LA LECTURA COM A PODER CAUSAL ABSOLUT
2. JONATHAN ISRAEL: ELS LLIBRES FAN REVOLUCIONS
3. ROGER CHARTIER I ROBERT DARNTON: ELS LLIBRES NO FAN REVOLUCIONS PERÒ AJUNDEN MOLT
4. MARISA LINTON I ELS USOS DELS DISCURSOS

B. ROBESPIERRE.....74

1. ELS FETS
2. ROBESPIERRE: UN SIGNIFICANT PER A MOLTS SIGNIFICATS
3. UN HOME ORDINARI EN CIRCUMSTÀNCIES EXTRAORDINÀRIES?
4. CIRCUMSTÀNCIES, DISCURSOS I EMOCIONS

C. EL TERROR.....90

1. EL TERROR COM A RESPOSTA
2. EL TERROR INSTITUCIONALITZAT
3. EL TERROR, UN PRODUCTE DE LES CIRCUMSTÀNCIES O UN PRODUCTE DEL DISCURS?
4. EMOCIONS I DECISIONS

4. CONCLUSIONS.....102

5. BIBLIOGRAFIA.....110

Si se puede mostrar que todo lo que existe ahora es resultado de una “revolución” reciente, entonces es más fácil pensar en cambiar las actuales instituciones. Lo que existe a nuestro alrededor puede verse como una creación artificial, casi accidental. Es parte de la cultura, no de la naturaleza. Si el sistema familiar o la ética capitalista solo existen desde hace unos pocos siglos, es más fácil creer que tampoco puede durar mucho tiempo. La visión de numerosas revoluciones en el reciente pasado es esencialmente optimista, utópica. Las premisas de la continuidad pueden por el contrario resultar más atractivas para quienes desean preservar los valores duraderos y les disgustan los cambios profundos¹

1. INTRODUCCIÓ: PER QUÈ, ENCARA, LA REVOLUCIÓ FRANCESA?

Depenent de la interpretació que es faça de la Revolució Francesa es legitimen dues concepcions de l'evolució històrica que comporten dues concepcions de la política. Si la Revolució va ser un esdeveniment polític que ens podríem haver estalviat perquè no va canviar res, perquè sense ella les coses serien com efectivament són ara mateix (més aviat, millors), tenim un mecanisme ideològic conservador com a justificador de la realitat social: si una revolució no canvia les coses sinó que les alenteix o les empitjora, millor serà evitar-la. Contra aquesta tesi, si la Revolució s'interpreta com una mena d'entrebanc (evitable) en el desenvolupament de la història sinó com una necessitat derivada de canvis en l'estructura socioeconòmica i que, no només no formalitza una situació material anterior, sinó que canvia essencialment la societat en tots els aspectes claus, tenim una eina política transformadora: si volem que hi hagen canvis de debò, la revolució és l'instrument ideal.

Dit això, és molt important tenir en compte que aquesta doble interpretació és una relativa novetat en la historiografia revolucionària. Fins a la meitat del segle XX la interpretació social o clàssica no havia estat posada en dubte², tots els intel·lectuals i acadèmics (contemporanis de la revolució o intèrprets posteriors, republicans o marxistes, liberals o defensors de l'Antic Règim), independentment del que pensaren sobre les bondats o les maldats que comportava, hi eren d'acord que hi havia estat una revo-

¹ Alan Macfarlane. Citat per Davidson (2013), p. 518.

² En l'apartat que dedicarem al revisionisme veurem com els mateixos burgesos del segle XIX, conscients que tenen el poder gràcies a una revolució violenta, reinterpretaran la revolució i intentaran *convertir-la* en una revolució política: “*La burguesía iba adquiriendo experiencia en la ocultación de huellas y en distraer la atención desviándola hacia rastros falsos*”. Davidson (2013), p. 169.

lució social i un esdeveniment excepcional, únic en la història d'Occident, un procés que havia canviat les coses de manera radical i per sempre. En concret: la burgesia arrabassa amb l'Antic Règim (o posa les condicions perquè siga possible el colp definitiu del 1830³) i crea un món a la seua mida.

Una pregunta que se'n segueix és, doncs, la següent: com és que després de més de 150 anys de consens més o menys estable sobre la importància i les causes de la Revolució hi apareix un corrent historiogràfic revisionista que es converteix en hegemònic durant l'últim quart del segle XX? La resposta no la trobem en l'aparició de noves fonts que portarien a descobriments cabdals i que canviaren per si mateixos la visió de la Revolució. La resposta la trobem en un canvi radical de perspectiva a l'hora d'interpretar els fets. De fet, si Hobsbawm té raó, el revisionisme es fonamenta no en els fets sinó en noves interpretacions dels mateixos fets.⁴

Una altra pregunta que creiem també important és la següent: si, com veurem amb detall més avall, la tesi dels revisionistes és que la Revolució va tenir mínimes conseqüències (McPhee anomena *minimalistes* els autors que defensen que hi hagué continuïtat estructural entre l'Antic Règim i la major part del segle XIX⁵) o, fins i tot, nul·les, per què tant d'interès a estudiar-la? Perquè, tal com acabem de dir, depenent de quines foren les causes i les conseqüències del conjunt de fets anomenat Revolució Francesa, estarem legitimats a comprendre la nostra realitat social com una continuïtat històrica i, per tant, com quelcom susceptible de ser canviat o, per contra, com quelcom necessari i, per tant, restarem impotents davant de la realitat política i social que ens ha tocat viure.

Així, de la resposta a la pregunta acadèmica sobre les causes de la revolució, se'n segueix la resposta a la pregunta política per excel·lència: és legítim defensar la revolució com una eina de millora social? El revisionisme ho té clar: no, una revolució no canvia res, el que canvia és tan poc significatiu que no mereix la pena el trauma. De la qual cosa se segueix que la Revolució és una mena d'error en la història, com si la

³ Tal com digué Marx, la burgesia aconseguí en la Revolució de Juliol els objectius de 1789.

⁴ Hobsbawm (1992), p. 132. S'ha de tenir ben present que el revisionisme de què parla Hobsbawm arriba fins al 1990, any de la publicació de *Los ecos de la Marsellesa*. No hi té en compte, per tant, el debat que hi ha hagut arran del bicentenari i que ha portat a matisar posicions desembocant en corrents historiogràfics menys polaritzats que quan Hobsbawm escriu.

⁵ MCPhee (2007), p. 215 i ss. Després, en parlar del revisionisme, exposarem les característiques dels historiadors *minimalistes*.

història s'hagués equivocat durant un cert temps. Però, com diu Hobsbawm, “[E]s evidente que pensar que la Revolució francesa no es més que una especie de traspíe en la lenta y larga marcha de la eterna Francia es absurdo”⁶. Un sense sentit, però, que ha dominat la historiografia i el sentit comú popular durant molts anys i que ha servit, entre moltes altres qüestions que no vénen aquí al cas, per a desactivar políticament la gent, perquè es pense la realitat, el capitalisme, com un sistema independent de la història, com l'estat natural de les coses. Tot allò que no permet una visió marxista no dogmàtica de la història⁷.

Així, tal com assenyalen autors com Peter McPhee, Neil Davidson o Eric Hobsbawm, el revisionisme de la segona meitat del segle XX que enceten les obres de George Taylor i Alfred Cobban i es converteix en hegemònic amb François Furet a partir dels anys 70 del segle XX és, sobretot, un component més de la lluita ideològica que engegà el neoliberalisme contra l'estat del benestar i contra la possibilitat, parafrasejant el títol del llibre de Davidson, de *transformar el món*. Una impotència construïda a partir de la interpretació interessada d'un seguit de fets ben reals: el model soviètic s'ha vist impotent davant el capitalisme occidental, la lluita entre sistemes polítics i socials té un vencedor clar, almenys de moment no hi ha alternativa al capitalisme, les coses són com han de ser, la misèria i la desigualtat són fenòmens temporals a què el liberalisme econòmic i la democràcia representativa de partits posarà fre i, a la llarga, eliminarà. La caiguda del mur de Berlín el novembre de 1989 no farà sinó *demostrar* que la Revolució bolxevic ha estat un altre error. La història, en tant que lluita entre interessos de classe enfrontats, si és que alguna vegada hi havia hagut tal cosa, ha acabat⁸. Les coses, per fi, estan en el seu lloc. El capitalisme, juntament amb una idea de la democràcia que s'hi subordina, ha guanyat la batalla material i simbòlica.

⁶ Hobsbawm (1992), p. 132.

⁷ La historiografia sobre l'obra de Marx és tant abundant i polèmica com la de la mateixa Revolució. La tesi del materialisme històric en tant que defensa d'una teleologia, d'un determinisme social absolut, no es pot defensar com una tesi de Marx. Dit d'altra manera, no hi ha un esquema previ que inserir-li a la història per explicar-la, l'esquema, la teoria s'ha de revisar contínuament arran de l'anàlisi dels fets concrets. Els individus no són només peces d'un mecanisme que els sobrepassa i els controla.

⁸ En el seu famós llibre de 1992, *La fi de la història i l'últim home*, Francis Fukuyama defensa que el liberalisme polític i econòmic és una mena de punt d'arribada en el desenvolupament ideològic de la humanitat. La història, en tant que conflicte entre ideologies, entre sistemes de pensament polític, hauria acabat.

El següent fragment de la biografia de Margaret Thatcher de 1993 que cita Davidson exemplifica perfectament tot el que diem:

Para mí, como conservadora británica, con Edmund Burke, el padre del conservadurismo y primer gran crítico perceptivo de la Revolución, como mentor ideológico, los acontecimientos de 1789 representan una ilusión perenne en la política. La Revolución Francesa fue un intento utópico de superar un orden tradicional –muy imperfecto, ciertamente- en nombre de ideas abstractas formuladas por intelectuales vanos que provocaron, no por azar sino por debilidad y maldad, purgas, asesinatos en masa y sangrientas guerras. En muchos sentidos anticipó la revolución bolchevique de 1917, aún más terrible. La tradición inglesa de libertad, en cambio, creció y se desarrolló a lo largo de siglos: sus rasgos más característicos son la continuidad, el respeto a la ley y el sentido del equilibrio, como demostró la Revolución Gloriosa de 1688⁹

Tenim en aquest text, per una banda, el manual del bon conservador (en termes historiogràfics, del bon revisionista): pensar que es pot transformar la història és una il·lusió política pueril; per altra banda, una de les tesis fonamentals del revisionisme: el Terror jacobí és la llavor que creixerà al segle XX en forma de totalitarisme. El text que comentem és del 1993, el mur ha caigut i la URSS ha desaparegut. La revolució neoliberal està immersa en una marxa triomfant i un dels seus corol·laris és una concepció de la política que la desactiva convertint-la en mera gestió burocràtica: la política, en tant que eina del poble per a transformar la societat, és una il·lusió sagrant. Sense les revolucions, des de la francesa de 1789 fins a la russa de 1917, ens hauríem estalviat molt de patiment i el món seria millor del que és.

Però que el revisionisme haja estat en gran part una arma ideològica i no tant una cerca de coneixement objectiu, no lleva que haja estat fonamental per a comprendre millor la Revolució, ja que ha estat el detonador d'un debat acadèmic apassionant que ha obligat a matisar posicions. De tal manera que els historiadors, parlant en general, que defensen la revolució social ho fan tenint en compte qüestions culturals i polítiques i, igualment, els que defensen que la revolució va ser política, no poden deixar de banda les qüestions socioeconòmiques. Si bé podem diferenciar clarament entre un corrent i un altre, la matisació de les posicions o l'adopció de diverses perspectives epistemològiques per part de molts autors, així com la multiplicació dels temes tractats té com a resultat un debat complex i, alhora, apassionant i engrescador. Un debat, però, que corre el perill de quedar-se en l'anècdota, en parcel·les molt limitades

⁹ Davidson(2013), p. 526.

de l'experiència humana i oblidar-se de la història total, de la història que ens permet comprendre els grans processos que ens han portat fins aquí.¹⁰

És aquesta relació entre historiografia i política, entre acadèmia i context ideològic, el criteri a partir del qual, el punt de partença des del qual, hem pensat la Revolució i hem triat el tres debats que analitzarem amb una certa profunditat en el tercer apartat d'aquest treball. Si la relació que ens ha interessat és la de la historiografia amb la política és perquè allò que ens proposem és pensar la història com un *camp de batalla*. Com un espai intel·lectual (juntament amb altres ciències socials) en què ens juguem els espais socials i culturals de convivència, com un espai intel·lectual que té efectes materials i simbòlics, com un espai intel·lectual, en definitiva, que és una important eina cultural en la conformació del sentit comú de la gent. Mostrar aquest tret essencial de la faena de l'historiador ha estat el que ens ha decidit a tractar la Revolució Francesa. Però com fer-ho? La historiografia revolucionària actual és abundant i rica en idees, i els debats oberts al seu si són nombrosos i complexos, estem obligats, per tant, a elegir aquells que pensem que mostren millor el nostres objectius més concrets: en primer lloc, demostrar que no es poden reduir les explicacions dels processos històrics ni a qüestions culturals ni a qüestions socials. I que, en cas que, de fet, les causes d'un procés com la Revolució hagueren estat materials o polítics, tampoc no ho podríem saber mai amb certesa. No podem fer més que, sense trair els fets¹¹ que coneixem, escriure un relat que els connecte de manera coherent. Els objectes de les ciències socials són, en definitiva, les conseqüències materials i simbòliques de les accions humanes. Comprendre les causes d'eixes accions de manera definitiva és quelcom així com comprendre l'ésser humà i, això, és una tasca inabastable. Som subjectes comprenen altres subjectes, vet aquí el gran problema de la metodologia. Ens hem de conformar en apropar-nos a la comprensió de la història molt de mica en mica. En segon lloc, derivat de l'anterior, no creiem que qualsevol relat sobre la revolució tinga el mateix valor. En contra d'algunes posicions postmodernes derivades d'una certa filosofia de la segona meitat del XX (sembla, per la bibliografia que hem consultat, bastant

¹⁰ Per a exemplificar aquest problema res millor que referir a l'enumeració que fan Justo Serna i Anacleto Pons en *La historia cultural*, Akal, Madrid, 2013, pp. 25-26. Trobem històries del penis, dels gestos, del llit o de les puces, entre centenars més. Dubtem que molts d'aquests estudis merescuen, des d'una perspectiva científica i social, ser qualificats de significatius.

¹¹ No creiem necessari entrar aquí a reflexionar sobre el concepte de fet. Simplement volem dir que els fets i les idees es poden separar i que, per tant, podem valorar les interpretacions que en fem.

superades a hores d'ara), pensem que els fets limiten suficientment els relats perquè es pugui valorar des de criteris de major o menor versemblança, fins i tot, amb criteris de veritat i falsedat. Si un relat no té elements factuais que el sostinguen no és un relat que forme part de la ciència històrica. En tercer lloc, i pel que estem dient, ens posicionarem a favor de la historiografia social de la mà d'autors com McPhee tot criticant les posicions reduccionistes, com el revisionisme, d'ideològiques en el sentit marxista del terme, de superestructura. No creiem, per descomptat, que la Revolució va ser un esdeveniment al si d'una evolució històrica determinada *a priori*. Sí, però, que les condicions socioeconòmiques de la França de la segona meitat del XVIII, fruit de processos de llarga durada com l'aparició d'una nova classe social poderosa i juntament amb les circumstàncies extraordinàries ocorregudes en al mateix procés revolucionari, són allò que explica l'origen de 1789 i l'evolució del procés. La filosofia il·lustrada, les idees de caire universal, són, en general, la conseqüència d'una situació social i no la seua causa.¹² La Revolució va ser una revolució social que necessita per a ser explicada tenir en compte elements polítics i culturals. No es tracta de reduir-la a un element explicatiu, com hem dit en el primer objectiu que ens proposem, sinó de valorar quins elements tenen més importància. En darrer lloc, en coherència amb el que acabem de dir, mostrem que la Revolució és un esdeveniment fonamental en la història europea i mundial perquè posa els ciments per a arrabassar, i arrabassa durant el segle XIX, amb una estructura social i simbòlica fonamentada en la tradició, per a engegar un projecte basat en els drets universals. La pregunta que intentarem respondre en la conclusió arran de les reflexions que farem al llarg del treball és la següent: quina importància té la Revolució Francesa i la Il·lustració per a pensar políticament el nostre present? quins significats s'han imposat als grans conceptes de la Il·lustració que fan possible la il·lusió de viure conforme a ells en un món en què les desigualtats de tot tipus són moralment insuportables, en què la realitat n'és una continua falsació? Si aconseguim argumentar a favor d'aquests quatre objectius podrem mostrar amb tota la seua importància el propòsit plantejat: la Revolució Francesa com a camp de batalla que condiciona la manera de pensar políticament i social la nostra actualitat.

¹² Som conscients que estem simplificant la qüestió de la causalitat material-ideal, ideal-material. En els diferents apartats d'aquest treball matisarem la qüestió mostrant la complexitat d'interpretació que inclou.

Partint d'aquest propòsit i dels objectius esmentats hem estructurat el treball de la següent manera: una primera part en què farem un recorregut per la historiografia revolucionària des de la mateixa revolució fins a l'actualitat: pararem l'atenció en les perspectives epistemològiques més importants que han adoptat i adopten els historiadors i en els debats que hi ha oberts; i una segona part en què farem una anàlisi de tres debats: en primer lloc, parlarem de l'aparició i de la recepció de les idees il·lustrades en el segle XVIII, això és, dels orígens intel·lectuals de la Revolució francesa: depenent com s'entenga aquesta recepció es podrà defensar, es podrà posar l'accent, en el caràcter social de la revolució o en el caràcter polític i cultural. En segon lloc, analitzarem el Terror del període de Robespierre tot enllaçant-lo amb el primer debat i sempre al si del marc general de disputa entre la interpretació clàssica i el revisionisme. Haurem d'investigar, per tant, si el Terror va ser conseqüència d'una violència consubstancial als revolucionaris, una conseqüència lògica en forma de paranoia violenta col·lectiva: l'acte de quelcom que ja hi era en potència en forma d'idees des del principi de la Revolució. El Terror seria, en aquest sentit, 1789 amb més nombre de víctimes.¹³ O si, pel contrari, tal com defensen autors com Peter McPhee, Marisa Linton o Timothy Tackett, estava justificat per un context extraordinàriament complex de guerra civil i guerra internacional sumades a les lògiques conspiradores que l'estructuraren. En tercer lloc, ens endinsarem en la figura de Robespierre. La raó, amb el que portem dit, és clara: Robespierre simbolitza el Terror i tant un com l'altre han estat per al revisionisme més ortodox, i per a l'opinió popular, les encarnacions del mal absolut. Caldrà veure fins a quin punt aquesta imatge ben establerta en l'acadèmia fins fa ben poc i acceptada popularment se sosté o si hi ha lloc a una reivindicació o justificació del Terror i de Robespierre.

Que en l'actualitat continua sent important explicar la Revolució Francesa ho demostra la ingent historiografia publicada els darrers trenta anys. Que hi haja una gran disputa entre interpretacions 230 anys després ens indica fonamentalment dues coses: que la història és un saber no susceptible de ser clausurat i que, i aquesta és la que he proposat com a eix d'aquest treball, la importància política de la Revolució Francesa en tant que esdeveniment que inaugura la contemporaneïtat i que determina

¹³ McPhee (2007), p. 179.

de quina manera pensem políticament la nostra actualitat. Dit d'altra manera, saber què passà perquè la Revolució es fera efectiva implica una manera o una altra d'analitzar el nostre món, una manera o una altra d'actuar-hi. Tal com ens aconsella Marina Garcés en un llibret anomenat *Nova il·lustració radical*, cal repensar la Il·lustració i analitzar com és que una època, la nostra, en què la Il·lustració ha triomfat en forma de coneixements està poblada per individus i societats orgullosos de la seua ignorància. Tenim al nostre abast coneixements que ni somiaven els il·lustrats, però vivim en una època antiil·lustrada: *"Necessitem trobar el nostre combat particular contra el sistema de credulitats del temps present. La nostra impotència actual té un nom: analfabetisme il·lustrat. Ho sabem tot però no podem fer res. Amb tots els coneixements de la humanitat a l'abast, només podem frenar o accelerar la nostra caiguda a l'abisme"*¹⁴. Si des de la filosofia s'ha de pensar la il·lustració en tant que referent de lluita contra la ignorància i la credulitat, des de la història potser s'ha de pensar la Revolució com a referent de lluita contra la desigualtat, com a prova per a desnaturalitzar el nostre present i, així, poder transformar-lo.

¹⁴ Garcés (2017), p. 9. Amb l'obra de Jonathan Israel i el seu concepte *il·lustració radical* es fa necessari dir que els referents de Garcés i d'Israel no són els mateixos, no significa el mateix la paraula *radical*. Més avant, en parlar d'Israel veurem què significa per a ell *radical*.

2. LA HISTORIOGRAFIA SOBRE LA REVOLUCIÓ FRANCESA.

En aquest apartat mostrarem sintèticament un panorama de la historiografia revolucionària des dels seus inicis fins a la actualitat i ho farem, per tal de facilitar la comprensió, de la següent manera: en el primer punt, des de la Revolució fins al revisionisme de la segona meitat del segle XX. Així, parlarem de la interpretació clàssica republicana i de la historiografia socialista i marxista. Així mateix, pararem esment, en tant que elements simbòlics importants per comprendre la importància cultural i política de la Revolució, en les celebracions del primer i del segon centenari. En el segon punt, ens centrarem no en el debat concret, encara que és inevitable que se n'apunten alguns, sinó en la perspectiva, en les ferramentes epistemològiques des de les quals l'historiador interpreta la qüestió a tractar: la cultura com a element des del qual es compren tot el procés, el concepte de discurs (o el subjecte subjectat), el gir lingüístic (o el llenguatge com a constituti de la realitat), el marxisme (o la primacia d'allò social per a explicar la revolució), el subjecte (l'autonomia com a possibilitat d'enfrontar-se a la tradició, la emoció com a factor causal). En el tercer punt, l'últim d'aquest apartat, ens centrarem en els debats concrets que hi ha oberts a hores d'ara: el Terror, Robespierre, les colònies, l'esclavitud i el gir global, la cultura clàssica i la revolució, els orígens anglosaxons dels jacobins, etc.

A. DOS SEGLES D'HISTORIOGRAFIA SOBRE LA REVOLUCIÓ FRANCESA: INTERPRETACIÓ CLÀSSICA, MARXISME I REVISIONISME

*La Revolución ha destruido completamente, o está en trance de destruir, todo aquello de la antigua sociedad que deriva de las instituciones feudales y aristocráticas, todo lo que de una forma u otra tuviera relación con ellas, todo lo que tenga la mínima huella de ellas*¹⁵

Tocqueville

Com ja hem dit en la *Introducció* la historiografia de la Revolució ha estat determinada per dos interpretacions oposades: per una banda, la interpretació clàssica i marxista, que pensa la revolució en clau social, com el mecanisme mitjançant el qual una classe, la burgesia, guanya el poder per la força i reemplaça a la classe aristocràtica

¹⁵ Hobsbawm, p. 35.

dirigent: la Revolució és la causa que fa de la burgesia capitalista una classe dominant sense competidors. Com veurem a continuació, aquesta interpretació, si bé és marxista, no ha estat defensada sols per marxistes. Per altra banda, la interpretació liberal o revisionisme: els historiadors d'aquest corrent neguen la naturalesa social de la revolució, ja que aquesta hauria estat una revolució política derivada de la popularització de les idees il·lustrades i de la manipulació de les masses populars per part d'una elit més o menys homogènia. No hi hauria hagut revolució social, sinó una revolució política amb conseqüències ideològiques (els totalitarismes del segle XX) i socials nefastes. En el moment actual, si bé el debat acadèmic entre els dos corrents continua obert i no sembla que pugui haver cap consens general a curt ni a mitjà termini, és cert que s'ha reduït l'agressivitat que dominava el debat en l'últim quart del segle XX (pensem, per exemple, en les polèmiques entre Furet i Michel Vovelle) i la qüestió, moltes vegades està, en el paper que juguen les qüestions polítiques i les qüestions socials, en la relació jeràrquica que s'estableix entre elles a l'hora d'explicar els esdeveniments revolucionaris. Si les explicacions deterministes monofactorials han estat superades o introdueixen factors de l'altre corrent no vol dir que les interpretacions no siguin en molts casos de tan heterogènies (no per ser el fruit de l'aplicació dogmàtica d'un esquema previ en què es fan encaixar els fets) irreconciliables.

REPUBLICANS DEL XIX

Seguint Hobsbawm en *Los ecos de la Marsellesa* (1990) i Davidson en *Transformar el mundo* (2012) és evident que la interpretació social de la revolució francesa ha estat la interpretació gairebé única de tots els historiadors seriosos, des dels contemporanis de la Revolució fins a la segona meitat del segle XX amb l'obra de Taylor i Cobban. Que la revolució havia estat burgesa, independentment de si hi havia o no hi havia o en quin grau hi havia consciència de classe, independentment, igualment, de la valoració moral que se'n fera, ni tan sols va ser un problema a discutir pels liberals revolucionaris i els intel·lectuals liberals del XIX. Un exemple és Antoine Barnave (1761-1793) revolucionari moderat guillotinat el 1793, que escriu *Introducció a la Revolució Francesa* (1792-1793) mentre està a la presó. D'aquesta obra i dels seus discursos dues qüestions volem destacar: per una banda, una evident consciència de classe, o si es vol, una evident defensa dels interessos del que després s'ha anomenat burgesia, cosa

que veiem en la seua adhesió a la revolució de 1789, la que instaura els drets formals, i en la preocupació d'una segona revolució, que veu que se'n segueix de la primera si apliquem la lògica més elemental al dret d'igualtat i que, clar està, cal parar: "*Un paso adelante por la vía de la igualdad significaría la destrucción de la propiedad privada*"¹⁶. L'altra qüestió a destacar és que la revolució, dirigida conscientment o inconscient, posava en el poder a individus com Barnave, als burgesos. I ho feia no com a conseqüència d'una revolució de la ment, per parafrasejar Jonathan Israel, sinó de canvis en l'estructura econòmica que posaven les condicions necessàries per fer el pas a un altre tipus de societat amb la creació de noves institucions polítiques: el materialisme històric de Marx *avant la lettre*. Es tractava, per tant, d'una revolució burgesa¹⁷.

Pierre-Louis Roederer (1754-1835), revolucionari i capitalista industrial, va formar part, com Barnave, del *Club dels Jacobins* durant la monarquia de 1791-92, i ha estat utilitzat pel revisionisme, com Barnave, per a negar el caràcter burgès de la revolució. Malgrat això, però, no es pot negar que la seua interpretació és social. En concret veiem en ell una intuïció clara: un dels aspectes fonamentals de la RF és la lluita entre el Tercer Estat i la noblesa, entre la riquesa feudal i la riquesa capitalista, els propietaris de la qual s'havien de convertir en la classe governant d'aristòcrates capitalistes. La lluita de classes és evident i és conseqüència de la lluita pel poder polític d'una classe burgesa materialment poderosa. Tant Barnave com Roederer veieren clar que la RF tenia una conseqüència evident: la substitució d'una classe dominant per una altra¹⁸.

Hem destacat Barnave i Roederer perquè van participar dels fets revolucionaris i són el punt de partida de la interpretació clàssica que defensaran un seguit d'intel·lectuals liberals que visqueren gran part del segle XIX. Nascuts, tots ells, en la darrera dècada del segle XVIII no participaren, per tant, en el procés revolucionari. Ens referim, per exemple, a Alexis de Tocqueville, François Guizot, Augustin Thierry, Adolphe Thiers, F. A. Mignet o Victor Cousin. Per a tots ells, per als qui 1789 ja era una cosa del passat, recent, però del passat, la revolució havia estat un procés de caràcter social determinat per la voluntat d'una classe per a fer-se amb el poder polític, per a

¹⁶ Davidson (2013), p. 121.

¹⁷ Davidson (2013), pp. 118-119.

¹⁸ Davidson (2013), pp. 124-125.

crear una societat a la mida dels seus interessos: un fet amb conseqüències extraordinàries que consideraven excepcional en la història. Com ens diu Hobsbawm, “*tal como el propio Marx admitió abiertamente, de estos hombre fue de dónde sacó la idea de la lucha de clases en la historia*”¹⁹. Sembla evident, doncs, quina va ser per a tots aquests intel·lectuals la naturalesa de la revolució.

Sí que volem posar esment sobre dos intel·lectuals fonamentals per a pensar les revolucions: Tocqueville (1805-1859), liberal moderat, i Edmund Burke (1729-1797), conservador contrarevolucionari per a qui la revolució obria el camí a l'anarquia. Aquests autors són importants per dues raons: pel valor de les seues obres per a pensar les revolucions i perquè foren fonamentals en el debat historiogràfic en tant que parts de l'argumentació revisionista. Burke formà part del liberalisme conservador britànic i considerà la Revolució com un esdeveniment fonamental a causa de la ruptura que implicava amb les formes tradicionals de vida. Com Joseph de Maistre, va pensar el procés revolucionari com un procés polític i ideològic, com un procés basat en una abstracció, *l'Home*, que només podia portar a la destrucció de l'estabilitat anterior.²⁰ Una estabilitat determinada, en gran part, per la propietat privada. El que farien els burgesos seria, diu Burke, i açò és fonamental, justificar intel·lectualment la presa de la propietat privada pel poble, ja que si seguim les argumentacions dels burgesos, o millor, si ens prenem seriosament la *Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà* pel que fa a l'atac a tota classe de privilegis, per què s'ha de respectar l'acumulació de la propietat privada en una nova classe? És a dir, l'abstracció de la igualtat justificava perfectament que el poble es pensés com a legítim propietari, obria la porta a la idea que sense propietat privada la resta dels drets són meres paraules en papers mullats, això és, no hi ha ciutadania sense propietat privada. Un exemple evident del valor d'aquest argument: per a la burgesia en tant que classe, la república jacobina seria la constatació d'aquest perill, la contrarevolució de 1795 la seua resposta al perill. Al respecte, aquestes paraules de Barnave del 15 de juliol de 1791 que no necessiten de comentari: “*¿vamos a poner fin a esta revolución o a iniciar otra? [...] Habéis hecho iguales a todos a ojos de la ley; habéis instaurado la igualdad civil i política. Un paso más*

¹⁹ Tant en *Los ecos de Marsellesa*, especialment en el capítol titulat *Una revolución de la clase media*, com en *Transformar el mundo*, especialment els capítols 5, 6 i 7, queda demostrat, amb més o menys contundència, que tots els autors esmentats defensaren el caràcter burgès de la Revolució Francesa.

²⁰ De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecno, 1990

*sería un acto fatal e imperdonable. Un paso adelante por la vía de la igualdad significaría la destrucción de la propiedad privada*²¹.

És Burke, però, un bon argument per a negar la naturalesa social de la Revolució? De cap manera i per dues raons principals: en primer lloc, es tracta d'un esdeveniment que canvia les dinàmiques socials i l'estructura econòmica (és a dir, no són en absolut mínims els canvis que provoca); i en segon lloc, és tracta de la presa de poder d'una classe per una altra:

*si ese monstruo de constitución se mantiene, Francia será totalmente gobernada por los agitadores de las corporaciones, por sociedades formadas en las ciudades a partir de los directores del asignado y fideicomisarios para la venta de tierras de la Iglesia, abogados, agentes, intermediarios, especuladores y aventureros, que componen una innoble oligarquía basada en la destrucción de la corona, la Iglesia, la nobleza y el pueblo*²²

En síntesi, la insistència de Burke que són les idees abstractes allò que porta a la Revolució (hauríem de parlar de revolució ideològica, per tant), està com a corol·lari gens obvi d'un relat que introdueix la lluita de classes (la substitució de les elits polítiques i econòmiques) i la convicció que l'esdeveniment és un canvi dràstic respecte a l'Antic Règim, l'entrada en un nou tipus de societat. Tenim, aleshores, el mateix anàlisi que Barnave o Roederer però valorat negativament.

Tocqueville és un altre dels referents del revisionisme per a defensar la naturalesa política de la Revolució Francesa. Com en el cas de Burke, més encara, de fet, no més es pot fer això des d'una visió parcial de la seua obra que el fa dir que la revolució no era necessària i que hi havia continuïtat històrica entra la França anterior i posterior a la Revolució²³. La cita que obri aquest apartat en què afirma que la Revolució va destruir i estava destruint l'Antic Règim per complet, és suficient per a negar la continuïtat esmentada: hi hagué un trencament absolut. La qüestió és, aleshores, com es va produir aquest trencament?, quin va ser el mecanisme? Amb la revolució de 1830 en ment i, per tant, amb una visió de conjunt dels processos revolucionaris que s'encetaren el 1789, escriu: *"nuestra historia, vista a distancia y en conjunto, configura el cuadro de la lucha a muerte entre el Antiguo Régimen, sus tradiciones, sus conmemoraciones, sus esperanzas y sus hombres, representados por la aristocracia, y la Nueva Francia dirigi-*

²¹ Davidson (2013), p. 121.

²² Davidson (2013), p. 133.

²³ Hobsbawm (1992), p. 55.

da por la clase media"²⁴. Les revolucions són la lluita de classes encarnada i localitzada en un espai concret. Però allò més significatiu de Tocqueville, en contra del que veuen els revisionistes en la seua afirmació segons la qual la revolució no hauria portat tants canvis com es pensa, és que la pensa com una necessitat històrica derivada d'un canvi, en termes marxistes, estructural, com a part d'un procés continu i de llarga durada, en definitiva, res a veure amb una desviació evitable, amb el *dérápaje* de Furet, que implica una mena de desviació momentània d'un suposat *curs natural* de la història. Veiem què diu Tocqueville sobre açò:

*Lo que la Revolución no fue, en ningún sentido, es un acontecimiento fortuito. Ciertamente es que tomó a todo el mundo de improviso, pero no era sino el resultado de un largo proceso, la culminación repentina y violenta de una obra en la que habían trabajado diez generaciones. Incluso si no hubiera tenido lugar, el viejo edificio social se habría derrumbado de todos modos más pronto o más tarde, solo que quizá lo habría hecho poco a poco en lugar de hundirse de golpe*²⁵

La revolució no és una desviació momentània, és l' acceleració d'un procés en marxa.

PRIMER CENTENARI

Les idees que hem mostrat fins ara són les idees amb les que s'arriba al primer centenari i que Hobsbawm qualifica d'infantesa de la historiografia sobre la Revolució. Si bé el centenari es va centrar en els primers mesos de la revolució, no hi ha havia encara el rebuig que hi haurà en el segon centenari envers el jacobinisme, ja que la III República Francesa es considerava hereva de la Revolució: *"sus dirigentes se habían erigido deliberadamente en herederos de la Revolución al convertir el 14 de julio en la Fiesta Nacional y al escoger la Marsellesa como himno de la nación; y, a pesar de cierta resistencia en recordar a Robespierre [...] la República no rechazaba la herencia jacobina"*²⁶.

França havia adoptat el 14 de juliol com a festa nacional i la Marsellesa com a himne. El problema no era la revolució en el seu conjunt, que se considerava positiva per a França. No era, açò és fonamental, assumir que la burgesia s'havia fet amb el

²⁴ Hobsbawm (1992), p. 34.

²⁵ Davidson (2013), pp. 174-175.

²⁶ Hobsbawm (1992), pp. 105-106.

poder mitjançant un procés violent. La qüestió polèmica, la discussió, venia de la possibilitat que la burgesia perdés el poder que havia aconseguit gràcies a les revolucions burgeses del segle XIX. A aquest perill se l'identificava amb la democràcia popular que era identificada amb el jacobinisme. És d'aquí d'on venien les majors crítiques a la revolució, de la ja evident i imparabile ascensió de polítics demòcrates a finals del segle XIX en la majoria dels països que ara considerem de major tradició democràtica, de la evidència que la institucionalització de la democràcia popular era qüestió de temps: *"En eso residía la discusión, más que en el Terror, en la proscripción (es decir, la persecución de los disidentes) o incluso en la más horrible pesadilla de la sociedad burguesa del siglo XIX: la confiscación de la propiedad privada"*²⁷

SOCIALISTES I MARXISTES

La historiografia que hem repassat a grans trets fins aquí és anterior al que ja podem considerar historiografia acadèmica. Ara farem un recorregut per la historiografia des del primer centenari fins al segon. Com ens diu Hobsbawm, el més destacat del publicat durant aquest període és republicà i/o jacobí. El començament de la historiografia moderna podem posar-lo en François-Alphonse Aulard (1849-1928); els anys 20, amb Aulard ja en decadència, estan dominats per l'obra d'Albert Mathiez (1874-1932), comunista i defensor de Robespierre, a qui succeeix George Lefebvre (1874-1959) en convertir-se en president de la *Societat d'Estudis Robespierrestes* i en director d'*Annales Historiques de la Révolution Française*. Socialista que s'afilià al Partit Comunista després de la guerra és un dels historiadors més importants de la Revolució amb obres sobre els camperols o la *gran por* de 1789; un historiador contemporani de Lefebvre és Ernest Labrousse (1895-1988), socialista políticament i considerat a si mateix marxista com a historiador, la seua obra analitza la crisi econòmica de la segona meitat de la dècada de 1780 i proposa a partir d'aquesta un model de com sorgeixen les revolucions, model que projecta a 1830 i 1848. Des del comunisme i en tant que representants més reeixits de la interpretació marxista, i protagonistes de la discussió amb els revisionistes de la segona meitat del segle XX, apuntarem algunes de les idees claus d'Albert Soboul (1914-1982) i de Michel Vovelle (1933).

²⁷ Hobsbawm (1992), p. 105.

El corrent marxista (que podem interpretar com un aprofundiment en la historiografia republicana, en la interpretació clàssica, que comença amb la mateixa revolució) és l'explicació dels orígens, la naturalesa i les conseqüències de la Revolució pels antagonismes de classe derivats dels canvis en l'estructura socioeconòmica. La Revolució Francesa seria una revolució burgesa perquè els qui la originen, la dirigeixen i se'n beneficien són els membres, tan heterogenis i amb tanta manca de consciència de si que es vulga, de diversos grups socials en ascens que comparteixen interessos. Per què hi hagué una revolució a França? En síntesi: perquè hi havia una nova classe social amb suficient poder per a imposar-se a les classes dirigents de l'Antic Règim i posar-se en el seu lloc mitjançant canvis en l'estructura de la propietat i en la forma de l'Estat per tal de legitimar simbòlicament el seu poder²⁸. Una de les tesis claus de Soboul és que el caràcter burgès de la revolució no s'ha de jutjar, com fan els revisionistes com ara Cobban, per la participació efectiva de la burgesia durant la revolució, sinó pels seus resultats: *"el feudalismo fue abolido, el antiguo sistema de producción destruido, la libertad de empresa y de beneficio establecida sin restricción, abriendo así la vía al capitalismo"*. Una altra de les tesis fonamentals que defensen Soboul i d'altres marxistes com ara Hobsbawm és la de la continuïtat del temps històric, la idea que els esdeveniments històrics no són fruit de la contingència, no són atzarosos, no vol dir això de cap manera que s'haja de defensar una teleologia en la història, sinó simplement que sempre es pot cercar a posteriori un fil lògic, racional, que lliga uns esdeveniments amb uns altres dins d'una història total, necessària si no es vol convertir la ciència històrica en una mena d'anecdota més o menys interessant. La RF i les mesures que adopta i que triomfen serien per a Soboul un moment decisiu en la història del capitalisme i en l'ascens de la burgesia al poder, que es faria l'ama del món gràcies a l'acció revolucionària de 1789 i a la seua consolidació definitiva en la revolució de 1830. Una altra de les tesis de Soboul és la que hem apuntat en nota al peu (?): la participació del sectors populars és necessària per al triomf de la burgesia i es pot explicar fent referència a la situació econòmica i a la guerra, no a la ignorància i la manipulació per pert

²⁸ Açò és cert perquè de fet així va ser. Ara bé, la burgesia no hagués pogut fer-se amb el poder sense la participació del poble. Una vegada consolidada la revolució del 1789, els moderats s'adonaren que la revolució amb el poble es dirigiria cap a la igualtat, és a dir, cap a la democràcia i la superació de la igualtat abstracta davant la llei (Barnave: *"Habéis hecho iguales a todos a ojos de la ley. [...] Un paso adelante por la vía de la igualdad significaría la destrucción de la propiedad privada"*. Davidson, p. 121). El període de jacobí és la prova d'això i la Constitució del 95 i el Terror blanc la resposta de la burgesia.

d'unes elits il·lustrades. Per últim, l'especificitat de la Revolució Francesa respecte de l'holandesa (1603) i l'anglesa (1688) (conflictes entre el catolicisme i el protestantisme i entre les classes nobiliàries i altes contra el poder dels monarques absoluts), que situa en l'absència de pacte entre la burgesia i l'aristocràcia, el caràcter netament burgès i la consolidació d'un sistema legal basat en la universalitat que se'n segueix del concepte d'home.

Per a Michel Vovelle, en la mateixa línia, la revolució suposa un trencament radical amb l'anterior règim. Aquest trencament el justifica demostrant que al segle XVIII, i seguint Soboul, el feudalisme dominava a França i s'enfrontava amb els camperols i la burgesia. Dit d'altra manera, la revolució era necessària perquè la burgesia es fera amb el poder, la revolució no va ser, simplement, fer legal allò que ja era material. Una de les qüestions més importants que tracta Vovelle i que és un dels arguments dels historiadors britànics revisionistes és la de la existència o inexistència de la burgesia a finals del XVII a França i la de la seua participació en el procés revolucionari. Vovelle defensa la comunitat d'interessos i la connexió entre els membres de la burgesia actius en l'Assemblea, analitza les relacions entre els girondins i la banca, o de Barnave amb els interessos comercials de les colònies. Per altra banda, en debat amb el revisionisme, desmunta la tesi de François Furet i Denis Richet segons la qual la revolució va ser el producte d'una elit il·lustrada que imbuïda d'idees abstractes i amb l'ajuda de les masses ignorants engegà una revolució. Les investigacions de Vovelle i posteriors (com les de Darnton o Chartier) mostren que no hi havia una elit homogènia, ni una comunitat d'interessos entre ella, ni un programa polític comú²⁹. Per últim, s'ha d'assenyalar la concepció de Vovelle de les classes populars com a subjecte revolucionari i no, com fan Furet i Richet, en una condició de minoria d'edat expressada en prejudicis, mil·lenarisme, pànics i violència. No, la Revolució francesa hauria format un nou humanisme que en determinats moments, per exemple en el Terror, va fer que la defensa de la revolució, de la igualtat, es convertira en violència³⁰.

²⁹ Clemente (1989), *La revolució francesa como...*

³⁰ Clemente (1989), *La revolució francesa como...*

REVISIONISME

El “gran atac” a la interpretació clàssica el trobem als anys 50 de la mà d'historiadors anglosaxons. Alfred Cobban en *El mito de la Revolución Francesa* de 1955 i, amb major desenvolupament en *La interpretación social de la Revolución Francesa* de 1964, va defensar que no hi ha havia cap lluita de classes, que la revolució no fou dirigida per burgesos capitalistes sinó per aristòcrates que volien fer-se amb el poder. Va ser una revolució política, no social, ja que no es podria defensar la distinció entre noblesa i burgesia. Aquest revisionisme incipient no es prengué seriosament a França fins a l'obra de François Furet, sobretot a partir de 1978 amb la publicació d'un conjunt d'assajos, *Penser la révolution française*, en què defensa que no va ser la lluita de classes el motor de la revolució, sinó una ideologia de democràcia directa, igualitarisme i voluntat general que substituïa allò social per allò polític: el pas “*de una explicación social con consecuencias políticas a una revolución política con consecuencias sociales*”.³¹ La ideologia revolucionària portaria de manera directa al totalitarisme del Terror, que seria, aleshores, no un accident derivat de les circumstàncies, sinó la cimera del procés revolucionari. Es tracta d'una “*reconceptualización de la revolución a través de una vuelta a la historiografía del siglo XIX, en especial a las obras de Burke, Tocqueville, Quinet y Cochin*”³².

Però com ja hem assenyalat més a dalt, és fonamental per tal de comprendre el revisionisme el context geopolític en què el revisionisme es converteix en hegemònic: “*La suerte del revisionismo estaba de hecho muy condicionada por el contexto geopolítico y el hecho de que la Unión Soviética hubiera emergido en la Segunda Guerra Mundial como una importante potencia y una amenaza para el capitalismo occidental*”³³. En general, el que es fa és el següent: la Revolució va ser un bany de sang innecessari però determinat per la creença en idees basades en l'igualitarisme (de Rousseau) que no va portar cap canvi per a l'evolució de França. Si va produir cap canvi positiu aquest s'hauria pogut aconseguir amb reformes graduals. Així, la Revolució fou innecessària i violenta. I fou innecessària des del 1789, perquè segons aquests autors el que porta a la política jacobina (i girondina, s'ha d'afegir) del Terror, ja hi és al començament del

³¹ Davidson (2013), p. 515.

³² Davidson (2013), p. 515.

³³ Davidson (2013), p. 489.

procés. Aquestes tesis, aquest idealisme radical, aquest determinisme ideològic que no té més remei que eliminar completament la realitat social anterior a la revolució i les circumstàncies concretes durant la revolució, és del tot insostenible. Pensar que la contrarevolució interna i internacional és el fruit d'una mena d'esquizofrènia derivada de les idees abstractes és una tesi del tot inversemblant. I ho és perquè per a defensar-la has de fer abstracció dels fets i considerar la realitat com una emanació material necessària de les idees³⁴. Des de aquest punt de vista, per descomptat, com que són les idees condició necessària i suficient del Terror, podem argumentar com fa Jacob Talmon en *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952 i 1960) que les idees abstractes que portaren al Terror són el germen de la idea de lluita de classes i la condició de possibilitat (necessària, no suficient) dels totalitarismes del segle XX.³⁵ El context econòmic, social i polític, pura anècdota³⁶. Les abstraccions il·lustrades porten de tant en tant a una paranoia col·lectiva absolutament irracional i violenta. Les revolucions (ideològiques, no hi ha revolucions socials) són una mena d'entrebanc al desenvolupament *natural* de la història. Si no hi haguera hagut revolució ens hauríem estalviat el Terror, la Comuna de París i la Revolució Bolxevic i, per descomptat, gaudiríem de les societats democràtiques de què gaudim. Sense Rousseau (que sembla una mena d'origen del mal per al revisionisme) la història contemporània s'hagués estalviat milions de víctimes.

És molt útil la caracterització que fa McPhee del corrent revisionista i postrevisionista en qualificar-lo de *minimalista* i establir una seguit de coincidències interpretatives al seu si: en primer lloc, la societat francesa continua sent una societat eminentment rural, haurien de passar dècades per a trobar una massa d'assalariats significativa; en segon lloc, les classes desposseïdes ho continuaren sent després de la revolució. No hi hauria hagut conquesta real de drets fins la segona meitat del segle XIX amb el dret a la vaga, a sindicar-se i a l'educació pública; en tercer lloc, les jerarquies social continuaren i la desigualtat radical continuà sent la norma. La revolució no va ser un holocaust per a la noblesa; en darrer lloc, pel que fa a la situació de les dones, tampoc

³⁴ Per exemple: Tafalla (2012), pp. 8-9; McPhee (2007), p. 158 i ss.

³⁵ Davidson(2013)) , pp. 506-7.

³⁶ La qual cosa no deixa de ser irònica: "*La revisión liberal de la historia revolucionaria francesa se dirige por completo, vía 1789, a 1917. Es una ironía de la historia que al hacerlo ataque precisamente [...]la interpretación de la Revolución que formuló y popularizó la escuela del liberalismo moderado de la que se consideran herederos*" Hobsbawm (1992), pp. 138-139.

no es pot considerar que eixiren beneficiades.³⁷ Conclusió: millor que no hi hagués hagut revolució.

BICENTENARI

Són aquestes idees les que es fan hegemòniques al llarg de la segona meitat del segle XX i amb les que s'arriba al bicentenari de la revolució. Si en el primer centenari hi havia un context de canvi social, un context de democratització general i de, per tant, possibilitat de pèrdua de poder per part de la burgesia, en el segon centenari no hi havia res d'això. De fet, potser (sense entrar a valorar el moment actual) 1989 era una mena de paradís liberal: la URSS derrotada simbòlicament i cultura i a punt d'enfonsar-se com a estructura política, el socialisme francès de Mitterrand superat per l'oposició, l'estat del benestar en procés de destrucció, el marxisme desplaçat dels parlaments i de l'acadèmia, un individualisme triomfant deslligat de tot concepte de societat (recordem Thatcher i l'afirmació que la societat no existeix), les polítiques liberals de Thatcher i Reagan hegemòniques i, tocant a allò que més ens interessa aquí, la historiografia marxista (i la republicana) arraconada pel revisionisme de la mà d'historiadors mediàtics com François Furet, Dennis Richet o Jaques LeGoff. En aquest context, com assenyala Hobsbawm, allò decisiu eren *“las pasiones de sus intelectuales [francesos], especialmente de aquellos cuya presencia en los medios de comunicación les confería una preeminencia inusual. El ataque revisionista contra la Revolución no reflejaba el temor ante un peligro de agitación social, sino un ajuste de las cuentas existente en el Banco de la Izquierda de París”*³⁸

CONCLUSIÓ

Des del punt de vista de la historiografia, la celebració dels 200 anys implicà una gran revitalització. Si bé no s'ha arribat a cap consens sobre les causes, el desenvolupament o les conseqüències de la revolució, una nova generació d'historiadors ha reexaminat el que hi havia publicat i ha proposat noves interpretacions sobre vells temes i han introduït de nous. Si bé el corrent conservador liderat per Furet mantingué l'hegemonia fins a finals del segle XX, els postrevisionistes i els nous historiadors del

³⁷ McPhee (2007), pp. 215-220.

³⁸ Hobsbawm, pp. 141-142.

corrent social ofereixen, com veurem de seguida, una riquesa de continguts (nous debats i noves mirades sobre vells debats) i de perspectives (la importància de la història cultural, per exemple) que fan gairebé inabastable la bibliografia publicada i del tot insostenibles les tesis cridaneres i simplistes dels revisionistes. Aquesta revitalització ha portat, per una banda, a l'abandó general d'explicacions totalitzants, ja siga des d'una perspectiva política o des d'una perspectiva social i, per altra, a una gran empenya del corrent social, que havia estat, com hem apuntat, arraconat durant la segona meitat del segle XX. És com si hi hagués hagut una relativa despolarització de l'acadèmia i els corrents historiogràfics estiguessen més basats en qüestions científiques que no ideològiques.

B. PERSPECTIVES D'ANÀLISI EN LA HISTORIOGRAFIA ACTUAL: QÜESTIONS EPISTEMOLÒGIQUES

En aquest apartat abordarem la historiografia analitzant els principals enfocaments epistemològics i ho farem amb un criteri cronològic: el gir lingüístic, la història cultural, la història social i el retorn del subjecte. L'opció de separar els enfocaments dels historiadors dels debats concrets l'hem presa perquè pensem que així és més paleta la riquesa metodològica de la historiografia, per una banda, i la riquesa i heterogeneïtat dels debats, que veurem en el següent apartat, per una altra.

1. EL GIR LINGÜÍSTIC: 1789 COM A REVOLUCIÓ DISCURSIVA

En síntesi, i simplificant, aquest corrent d'anàlisi té a la base la tesi que el llenguatge no és un instrument per a descriure la realitat, sinó que el llenguatge és allò que fa possible la realitat, allò que actua constituint la realitat. Les pràctiques, les accions, es deriven del llenguatge en què estem immersos i del qual som instruments.

Un dels historiadors fonamentals en aquesta perspectiva interpretativa és Keith Baker, seguidor de François Furet. L'eina amb què Baker incorpora la tesi del gir lingüístic a les seues investigacions és la noció de *discurs* de Foucault, és a dir, la idea que hi ha un ordre sobre allò que es pot dir i allò que no es pot dir, un ordre que normalitza (que *informa* sobre què és normal i què no), que regula i posa en acció mecanismes d'organització d'allò real mitjançant la producció de sabers que legitimen unes pràctiques i no altres. Si el subjecte modern és fonament de l'acció, capaç d'autodeterminar-se, el subjecte foucaultian està subjecte a un discurs que li ve imposat i del qual no se'n pot sortir³⁹. Seria un subjecte subjectat. En la interpretació que fa Baker de Foucault, el discurs revolucionari activaria una cadena de significats que construiria una realitat sobre la qual actuarien els revolucionaris, és a dir, allò que li donaria significat a l'acció, allò que faria que els revolucionaris actuaren, seria el discurs, els significats que s'havien imposat *a priori* sobre la *realitat* constituint tipus de subjectivitats. La causal-

³⁹ Chartier, en *Entre poder y placer*, assenyala que l'ús que fa Baker del concepte de discurs no pot assimilar-se al concepte de discurs de Foucault: "La pràctica discursiva es puea una pràctica específica ("extraña", escribe en alguna parte Foucault) que no reduce todos los demás "regímenes de práctica" a sus estrategias, regularidades y razones. En ese sentido, las posiciones actuales que disuelven las realidades sociales en la prácticas discursivas anulan –sin razón, pienso– la diferencia radical que separa "la formalidad de las prácticas" (por retomar una categoría de Michel de Certeau) y las reglas que organizan la producción de discursos". Chartier (2000), p. 25.

tat social seria, per tant, la conseqüència, el resultat d'actuar al si d'un discurs. No hi haurien fets socials independents del significat que tenen al si d'un discurs, no hi hauria distinció entre fets socials i interpretacions. La revolució fou possible perquè el discurs la va fer possible.

La investigació d'aquest autor se centra en com durant l'Antic Règim es va fer pensable, és a dir, van passar a formar part del discurs de la política els conceptes o les reconstruccions de conceptes que portarien a la Revolució. La investigació la fa en dos nivells: el del discurs i el dels conceptes. En el nivell dels discursos analitza els de la *justícia*, de la *raó* i de la *voluntat*. Per a Baker, el discurs de la voluntat triomfa sobre els altres dos i el fa servir per a explicar el radicalisme del procés revolucionari i, en concret, els orígens del Terror. Aquests tres discursos haurien creat la cultura política que farà possible que esdeveniments com ara la *presa de la Bastilla* tingueren "*un significado nuevo y explosivo, que estuvo en la base de la creación de un nuevo orden y en la destrucción del Antiguo régimen*"⁴⁰ En el nivell dels conceptes trobem l'estudi de les migracions semàntiques de conceptes com *revolució* i *representació* durant el segle XVII i durant el procés revolucionari. En concret, pel que fa al primer concepte, fa un recorregut des de la revolució com a concepte reduït al moviment dels planetes fins a significar *canvi radical, moment de vida o mort d'una estructura sociopolítica*. Pel que fa al segon concepte, *representació*, trobem la redefinició de Rousseau, que el rebutja per incompatibilitat amb la voluntat general i la que fa Sieyès, que el vincula a la representació política sobirana i a la teoria social de la representació a través de la divisió del treball. Aquesta unió, "*el intento de unificar representación con voluntad general lo que terminó generando el terror [...] En síntesis, poder político y lenguaje estarían tan estrechamente unidos, que la revolución se trataría en esencia de una revolución lingüística*"⁴¹.

Dins d'aquest corrent situat en el gir lingüístic hi ha altres historiadors que cal destacar per les seues aportacions. Jon Cowans en, per exemple, *To speak for the People* (2001), encara que defensa que cal tenir en compte els factors socioeconòmics, argumenta sobre la gran importància de l'opinió pública, com a dispositiu retòric per a instaurar i legitimar idees i prioritats polítiques. Dit d'altra manera, de quina manera i

⁴⁰Santana (2006), p. 168.

⁴¹Santana (2006), p. 169.

en quina mesura influeix l'opinió pública en els esdeveniments socials? La historiadora Sophia Rosenfeld, *A revolution in Language* (2001), defensa que els propis revolucionaris ja eren conscients de la importància del llenguatge per al canvi social, conscients que la resignificació de les paraules d'acord amb els seus interessos implicava poder. És per això que la lluita contra el poder per a fer-se amb el poder, se situava en la lluita per l'autoritat de les paraules, en "*la relación entre lenguaje y poder político, es decir, entre causalidad semiótica y el cambio sociopolítico*".⁴² Qui domina el discurs, qui domina el llenguatge, domina el procés social. Les coses canvien si ans han canviat de significat. Si Rosenfeld té raó, els revolucionaris serien conscients que estem constituïts per discursos, pel llenguatge, i que, per tant, i en contra de la interpretació de Baker, seríem en alguna mesura agents conscients del canvis social. Subjectes actius creadors conscients de discursos normalitzadors, creadors de sentit comú. La historiadora Joan Scott, en *Gender and the Politics of History* (1988) o *Only Paradoxes to Offer* (1996), aplica el gir lingüístic a l'estudi de gènere i defensa la tesi que el discurs universalista de la revolució es divideix en dos i funcionarà com a mecanisme per a perpetuar la diferència sexual: un universalisme dels drets polítics individuals i un de la diferència sexual que es concreta en l'afirmació d'una diferència "natural" entre homes i dones.

Un historiador que s'ha de remarcar amb més detall és William Sewell. Ja en 1980, en *Work and Revolution in France*, va introduir el gir lingüístic per a analitzar el pas del *en si* al *per a si* del proletariat, és a dir, el procés pel qual el proletariat es constitueix en classe conscient. Aquest procés hauria estat el resultat de la interacció entre les condicions socioeconòmiques, les idees de la Il·lustració i els llenguatges de la França de la revolució i de la França del XIX. En contra d'Albert Soboul, que defensava que l'acció és el resultat directe i immediat de les condicions socioeconòmiques, Sewell defensa la participació de la cultura política preexistent i els processos contingents de lluita política en els determinants econòmics i socials. Altra de les tesis que defensa Sewell és que el *sans-culotte*, per una banda, no hi tenien una filiació política i social unívoca i, per altra, i en aquest tipus de tesis es veu clarament què és això del gir lingüístic, la tesi segons la qual la fam no implica una resposta natural i objectiva, sinó històrica, és a dir, depenent de què signifiqui la fam dins del discurs d'un determinat

⁴² Santana (2006), p. 169.

moment tindrà unes conseqüències en l'acció o unes altres. En definitiva, la realitat material determinarà unes o altres accions depenent del discurs que se li sobreposa. No es tracta que allò social no siga un determinant causal, sinó que s'ha de veure de quina manera ho és en cada cas i sempre en relació a la qüestió semiòtica. A favor del revisionisme ens diu que sense l'estudi dels significats lingüístics no es pot comprendre la revolució, i en contra del revisionisme, tal com mostra en l'anàlisi que fa de *Què és el tercer estat?* de Sieyès, assenyala que aquest text és una resposta a les condicions socioeconòmiques de l'*Antic règim* i un intent de transformar el sentit comú, la visió del món polític d'aquella societat. Des d'aquesta perspectiva sociotextual la importància de la *presa de la Bastilla* en el procés revolucionari ve donada per una retroalimentació entre ideologia i acció social: en un primer moment es va interpretar per l'Assemblea de manera negativa i sols després, tres dies després, quan el rei va cedir davant l'Assemblea Nacional, es va convertir en un fet revolucionari. *"El evento se convirtió en "revolucionario" al combinar la acción violencia popular con el concepto de soberanía popular"*⁴³. En definitiva, una manera de comprendre el llenguatge i els seus discursos en constant retroalimentació amb el món material. En contra del que defensa Baker, els discursos no són aliens, no són heterogenis respecte d'allò material, no es pot pensar el discurs com una presó en què vivim sense ser-ne conscients. Els fets materials canvien els discursos, no estan sotmesos necessàriament a ells. Hi hauria, per tant, una retroalimentació entre allò social i allò ideològic.

2. LA REVOLUCIÓ CULTURAL: SIGNIFICAT I ACCIÓ POLÍTICA

Podem entendre el terme cultura com la xarxa de significats que sobre la realitat (natural i cultural) té un determinat grup de persones. Una mena de mapa en què hi ha unes coses remarcades, visibles, i altres invisibilitzades, en què hi ha els camins pels que s'ha d'anar i els camins que no s'han de trepitjar. És el que podríem considerar el sentit comú, la interpretació de la realitat que tenim naturalitzada i que ens permet moure'ns en la complexitat inabastable del món. De manera general, *"podemos definir cultura como un repertorio común de referencias, como una vasta gama de significados colectivos que sirven precisamente para facilitar la relación y la compren-*

⁴³ Santana (2006), pp. 170-171.

sió⁴⁴. El referent és allò col·lectiu, la cultura és la condició de possibilitat per a la comprensió entre membres de l'espècie, una interpretació del món que li dóna sentit a l'existència.

Una de les autores més importants de la perspectiva cultural com a factor explicatiu principal és Lynn Hunt. Ja ans del bicentenari havia publicat *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (1984), llibre en què mostra els canvis en les estructures mentals que fan possible les pràctiques revolucionaries, en concret, el descobriment de la política com a agent de canvi⁴⁵. En un altre text, *The family Romance of the French Revolution* (1992), relaciona la cultura amb les teories de Freud: el poble francès, fill de Lluís XVI, per tal de fer-se adult ha d'assassinar el pare. Cosa que ocorre per partida doble: simbòlicament, amb l'assemblea nacional, i literalment, amb la guillotina. Aquest simbolisme junt amb altres processos com, per exemple, el paper de la literatura pornogràfica (qüestió estudiada per Darnton en profunditat i que veurem amb detall més avall) dessacralitzen la monarquia, li lleven tota l'aura que els fa mereixedors d'un respecte especial, i fan possible imaginar un món sense ella, un món en què no cal la figura paterna autoritària, un món en què els fills podran governar-se a si mateixos, en què seran, d'una vegada per totes, autònoms, majors d'edat: "*Los hijos homicidas se convirtieron en hermanos que sustituyeron al rey-padre para asumir juntos la soberanía y compartir la culpabilidad freudiana del parricidio del chivo expiatorio*".⁴⁶ Si Hunt se centra en la perduda d'autoritat simbòlica de la monarquia com a condició de possibilitat de l'acció política revolucionària, David Bell, ho fa amb el concepte de nació. En *The cult of the nation in France* (2001), situa l'origen del nacionalisme a principis del segle XVIII: la nació no seria una conseqüència de la revolució (en contra de les teories més acceptades com, per exemple, la d'Ernest Gellner, que afirma que el nacionalisme és conseqüència de la centralització de l'estat: industrialització, funcionariat, burocràcia, educació...), sinó que en una certa mesura la revolució és possible perquè és possible pensar quelcom així com una unió espiritual del tercer estat, és a dir, perquè és possible que Sieyès diga que el tercer estat és tot. La unitat no es deriva

⁴⁴ Serna i Pons, p. 11.

⁴⁵ Vázquez de Prada (2013), p. 517.

⁴⁶ Santana (2006), p. 162.

del monarca o de l'església, sinó de la nació, de França. *Nació i pàtria* es converteixen en poderosos elements simbòlics que organitzen la cultura política francesa substituint qualssevol altres símbols de l'*Antic Règim*. No refereixen "*simplemente a la colectividad que vive en un territorio particular, sino a una intensa unión política y espiritual entre ciudadanos*".⁴⁷ El concepte de nació crea la nació. La Revolució francesa seria la concreció material de l'hegemonia simbòlica d'aquest concepte de nació.

A la perduda d'autoritat de la monarquia de Hunt, i al nou concepte de nació que s'instaura en el sentit comú francès que estudia Bell, Colin Jones afegeix altres catalitzadors de la revolució, el canvi en la percepció de la necessitat i l'emergència d'una esfera pública determinada en part per la publicitat. Aquest historiador, tot i ser representatiu de la història cultural, manté un diàleg permanent amb la perspectiva socioeconòmica, el gir lingüístic i la història política francesa del XVIII, la qual cosa el fa ben atractiu en mostrar la complexitat que implica interpretar un procés històric. Si per a Hobsbawm la contemporaneïtat es deriva de les revolucions industrials anglesa i política francesa, per a Jones, no són els canvis socioeconòmics allò cabdal sinó les revolucions culturals del segle XVIII ("*la era de las revoluciones culturales*"). Dues d'aquestes revolucions són les següents: per una banda, l'aparició d'una cultura de consum en què és fonamental el concepte de *necessitat*. El que demostraria Jones és que la *necessitat* no és un reflex de la realitat, una relació material entre el cos i la realitat, sinó una conseqüència de canvis culturals, una determinada cosa és més o menys *necessària* depenent del significat que li donem, depenent de la càrrega significativa, del sentit cultural que tinga. Aquesta tesi la demostra mitjançant la historització de conceptes com el de *necessitat*, el de *subsistència* o el de *luxe*. En concret, ens diu que el consum de determinats productes es converteix en una necessitat cultural que porta que, per exemple, "*Durante el Terror, el azúcar y el café –convertidos en ingredientes básicos de la dieta del trabajador urbano de París- representaban ya una necesidad popular que provocó las llamadas revueltas sans-culottes del azúcar en el invierno de 1792-1793*"⁴⁸: veiem aquí una mercantilització de la cultura material; per altra banda, trobem el concepte d'*esfera pública burgesa* (l'adjectiu *burgesa* és la resignificació del concepte habermasià d'*esfera pública* independent de l'economia) que relaciona amb

⁴⁷ Vázquez de Prada (2013), p. 518; Santana, pp. 164-166.

⁴⁸ Santana (2006), p. 164.

l'èxit de la premsa de publicitat (*affiches*) i amb la utilització d'un llenguatge mèdic que de manera implícita diagnosticava que el poder hi era *malalt*, que França no gaudia de *bona salut*, que calia, per tant, una *curació*: la revolució. Colin Jones “*traza una imaginativa y sugerente conexión entre los anuncios de los affiches, el consumismo, la cultura burguesa, la terminología médica, el fin de la monarquía y el estallido de la Revolución*”⁴⁹. El segle XVIII, segons esta visió, no seria simplement l'agonia d'un mort anomenat *antic règim*, sinó el sorgiment d'un dinamisme cultural i comercial que portarà a la revolució i al capitalisme.

L'historiador escocés James Livesey defensa en *Making Democracy in the French Revolution* (2011), que la relació entre pràctiques socials i ideals polítics il·lustrats porten en el període de 1795-1799 a un republicanisme comercial que té al seu si trets com ara la igualtat o la reforma educativa, qüestions que el porten a defensar que en aquest període, contra el que defensa Furet, es posen les bases del model de democràcia europea.⁵⁰ El període en què triomfen els conservadors revolucionaris consolidant la revolució i paralitzant qualsevol pas cap a la superació del dret formal⁵¹, seria el període que engega la possibilitat de la modernització política i la democratització del XIX a Europa.

Amb una intenció més polèmica i obrint el focus a la generalitat del procés revolucionari trobem Sara Mazah que, en *The Myth of the French Bourgeoisie: An Essay on the Social Imaginary, 1750-1850* (2013), manté la tesi que la revolució no fou la conseqüència de l'acció d'una classe que actuava dirigida per la defensa i la consecució dels seus interessos, sinó que el grup d'individus que va fer la revolució, i que després les ciències socials han anomenat burgesia, creia sincerament en els valors il·lustrats, en això que podem resumir amb el concepte de ciutadania. La tesi *no actuaren per interessos de classe sinó per una creença sincera en l'emancipació humana*, implica una relectura i reinterpretació de tota la historiografia: s'hauria de repensar i posar en qüestió que les institucions creades van ser creades conscientment per a engegar el camí cap a l'hegemonia de la burgesia, cap al domini del capitalisme⁵². A pesar d'ells mateixos, en contra de la seua voluntat, sembla que ve a dir Mazah, els burgesos han

⁴⁹ Santana (2006), p. 163.

⁵⁰ Vázquez de Prada (2013), p. 519.

⁵¹ McPhee (2007), pp. 191-192.

⁵² Santana, p. 518.

acabat imposant el capitalisme i governant el món, serien les víctimes privilegiades dels processos revolucionaris. El que conta, com diu la dita popular, és la intenció. Així mateix, com hem vist mes ans, la tesi de Mazah no és gens fàcil de fer coherent amb l’afirmació de Barnave que hem citat ans en què veia que la igualtat implicava lògicament un repartiment de la riquesa, posava en perill la propietat privada. Tampoc és fàcil de conjugar amb la constitució de 1795 que suposa un retrocés i que, en la seua insistència en els drets i les responsabilitats individuals, en el liberalisme polític i econòmic, suposa l’inici del segle XIX.⁵³ Si els burgesos de 1795 engeguen un sistema polític i ideològic que és perfectament assumible pel capitalisme posterior, defensar que allò perseguien era, en realitat, l’emancipació humana, es fa difícil de justificar.

Història cultural i història de gènere

La història del gènere i la *Revolució francesa* ha estat dominada per historiadores culturals. Des d’una perspectiva que entén, en conjunt, negativament la contribució de la revolució al paper social de les dones trobem historiadores com Joan Landes (*Visualizing the Nation*, 2001). Landes defensa que hi hagué una exclusió deliberada de les dones mitjançant la màscara dels drets universals. En realitat “*la revolución relega a la mujer al hogar y recrea una esfera pública burguesa esencialmente masculina y sexista*”⁵⁴. En aquesta línia crítica trobem també Dena Goodman, qui en *The Republic of Letters* (1994), mostra el menyspreu cap a les dones en la *Revolució* en analitzar com es falseja i amaga l’important paper que tingueren en la *república de les lletres*. En concret mostra com governaven els salons i demostra així el paper, si bé desigual, complementari, que tingueren entre la intel·lectualitat revolucionària.⁵⁵ Des d’una perspectiva que veu una empenta cap a la igualtat entre homes i dones en el procés revolucionari trobem Carla Hesse (*The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*, 2001) i Clare Crowston (per exemple, *Fabricating Women: The Seamstresses of Old regime France, 1675-1791*, 2001; o l’article *Women, Gender, and Guild in Early Modern Europe: An Overview of Recent Research*, 2008) . Els darrers anys, aquestes historiadores són un bon exemple que s’està imposant la idea que en termes

⁵³ McPhee (2007), p. 192.

⁵⁴ Santana, p. 519.

⁵⁵ Santana (2006), p. 519.

generals el procés revolucionari fou positiu per a la relació entre homes i dones, per al procés cap a la igualtat entre sexes. Carla Hesse, en *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern* (2001), mostra la gran participació de les dones en l'esfera pública a través de publicacions de la dècada de 1790. En aquestes publicacions veiem una clara defensa de la seua autonomia moral, malgrat una legislació de què se'n seguia una concepció heterònoma imposada.⁵⁶

3. HISTÒRIA SOCIAL

Tal com hem mostrat més amunt, la història social dominà gairebé tota la historiografia des de la revolució fins al revisionisme de la segona meitat del XX, que es fa hegemònic liderat per Furet. Des de la mort de Soboul el 1982 fins ja entrat el segle XXI cap historiador destacat proposa una reconstrucció de la RF des d'una perspectiva explícitament marxista. És Henry Heller amb *The Bourgeois Revolution in France, 1789-1815* (2006), qui ho fa: la revolució, contra les tesis revisionistes, és una revolució social, burgesa i capitalista. És l'estructura socioeconòmica la clau explicativa del procés i la burgesia, que pren consciència de si durant el procés revolucionari, és la que el dirigeix. A diferència de Soboul o Lefebvre, que fixen l'atenció en el paper del poble, Heller ho fa en la burgesia.

A França, podem dir que és a partir de la mort de Furet el 1998 i amb la revitalització de l'*Institut d'Histoire de la Révolution Française* i la *Société des études robespierristes* sota la direcció, primer, de Jean Clément Martin (2000-2008) i, després, de Pierre Serna, que la historiografia disputa l'hegemonia al revisionisme. Tot i que, com ja hem assenyalat i, per tant, separant-se en una certa mesura de la interpretació clàssica, introduint aspectes del revisionisme com la cultura, les mentalitats o allò polític. La qüestió serà, doncs, determinar el pes d'aquestes qüestions alienes a la interpretació marxista en la configuració d'allò social.

Un exemple reeixit és David Garrioch, qui en *The formation of the Parisian Bourgeoisie, 1690-1830* (1997), mostra el procés de formació de la burgesia i la seua relació amb la política. Conclou que no fou la consciència de classe i, per tant, la defensa d'uns interessos conscients de la burgesia allò que portà a la revolució, sinó que fou

⁵⁶ Vázquez de Prada (2013), p. 520.

la revolució la que creà la identitat de classe burgesa⁵⁷. És per això que fins el 1830 no es pot parlar a París d'una classe social conscient amb, per tant, uns interessos polítics determinats i homogenis derivats d'una consciència identitària.⁵⁸ En un altre llibre, *The Making of Revolutionary Paris* (2002), defensà que allò que va fer possible la revolució van ser els canvis estructurals de llarga durada durant el segle XVIII, que dotaren els parisencs d'unes experiències a la llum de les quals interpretaren el fets revolucionaris que crearen el nou París⁵⁹. L'aportació clau de Garrioch és el reconeixement d'una interacció molt complexa entre allò social i allò polític: allò polític no és deixat de costat en l'explicació dels orígens de la Revolució, sinó que està sotmés a la causalitat de les relacions socials.

Un altre dels autors fonamentals per tal de comprendre el gir social en què està immersa l'acadèmia és Peter McPhee, historiador especialista en la RF i que ha estudiat en profunditat la figura de Robespierre o el canvi de percepció vers el medi ambient que va provocar la revolució. Així mateix, té una història de la revolució en què trobem de manera clara les seues tesis. En *The French Revolution, 1789-1799* (2002), contra les tesis revisionistes (o minimalistes, tal com les agrupa en un seguit de característiques que ja hem comentat adés), defensa el caràcter central, radical y rupturista de la RF (en contra de la tesi revisionista segons la qual la revolució o no té cap efecte, exceptuant les innecessàries morts, o fins i tot endarrereix l'economia capitalista), recupera a la burgesia com a agent del procés (contra la tesi revisionista segons la qual la revolució ser dirigida per una elit intel·lectual, posseïda per les idees de Rousseau, que se n'aprofità de la ignorància del poble per instaurar una dictadura de la virtut) i rebutja les explicacions ideològiques del terror mitjançant la tesi de les circumstàncies: *el Terror* és una necessitat per a la defensa de la revolució a causa de la deriva de la guerra civil i internacional. És una defensa de la revolució "*que no puede comprenderse simplemente como la expresión de una paranoia revolucionaria*"⁶⁰ (és a dir, no es pot defensar la tesi revisionista idealista que *el Terror* ja era implícit en el mateix origen de la revolució). Igual que Garrioch, McPhee no menysprea allò polític per a explicar els esdeveniments revolucionaris, però ho fa al si d'un esquema explicatiu en què allò so-

⁵⁷ Vázquez de Prada (2013), p. 522.

⁵⁸ Santana (2006), p. 172.

⁵⁹ Santana (2006), p. 173-174.

⁶⁰ McPhee (2007), p. 180.

cial és determinant però cal per a explicar-ho introduir qüestions com la cultura política o l'existència de dues revolucions, una rural i una urbana.⁶¹

Altres contribucions destacades en la perspectiva social i també des del món anglosaxó són les següents: la historiadora estatunidenca Suzanne Desan (*The Family on Trial in the Revolutionary France*, 2004) ha mostrat els canvis en les relacions socials durant la revolució amb el concepte de família: una nova concepció de la família basada en la igualtat de les interaccions convertiria l'espai familiar en arena política, en un terreny pràctic per a crear la república. No és, tal com volia Furet, que la revolució va caure ràpidament en interessos igualitaris que portaren directament al *Terror*; John Markoff (*The Abolition of Feudalism*, 1996) també estatunidenc, ha reivindicat el paper central dels camperols i les conseqüències positives de la revolució camperola. Contra les tesis revisionistes defensa les revoltes camperoles com lluites gens irracionals, sinó com instruments a favor de la igualtat i contra el poder despòtic dels terratinents; l'anglès Alan Forrest (*Paris, the Provinces, and the French Revolution*, 2002) ha estudiat les diferències entre la revolució a París i les revolucions a les províncies, demostrant la seua naturalesa diversa i qüestionant la idea que amb i des de París tenim tot allò necessari per a explicar el procés revolucionari.

En el context francès, arran de les investigacions aparegudes després del bicentenari trobem una extensa bibliografia que, si bé, no fa una esmena a la totalitat de l'obra de Furet, ja que la qüestió política roman present per a explicar les causes de la revolució, torna amb molta força a posar de manera clara la clau explicativa en allò socioeconòmic. Una de les obres fonamentals és la de Michel Biard i Pascal Dupuy, *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats. 1787-1804* (2004). D'aquesta obra dues coses s'han de destacar: la ruptura política que implica la revolució i que fa possible la construcció de la democràcia a França i la inserció del procés en l'entorn global. Altra obra dirigida per Biard, *La Révolution Française, una histoire toujours vivante* (2010), que és una resposta a Furet per part d'una trentena d'historiadors, suposa, assumint la importància d'allò polític derivada del revisionisme, la consolidació de la tornada a l'explicació social. En la mateixa línia però amb més contundència trobem dues obres més: per una banda, una monografia dirigida per Jean-Marc Schiappa, *Pour*

⁶¹ Santana (2006), p. 174.

la défense de la Révolution française, 1789-2009 (2012), una reivindicació de la memòria republicana i una defensa de la revolució com a condició de possibilitat de la democràcia contemporània; per altra banda, l'obra conjunta *Pourquoi faire la Révolution* (2012), de Jean-Luc Chappey, Bernard Gainot, Guillaume Mazeau, Frédéric Régent i Pierre Serna, un repàs de la historiografia des del 1989 en què reclamen la centralitat de la RF a la llum dels processos revolucionaris del món àrab. Així mateix aquesta obra és una prova que la historiografia francesa, en incorporar el món atlàntic a la història de la revolució abandona el gal·locentrisme.⁶²

4. RETORN DEL SUBJECTE, DE LES EMOCIONS, DE LES EXPERIÈNCIES.

En aquest corrent entren qüestions com ara les emocions, l'autonomia pràctica, les creences o l'impacte dels esdeveniments sobre les pràctiques. Qüestions heterogènies que tenen, però, com a referent el subjecte. En els representants d'aquesta tendència veiem, en contra de l'eliminació dels individus en tant que agents derivada del gir lingüístic i del marxisme ortodox, la rehabilitació del subjecte com a agent, al contingència relativa de les seues accions fruit de les emocions que provoquen les circumstàncies⁶³. Una resposta, com diem, a la idea revisionista que considera els individus subjectats a una suposada ideologia il·lustrada que determina les seues accions i a la qual estan subjectes com si del destí es tractés.⁶⁴ Contra aquesta idea els fonaments de la qual podem trobar en el *postmodernisme* dels anys 60 (Foucault, per exemple) o en una interpretació radical de l'antropologia cultural (pensem en la tesi de Geertz segon la qual la naturalesa humana és la cultura), contra aquesta tesi que tot és cultura, que no hi ha espai per a la llibertat i per a la contingència, ni per a la decisió racional i autònoma, contra aquesta idealisme, trobem en aquests autors una defensa de l'autonomia del subjecte en les decisions pràctiques i en la relació entre autonomia, emocions i creences, en definitiva, pensen les accions humanes al si d'una complexitat irreductible a la mera cultura o a la ideologia. En altres paraules, les accions dels revolucionaris no eren necessàries, eren el fruit d'un complex d'idees, circumstàncies, cre-

⁶² Vázquez de Prada (2013), pp. 535-536.

⁶³ Santana (2006), p. 175.

⁶⁴ I també a la idea de la historiografia marxista segons la qual tot depèn de la classe: les accions de les persones estaven predeterminades per a defensar la seua posició de classe. En el cos del text el l'objecte de la crítica és el revisionisme perquè l'obra de Tackett és explícitament antirevisionista i escrita en un context historiogràfic d'hegemonia revisionista.

ences i sentiments que es concretaven en accions que s'havien d'adaptar a una realitat que canviava ràpidament i sobtosa i que, a més, era nova i desconeguda. No hi havia referents anteriors d'actuació, no hi havia un model cultural, una tradició a què agafar-se. En aquestes circumstàncies, defensar la necessitat de les accions revolucionàries com fa el revisionisme és poc creïble. Sembla més raonable i probable pensar que les accions dels revolucionaris foren contingents (la qual cosa no vol dir inexplicables) o autònomes en el sentit que estaven derivades d'una reflexió racional.

El representant més importants d'aquesta manera d'apropar-se a la història de la revolució és Timothy Tackett. En *Becoming a Revolutionary* (1996) s'enfronta a la tesi revisionista segons la qual els actors de la revolució estaven immersos ideològicament en els valors de la Il·lustració. Segons Tackett, no es tractava d'idealistes il·lustrats sinó de polítics pragmàtics que, en molts casos, provenien de la política de l'*Antic règim* i que davant les extraordinàries experiències derivades de les extraordinàries circumstàncies es convertiren en revolucionaris. Així mateix, la violència jacobina, tampoc seria, com els revisionistes volen, el fruit necessari de les idees igualitàries il·lustrades, sinó la conseqüència de les circumstàncies (tal com defensa McPhee o el corrent social en general), "*de un complejo proceso de mutación de las convicciones de las élites, la contrarrevolución, el vacío institucional, la presión de las clases populares y la emergencia de una cultura del pánico y de la sospecha*". Per a Tackett, segons Rosenfeld, les decisions dels individus revolucionaris *post 1789* són més el fruit de l'experiència psicològica d'eixe any que del que llegiren o del que feren ans de la Revolució.⁶⁵ Per a Keith Baker la postura de Tackett desactiva causalment les idees i arguments polítics dels revolucionaris en no tenir conseqüències i l'acusa de mostrar el procés revolucionari com una dinàmica psicosociològica.⁶⁶ També l'historiador social McPhee, en *Living the French Revolution 1789-1999* (2006), utilitza arguments emocionals per a explicar les accions dels revolucionaris en el camp que haurien respost mitjançant atacs d'ansietat, d'alegria que generarien després estratègies de resistència, de lluita i de negociació.⁶⁷

⁶⁵ Rosenfeld (2009), pp. 698-699.

⁶⁶ Vázquez de Prada (2013), p. 523.

⁶⁷ Rosenfeld (2009), p. 699.

Com Tackett, l'historiador Michael Fitzsimmons, insisteix a argumentar contra la tesi idealista del revisionisme, contra la idea que a partir de la suposada interiorització per part dels revolucionaris de les idees il·lustrades es pot explicar tot el procés. En *The Night the Old Regime Ended: August 4, 1789, and the French Revolution* (2003), intenta demostrar que la renúncia dels privilegis tradicionals en al nit del 4 d'agost fou, com demostra la correspondència del moment, del tot inesperada. Aquesta reunió va provocar un canvi de percepció sobre el que estava ocorrent i va possibilitar alhora el fonament de l'experiència de la revolució des d'aleshores.⁶⁸ Seria insostenible, per tant, reduir els esdeveniments revolucionaris a la ideologia.

Si els anteriors historiadors plantegen la qüestió des de la imprevisibilitat dels esdeveniments i, per tant, de les accions que se'n derivaven, l'historiador Jay Smith s'enfronta a les tesis revisionistes defensant el subjecte modern, defensant la idea que l'individu pot actuar fora del discurs, *"ofrece una respuesta del poder creativo humano en los procesos políticos y la autonomía cognitiva del sujeto fuera del discurso"*. Els historiadors s'han de centrar en el laberint de la ment i en la producció de la consciència per tal de comprendre els processos socials, per tal de comprendre per què actuem com actuem.

Si Smith se centra en la qüestió racional de la decisió, William Reddy, en *The Navigation of Feeling* (2001), se centra en l'aspecte emocional. Per a aquest historiador, el sentimentalisme inaugurat baix el regnat de Lluís XIV va ser fonamental en el desenvolupament de la revolució i, en concret, en el Terror, en associar-se a un govern de la virtut. Govern, però, dirigit mitjançant la coerció, la qual cosa, segons la interpretació de Reddy, portaria, amb la caiguda de Robespierre, a un qüestionament en la manera de comprendre i valorar el sentiment i a la idea que regirà en el segle XIX que separa de manera clara raó i sentiment, liberalisme i romanticisme.

⁶⁸ Santana (2006), p. 176.

C. DEBATS ACTUALS

Tot seguit mostrarem alguns dels debats més importants que hi ha oberts en la historiografia revolucionària actual. Alguns com la discussió sobre el paper de les dones en la revolució ja han estat esmenats i no tornarem sobre ells. Altres, com les causes del *Terror*, encara que han estat apuntats no ho han estat com mereixen si tenim en compte la importància del Terror en la discussió actual i, sobretot, els objectius que ens hem proposat en aquest. Si en l'anterior apartat hem intentat mostrar la complexitat de la historiografia des de l'anàlisi de les diverses perspectives epistemològiques des de les quals s'anàliza el fet revolucionari, ara ens centrarem en les qüestions concretes, en els esdeveniments concrets que l'acadèmia està debatent en l'actualitat.

1. EL TERROR I LA CONSTRUCCIÓ DISCURSIVA DEL SEU SIGNIFICAT.

Una de les interpretacions que s'ha fet del Terror ha estat interpretar-lo com l'origen dels totalitarismes del segle XX, per exemple, Furet i *Pensar la Revolució Francesa* (1978) o, ans, Jacob Talmon i *Los orígenes de la democracia totalitaria* (1952 i 1960), obra, aquesta última, que fa *responsable* a Rousseau i a les seues concrecions materials, Maximilien Robespierre, François Noël Babeuf (Gracchus) o Saint-Just, de tots els atacs posteriors a l'individu, de la idea que l'individu és sacrificable pel bé de la comunitat⁶⁹. Allà on s'ha sacrificat l'individu en favor del col·lectiu trobem sempre Rousseau. En aquestes tesis, defensades en plena Guerra Freda, sembla que el Terror és més un instrument per a fer política (per a desgastar simbòlicament la URSS i qualsevol alternativa al capitalisme) que un objecte de coneixement.

Des de la perspectiva revisionista el Terror seria un fet que formaria part d'una cadena causal necessària determinada per les idees revolucionàries d'igualitarisme i de voluntat general. Des de la perspectiva social actual seria un fet que formaria part d'una cadena causal contingent derivada de les circumstàncies de cada moment. Com veurem amb més deteniment després trobem una mescla d'arguments socials, discursius i culturals en autors com Darnton, McPhee, Linton o Tackett, cadascun posant l'accent en una o altra qüestió, però tots fugint d'explicacions simples deterministes a la manera del revisionisme o del marxisme ortodox.

⁶⁹ Tafalla (2012), p. 8.

Des de la perspectiva revisionista, és a dir, partint de la tesi general que la ideologia revolucionari portava implícit el *Terror*, el deixeble de Furet, Patrice Guénifey, defensa que la ideologia revolucionària és una arma dels agents revolucionàries utilitzada per als propis fins i és, així mateix, motor del desenvolupament revolucionari⁷⁰; altres com ara Dan Edelstein es diferencien en la idea que el Terror fóra un instrument per a imposar el propis interessos i defensa que, si es deriva de la ideologia revolucionària, l'objectiu és imposar la Il·lustració i el jusnaturalisme; altres més heterodoxes, David Andress per exemple, defensen que la ideologia va fer possible juntament amb la realitat històrica, la set de poder i el pànic del moment, l'arribada del Terror. Segons Vázquez de Prada en cap d'aquests historiadors trobem una demostració de "*si fue la lógica del discurso, el miedo a la guerra exterior, el pánico generado por la guerra civil o los complots reales o imaginarios lo que genera el terror*".⁷¹

Des de l'altra perspectiva historiogràfica trobem autors neojacobins⁷² com Michel Biard, que demana que es parle de *Terrors* i no del Terror, ja que s'han de veure les diverses pràctiques que es dugueren a terme per a defensar la Revolució. Aquesta perspectiva plural li permet trencar el vincle revisionista entre revolució i totalitarisme; o com Annie Jourdan, historiadora que ha reflexionat sobre l'excepcionalitat de la Revolució francesa i que rehabilita políticament la revolució en *Nouvelle histoire de la Révolution* (2018): el Terror seria legítim perquè el poble el legitimaria; per a Sophie Wahnich, la *Convenció* utilitza mesures dràstiques per a contenir el poble, la violència fou justificada perquè tenia una base moral i de justícia.⁷³

Ben interessant és la proposta d'altre neojacobí com Jean Clément Martin pel fet de voler superar els pressupòsits de liberals i marxistes i proposar una visió despassionada en què els elements socials són fonamentals però necessiten d'elements polítics per tal d'explicar el procés revolucionari. La *dramatúrgia de la violència* i no la violència en si seria allò essencial en el procés revolucionari; els moments de major violència son fruit de grans canvis estructurals i de realitats ocasionals; la violència es

⁷⁰ Vázquez de Prada (2013), p. 536.

⁷¹ Vázquez de Prada (2013), p. 537.

⁷² Aquest grup d'historiadors, amb uns o altres arguments, defensen que la política de la Convenció jacobina estigué justificada per les circumstàncies i legitimada per la defensa de la Revolució i la voluntat del poble. Així mateix, el Terror no fou exclusiu del jacobins i hi hagué molta violència en forma de discurs, no només material.

⁷³ Vázquez de Prada (2013), p. 537.

va derivar també de la debilitat de l'Estat, dels conflictes d'interessos i de la necessària resposta a realitats que ni tan sols s'havien pogut imaginar.⁷⁴

Altres autors, que ja hem apuntat, com Timothy Tackett, Marisa Linton o Peter McPhee també defensen que el Terror fou fruit de les extraordinàries (per noves i per alienes a la imaginació més creativa) circumstàncies: guerra civil i guerra internacional, lluites pel poder i conspiracions, pressions populars...tot plegat portà a una situació de por extrema que portaria al *Terror*. Les argumentacions els accents i els fets que destaca el corrent social varien depenent de l'autor però la tesi bàsica és la referència a les circumstàncies canviant, accelerades i extraordinàries.⁷⁵

2. EL DEBAT ENTORN A ROBESPIERRE

Dir Robespierre és dir Terror, dir Revolució francesa no és necessàriament dir Terror. Potser és aquest el motiu pel qual en el bicentenari de la revolució Robespierre fou pràcticament ignorat.

Des de la perspectiva revisionista trobem, per exemple, Ruth Scurr, que en el seu llibre sobre la Revolució, *Fatal purity: Robespierre and the French Revolution* (2006), ens avisa dels perills de l'idealisme polític que encarnava Robespierre. Peter McPhee, des d'una perspectiva social, defensa *en Robespierre, una vida revolucionaria* (2007 l'original), que Robespierre no era un revolucionari, sinó un producte de la revolució (la tesi de Tackett en *Becoming a Revolutionary*). Les polítiques repressives van estar justificades per un context caracteritzat per la novetat (no hi havia referents d'actuació, més enllà de la literatura romana o la il·lustració) i va tenir poc a veure amb una ideologia revolucionària que la determinaria. Robespierre, com la resta de revolucionaris, va ser un producte de la Revolució, un home fet per ella.⁷⁶ Les absolutament extraordinària circumstàncies són allò que s'ha d'analitzar si volem comprendre les accions dels éssers humans que participaren en la revolució. Tant de Robespierre com de qualssevol altres. Com assenyala McPhee arran d'una reflexió sobre el perill en escriure biografies d'haver de tractar amb categories psicològiques, "*Maximilien fue en*

⁷⁴ Vázquez de Prada (2013), pp. 538-9.

⁷⁵ No entrem aquí en detalls perquè aquests tres autors, entre d'altres, formaran part de la secció següent d'aquest treball.

⁷⁶ Vázquez de Prada (2013), p. 539.

*una ocasión un niño pequeño y vulnerable y que, cuando los niños se vuelven adultos no se convierten en santos o diablos, sino en hombres y mujeres*⁷⁷

A França, l'obra col·lectiva Robespierre. *Portraits croisés* (2012), dirigida per Michel Biard i Philippe Bourdin, mostra com de viu està el debat i la diversitat d'interpretacions que hi ha sobre el personatge, qüestió encara més interessant si pensem que l'obra és un intent de desmuntar la llegenda negra que hi ha sobre el revolucionari. Sent així és ben significatiu que Guillaume Mazeau, un dels que intervenen en el llibre, defense la vehemència amb què Robespierre hauria participat amb els seus discursos en la creació d'una situació de guerra civil.

Un altre historiador que ha participat del debat és Colin Jones que ha mostrat en un article titulat *The Overthrow of Maximilien Robespierre and the "Indifference" of the People* (2014), que la població parisenca no era gens indiferent amb la Convenció sinó que li donà suport explícit i contundent contra Robespierre. Aquesta qüestió fa necessari, segons Jones, tornar a avaluar el paper de la política popular en el conjunt de la revolució.⁷⁸

Un fet que mostra la importància cultural i política de Robespierre és la negativa de la ciutat de París a posar el seu nom a un carrer o una plaça. En el 2009 una moició per a fer-ho fou tombada per poc vots, el promotor, un regidor d'esquerres, més de 200 anys després de la seua mort, hagué de dir que Robespierre no era més que un revolucionari format pels ideal de la Il·lustració, no *"una caricatura de un verdugo sediento de sangre"*⁷⁹.

3. LES COLÒNIES, L'ESCLAVITUD I EL GIR GLOBAL DE LA HISTORIOGRAFIA

Aquest debat tracta de comprendre quin va ser el paper de les colònies en l'origen del procés revolucionari i en el seu desenvolupament. La tesi seria la següent: no es pot comprendre la modernització (ni al continent ni a les colònies) sense tenir en compte la relació entre les colònies i la metròpoli. Les revoltes dels esclaus de 1790 tindrien el seu origen en una complexa mescla d'experiència de repressió europea, pràctiques culturals pròpies i coneixement de les idees il·lustrades: *"los esclavos aco-*

⁷⁷ McPhee (2012), p. 351.

⁷⁸ Vázquez de Prada (2013), p. 540.

⁷⁹ McPhee (2012), p. 347.

gen las ideas de Europa sobre derechos y libertad y las combinan con las ideas y prácticas caribeñas y africanas para crear algo enteramente nuevo". La dinàmica entre els contextos locals, regionals i atlàntics continua esperant a ser compresa.⁸⁰ Autors destacats en aquests debats són Patrick Geggus, Laurent Dubois, Jeremy Popkin, Pierre Serna o Bernard Gainot.

En aquest debat tenim l'anomenat *gir haitià*. La revolució de 1804 seria una radicalització de la Revolució perquè aboleix l'esclavitud i desafia de manera contundent concepcions del dret burgeses, portant-lo a la seua lògica material (les pors de Barnave a una segona revolució amb la igualtat material com a criteri d'acció es poden intuir aquí en la abolició de l'esclavitud, en l'abolició d'una de les formes de propietat privada). Si situem aquest fet en una perspectiva global veiem que Haití s'ha de comprendre en relació als canvis polítics en els Estats Units d'Amèrica, França, Espanya, Gran Bretanya i Cuba.

Sobre la dimensió transnacional de la revolució trobem ja en 1994 un llibre, que és un recull d'articles, *The Global Ramifications of the French Revolution*, en què veiem l'impacte de la revolució en la resta d'Europa, a l'Àfrica i a Amèrica, així com la reciprocitat en la construcció de sentit de les històries nacionals. En aquesta línia Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, va defensar el 2004 la contundent tesi que la revolució hauria sigut una dimensió externa, una mena de símptoma, d'una crisi internacional derivada del desajust entre les necessitats militars i els recursos disponibles.

Recentment, en *The French Revolution in Global Perspective* (2013), un llibre en què participen diversos autors, trobem, per exemple, la tesi de Lynn Hunt, contra Bayly, segons la qual cal analitzar "*las repercusiones de los acontecimientos de cualquier parte del mundo, especialmente de las colonias francesas sobre la revolución de la metrópoli*".⁸¹ Es tracta d'una feina titànica: enllaçar les relacions globals entre metròpolis i pobles indígenes; veure com aquesta globalització en què el comerç d'esclaus és cabdal té relació amb la defensa revolucionària d'un determinat tipus de comerç, dels drets humans i de l'universalisme cultural. L'anàlisi global permetrà nugar els factors socioeconòmics amb els polítics i culturals. Com assenyala David Bell, però, potser

⁸⁰ Vázquez de Prada (2013), p. 526.

⁸¹ Vázquez de Prada (2013) p. 528.

aconsegurem així comprendre el context en què el procés revolucionari començà, però no comprendrem el propi procés: *“Queda por tanto abierta la gran pregunta de si la Revolución es un espectacular ejemplo de la crisis global de los imperios o, como hasta ahora planteaba la mayor parte de la historiografía internacionalista, una convulsión única con consecuencia globales”*⁸²

4. LA INFLUÈNCIA DE LA CULTURA CLÀSSICA I L'ANTIGUITAT EN EL REPUBLICANISME JACOBÍ, I EL DEBAT AMB LES IDEES LIBERALS.

Una de les autores que més ha estudiat la importància de l'herència clàssica en els revolucionaris francesos és Marisa Linton. En *The man of virtue: the role of antiuity in the political trajectory of L. A. Saint-Just* (2010), basant-se en la figura de Saint-Just demostra la importància cabdal que tingueren en l'acció política revolucionària i en la crítica a l'Antic règim, els clàssics romans.

Tots aquells que havien tingut una educació més enllà del nivell bàsic havien rebut una educació basada en el coneixement dels clàssics grecs i romans que eren, per tant, els referents fonamentals per a la comprensió o, millor, la interpretació del món polític i social en què vivien. Així mateix, l'educació i, en concret, el coneixement dels antics era un signe de prestigi i condició de possibilitat per a accedir a la política: *“Antiquity was the springboard for much of the political thinking of the eighteenth century”*⁸³. La república romana, estudiada a través de Tàcit, Tito Livi, Ciceró, Salusti o Plutarco implicava la seua idealització acompanyada d'una apologia de la virtut personal, juntament amb un tipus d'ús i una valoració del llenguatge i de la retòrica que feia, per altra banda, les sessions del parlament sessions efectivament productives.

No es tractava, per descomptat, de reproduir la Roma republicana 2000 anys després, però la mirada, la interpretació del que ocorria era inevitablement influenciada per aquesta. Així mateix, en aquesta qüestió també, el procés revolucionari, els esdeveniments polítics diaris, la necessitat d'actuar sense poder reflexionar, la consciència que el que estaven fent era una novetat en la història, tot plegat, comportava necessàriament una diversitat de maneres de comprendre l'antiguitat, d'interpretar-la a la llum del que estava ocorrent. Saint-Just, per exemple, és per a Keith Baker, un

⁸² Vázquez de Prada (2013), p. 528.

⁸³ Linton (2010), p. 395.

exemple de creació d'un nou republicanisme des del clàssic, la transformació del republicanisme clàssic en una teoria de la revolució⁸⁴. En aquest sentit, un dels conceptes claus d'arrel clàssica és el de virtut, que veurem clarament en Robespierre, entesa com el desinterés personal, la dedicació a la pàtria i al bé públic.

Els fets concrets, o el que es prenien per fets concrets en el segle XVIII, de la història de Roma eren igualment cabdals en la interpretació de la situació. El rei Lluís XVI era, segons Saint-Just, un tirà que havia usurpat el poder al poble i que mereixia la mort, com César, de la mà de Brutus, és a dir, del poble: *“en plein Sénat, sans autres formalités que vingt-trois coups de poignard, et sans autre loi que la liberté de Rome”*⁸⁵. Després, amb la negació d'un judici i la guillotina, es concretarà aquesta idea. Si algú és jutjat és perquè s'ha de demostrar la seua culpabilitat. En condicions republicanes és un absurd, per tant, jutjar un rei. És culpable per definició. Aquesta argumentació és essencialment la de Robespierre, que en poques ocasions invoca els herois clàssics, i prefereix centrar-se en l'actualitat.⁸⁶ Dit això, la virtut del *Terror* és una virtut d'arrel clàssica. El *Terror* es pot comprendre com una defensa de la virtut, un control sobre aquells que tenen interessos personals en la política, en definitiva, la ferramenta per a instaurar la virtut.

Una de les qüestions essencials relacionades amb la Roma clàssica que s'ha estudiat en profunditat, per exemple per Pocock i Skinner, és què vol dir, quin significat té *república* durant el segle XVIII. La concepció de la república com a règim diferent i oposat a la monarquia es concreta en la mateixa revolució. Skinner, per exemple, inseueix el republicanisme anterior a la Revolució al si d'una tradició neo-romana en la qual s'ha de fer la distinció entre república referida al cos polític i república referida al tipus de règim. Aquest procés ocorre a partir de la meitat del segle XVIII i és fonamental per a comprendre, per tant, el republicanisme de la Il·lustració i no caure, com fa Jonathan Israel, en una idealització anacrònica en les seues anàlisis dels que anomena il·lustrats radicals.⁸⁷ És cabdal, per tant, diferenciar el republicanisme d'arrel clàssica del republicanisme que naix amb la revolució per tal de poder comprendre com cal les justificaci-

⁸⁴ Linton (2010), p. 397.

⁸⁵ Saint-Just: *“en plein Sénat, sans autres formalités que vingt-trois coups de poignard, et sans autre loi que la liberté de Rome”*, Linton (2010), p. 405

⁸⁶ Linton (2010), p. 406.

⁸⁷ Facundo Escalante (2014).

ons de la constitució monàrquica de la primera revolució, i la impossibilitat d'incloure la monarquia en el període, ara sí, republicà, en les sentit de règim de govern, del període jacobí.

En definitiva, és fonamental aquest debat com a part de la reflexió dels orígens intel·lectuals de la revolució. Els discursos de la Convenció estan farcits de referència al autors i fets del món clàssic que funcionen com a símbols d'inspiració per a l'acció, la qual cosa havia de ser així donada l'educació de la majoria dels diputats. Com ens diu Linton:

Many in the Convention similarly saw themselves as following closely in the footsteps of the heroes of antiquity. It was matter of choice whether or not to employ this idiom: some conventionnels hardly ever used it. For those who did deploy it, heroic antiquity was more than a political reference point: it constituted an emotional identity, the realization of politics as intense drama. Antiquity gave orators both a legitimating voice either which to declaim their views, and a way to stir the hearts of their listeners⁸⁸

Sent així, es fa necessari tenir en compte el pes de l'antiguitat en l'educació de les classes educades (burgeses o aristòcrates), igualment s'ha de resseguir la influència en els filòsofs il·lustrats i, sobretot, de quina manera arriba l'antiguitat a la modernitat per tal de poder analitzar el significat que té per al lector del segle XVIII i per al polític revolucionari.

5. LES UTOPIES I LA POLÍTICA.

La Revolución Francesa no es sino la precursora de otra revolución, mucho mayor, mucho más solemne, que será la última; aspiramos a algo más sublime y más justo, iel bien COMÚN de la COMUNIDAD DE LOS BIENES⁸⁹ 1796

En aquest debat, una de les màximes exponents del qual és Stéphanie Roza, es tracta de mostrar la importància de la utopia en la política, dit de manera més rigorosa, de veure com la utopia es converteix en programa polític. És a dir, no es tracta de pensar la utopia com a horitzó, amb consciència de ser inassolible, sinó de precisament el contrari: de la creença que les idees igualitaris que havien estat reduïdes a la literatura es pensen com a realitzables, es transformen en un programa polític, deixen de

⁸⁸ Linton (2010), p. 408.

⁸⁹ Babeuf, citat per Davidson, p. 168.

ser utopies. No es tracta d'esbrinar si eren o no realistes aquests projectes, la qüestió és que es pensaven com a realitzables.

Roza, en *Comment l'utopie est devenue un programme politique: Morelly, Mably, Babeuf, un débat avec Rousseau*, text de 2104, convida a concebre la utopia d'una altra manera més productiva intel·lectualment: no hem de cercar obres utòpiques, sinó veure que hi ha d'utòpic en un determinada obra. Cal situar aquests autors al si de l'època i no etiquetar-los d'utopistes, en el sentit que ho feren els seus oponents en tractar-los de somiadors, idealistes o perillosos. Sinó que cal veure'ls com a representants de la il·lustració que incideix en la igualtat material en el sentit d'independència civil.

Una de les coses que es defensa en aquest debat és la pertinència d'encetar una categoria que incloga a aquests filòsofs radicals (que no és, de cap manera, equivalent a la categorització de Jonathan Israel) que fonamenten les seues teories i accions en la rehabilitació d'un concepte de naturalesa humana que justifica la preeminència del concepte d'igualtat sobre els altres grans conceptes, ja que es pensa la igualtat com la condició de possibilitat de la ciutadana, de la possibilitat d'exercir qualssevol altres drets⁹⁰. Per a Israel, en canvi, els radicals de què parlem ho serien si entenem el mot radical som a sinònim de violent i d'ignorant, ja que en aquest autor hi ha sempre implícita o explícita una defensa dels drets formals i de la propietat privada. Dit d'altra manera, una por, com la dels Girondins, a portar els drets formals a les seues conseqüències materials. Per això Rousseau no hi és, per això els jacobins no hi són i per això, per descomptat, no hi són el precursors del socialisme com Babeuf. Per això, en definitiva, 1789 i 1795, són el períodes radicals per a Israel, precisament els períodes en què les polítiques en favor de la igualtat real foren més escasses. Tornant al radicals de què ens parla Roza, i en contra de les tesis d'Israel, la comunitat de béns que defensen no és de cap manera quelcom alié a la Il·lustració, són autors que pensen des de i amb la il·lustració, per tant, il·lustrats que porten l'optimisme, el progrés i la triada

⁹⁰ Per a Israel, els radicals de què parlem no ho són. En Israel hi ha sempre implícita o explícita una defensa dels drets formals i de la propietat privada. Dit d'altra manera, una por, com la dels Girondins, a portar els drets formals a les seues conseqüències materials. Per això Rousseau no hi és, per això els jacobins no hi són i per això, per descomptat, no hi són el precursors del socialisme com Babeuf. Per això, en definitiva, 1789 i 1795, són el períodes radicals per a Israel.

igualtat, llibertat i fraternitat, a les darreres conseqüències: la comunitat de béns, al socialisme.

Una prova que la utopia no era tal o que, almenys, l'intent de portar-la a la pràctica era real, la trobem en aquest passatge de l'obra de Davidson en què assenyala com la possibilitat real d'una revolució per la igualtat, assaig de la qual hauria estat el període jacobí, fa que la teoria burgesia deixi de reivindicar-se com a classe revolucionària:

La figura de Babeuf, encarna más que ninguna otra la transición del jacobinismo al socialismo. La inquietud despertada por su Conspiración de los Iguales era bastante seria: una vez que el proletariado apareció como una clase social específica y distinta, cuya capacidad insurreccional se mostró espectacularmente en la revolución en la revolución francesa de 1830 y en la agitación que llevó a la Gran Ley de Reforma de 1832 en Gran Bretaña, la burguesía abandonó sus veleidades como clase revolucionaria

Es tracta d'analitzar conjuntament el socialisme utòpic del segle XVIII i el republicanisme jacobí i revolucionari: *“elle se veut une manière, (relativement) neuve de considérer la question des origines du socialisme français, dans ses liens avec l'utopie, mais aussi avec le républicanisme rousseauiste et révolutionnaire”*⁹¹

6. ELS ORÍGENS ANGLOSAXONS DELS JACOBINS.

Aquest debat té a veure amb el ja analitzat del gir global, amb la idea que calen referències internacionals per a explicar els orígens de la Revolució. Fins fa relativament poc s'havia estudiat la influència dels francesos a Gran Bretanya, però no a l'inrevés.

Un dels punts fonamentals per a comprendre la relació entre Gran Bretanya i França, grans rivals en la política europea de l'Antic Règim, és l'emergència de les idees universalistes que apareixen en tot el continent. Com ens diu Micah Alpaugh en el seu article, *The British origins of the French Jacobins, radical sociability and the development of political club networks, 1787-1793* (2014), la revolució francesa era coneguda com a *La revolució*, sense adjectiu, la qual cosa indica la absència de nacionalisme, o la presència del cosmopolitisme il·lustrat i, alhora, la idea que el procés revolucionari francès no era part de la història de França, sinó de la història d'Europa i, per

⁹¹ Roza (2014), p. 117.

tant, de la història de la humanitat. En aquest context d'emergència, difusió i normalització d'idees de caràcter universal, és a dir, d'idees pensades a partir d'una concepció única de la naturalesa humana derivada de la filosofia moderna (i de la Reforma, i de la conquesta d'Amèrica, i de les guerres de religió...), en aquest context, déiem, hem de situar les condicions que fan possible l'enteniment, col·laboració i suport mutu entre els liberals britànics i els francesos, entre les societats revolucionàries britàniques (*London Revolution Society*) i les jacobines franceses, de les *Société des amis de la constitution*, conegudes popularment, per la influència britànica, com a *Club des Jacobins*.

Aquesta influència de l'activisme il·lustrat britànic en la Revolució Francesa, encara que és innegable, no s'ha vist reflectida en la historiografia francesa fins al començament del segle XIX. De fet, si bé Alphonse Aulard afirma que el món anglosaxó tingué una certa influència, en concret, en la fundació de la xarxa de clubs jacobins, la literatura posterior centrada en la qüestió jacobina no segueix el camí obert per Aulard o ho fa com una qüestió secundària o de poc interès: Michael Kennedy, Michel Vovelle, Christine Peyrard o Rachel Hammersley, tracten la qüestió, si la tracten, sempre des del supòsit de l'originalitat francesa. En definitiva, no hi ha hagut fins fa ben poc una anàlisi en profunditat de les relacions actives entre els clubs dels dos països.

L'anàlisi que fa Alpaugh en l'article es basa en l'estudi de la nombrosa correspondència entre els clubs britànics i els francesos, en els molt nombrosos pamflets polítics de què se'n feia ús als dos països, dels manuscrits, etc. Alguns dels elements que s'estudien és la intensitat de la relació i la jerarquia d'un dels dos pols a l'hora de determinar les idees de l'altre. Elements relacionats sempre amb el desenvolupament del procés revolucionari francès, que va marcar en tot moment la relació. Les societats antiesclavistes britàniques foren claus per a la difusió de l'universalisme i un exemple per als francesos de com fer activisme i difusió d'idees ans de la revolució. Cal ser ben conscient que els famosos salons francesos estaven sempre connectats amb l'elit de l'Estat i, en general, la crítica política estava absent. A partir de revolució de 1789 l'entusiasme dels britànics per França augmentà, però en els anys següents s'alentí a causa de la normalització dels clubs jacobins que ja no necessitaven ni tenien, immersos en la novetat constant, un model que copiar. El 1792, amb la radicalització de la revolució la relació es fa de nou molt més activa i, si es pot dir així, es canvien les jerar-

quies: ara França era l'avantguarda, Gran Bretanya començà a adoptar els seus models.

Potser no s'ha valorat de manera suficient l'impacte social i polític de les relacions transnacionals entre clubs, però la seua importància en l'educació política del poble, en la representació de l'ideal igualitari i en l'activisme per aconseguir i promoure reformes pràctiques, sembla que no es pot exagerar. De la mateixa manera que sembla clar que el model original és britànic: *“British antislavery and radical reform societies elaborated a new model for political action. Quickly, interactions between radical British and French political clubs helped stimulate the rise of new associational cultures across the two nations”*⁹²

Aquest debat s'insereix, com hem dit ans, dins del concepte de global que ha adoptat part de la historiografia i en el qual s'analitzen les qüestions econòmiques, l'esclavitud en les colònies, la influència de la Revolució Americana, etc. Ens trau de la mirada local, francesa, de la història nacional a la mirada global, a la consciència de la interconnexió global dels processos econòmics, socials i polítics.

7. L'IMPACTE DEL PENSAMENT IL·LUSTRAT EN LA REVOLUCIÓ FRANCESA.

Aquest és un dels debats fonamentals perquè és, definitiva, l'intent de respondre a la pregunta sobre si, com, quan i de quina manera, les idees es converteixen en accions revolucionàries. Respondre a aquestes preguntes és respondre a preguntes com, què vol dir comprendre una idea?, com es comprenen les idees al si d'una cultura o d'una altra?, e la si d'una o d'altra classe?, i d'un individu o d'un altre?

Una de les tendències historiogràfiques consisteix a pensar que la Revolució va ser l'efecte les idees il·lustrades: dels llibres als caps, dels caps a l'acció revolucionària, una cadena causal lineal. Com diu Linton criticant aquesta tesi revisionista, la Revolució seria l'obra de la conspiració d'un seguit d'intel·lectuals que haurien aconseguit, no només introduir en el cap dels revolucionaris les idees il·lustrades, sinó que les haurien fet seues fins al punt de no poder fer una altra cosa que defensar-les amb la seua vida⁹³. Aquesta teoria ha estat desestimada per simple, perquè no té en compte qüesti-

⁹² Alpaugh (2014), p. 612.

⁹³ Com veure més endavant, Linton no infravalora el poder de les idees, dels discursos, però les posa en contextos específic i les relaciona amb aspectes materials i emocionals.

ons com ara la distribució de les obres il·lustrades o la qüestió de quin tipus d'obres es llegiren o de qui les llegia, qüestions aquestes que tracten Darnton o Chartier i que analitzarem després.

La pregunta de Chartier sobre si els llibre fan revolucions podem prendre-la com l'eix que estructura aquest debat. Des del revisionisme s'ha fet ús, com hem vist més amunt, del concepte de discurs (Furet o Baker) per a explicar els orígens de la revolució: els individus que engegaren el procés el 1789 serien víctimes, instruments, del discurs de la voluntat (un dels discursos que hi havia en pugna en la segona meitat del XVIII i que s'imposaria sobre els altres), que portaria en el seu interior, per exemple, el Terror. Si bé aquests autors matisen posicions com la de Daniel Mornet (1878-1954)⁹⁴, el poder de les idees està sobre qualsevol altra força social i cultural: una reducció de l'acció a les idees. Però l'antropologia cultural, la història cultural i totes les investigacions de la relativament nova història de les emocions i de la nova història social no permeten sostenir tal cosa. Les idees il·lustrades són un ingredient més de l'explicació dels orígens de la Revolució, no són la causa de la revolució. Ens hem de preguntar com sorgeixen i en quins contextos, quina és la diferència entre idea i acció, com es difonen les idees i en quins formats materials, quina és la importància de l'opinió pública, quin paper juguen els aristòcrates i altres privilegiats en l'origen d'un procés que és contrari als seus interessos però en què participen. Totes aquestes preguntes intentarem respondre-les en el primer debat que analitzarem en el següent apartat.

8. LA CONTINUÏTAT AMB L'ANTIC RÈGIM: FESTES REVOLUCIONÀRIES I ENTUSIASME POPULAR

Aquesta sembla ser una qüestió d'antropologia bàsica: calen festes i celebracions com a mecanismes de legitimació del poder i com a eines per a construir comunitat. El reaccionari Joseph de Maistre, en eixa crítica demolidora al concepte d'home il·lustrat que és *Consideraciones sobre Francia* (1797), ja ho veu clarament en dir-nos que ni ha vist cap *Home* enlloc ni ningú el veurà mai. No es pot pretendre aconseguir l'adhesió del poble amb una abstracció com l'*Home*, no es pot, en definitiva, trencar en la història (en els prejudicis, en la tradició) i mantindre la comunitat.

⁹⁴ Que en la nostra opinió és molt semblant, si no idèntica, a la posició de Jonathan Israel.

La prova més clara que les afirmacions de Maistre estaven encertades és la creació durant la revolució jacobina d'una religió de la Raó que, desembocarà, més tard en tota la litúrgia de les cerimònies nacionalistes i, en el segle XX, ja amb tècniques socials de propaganda depurades en la sacralització del líder i de la nació, tal com ens conta, per exemple Mosse, en els seus estudis sobre la nacionalització de les masses a Alemanya.

En aquest debat s'incideix en la necessitat de les celebracions polítiques per tal de polititzar les masses i aconseguir l'adhesió al règim revolucionari. Els estudis de Mona Ozouf (representant del revisionisme actual de caire més idealista⁹⁵) o els posteriors de Nicolas Mariot incideixen, tombant el mite que estableix Michelet segons el qual les masses s'adherien espontàniament a les festes cíviques establertes arran de la Constitució 1790, en la idea que no hi hagué un trencament en la forma de la festa, sinó que, com no podia ser d'altra manera, hi hagué una clara continuïtat: *“Ozouf concluye que durante la Revolución Francesa las formas sociales de la fiesta no se pudieron concebir de forma distinta a las preestablecidas, que se impusieron entre organizadores y participantes fruto de la poderosa efervescencia investida y reconocida, lo que permitió que la ciudadanía las reconociera como ceremonias”*⁹⁶. La prova que les formes festives estaven predeterminades per les tradicions és que la festa de la Federació es va fer de manera distinta arreu de França, ja que la varietat de tradicions existents (llengües, lleis, costums, etc) abans de la Revolució era immensa. Així, depenent del lloc, les imatges i els continguts diferien: els miners de Montminot i el destrat en alt en defensa de la Constitució o 83 dones en Beaufort-en-Vallée que desapareixen i tornen vestides simbolitzant cadascuna d'elles un dels 83 departaments⁹⁷.

Aquest debat està relacionat o s'ha d'analitzar juntament amb la qüestió de les emocions, que és assumir, com ens diu Valade, la racionalitat del subjectes, dels agents. El que fan els historiadors que han estudiat les emocions en la Revolució Francesa és una contribució, pensem en Lynn Hunt i *Politics, Culture and Class in the French Revolution* (1984), a la psicologia política, ja que es pot investigar l'imaginari social, la

⁹⁵ Davidson (2013), p. 523. Aquest autor distingeix entre un revisionisme que accepti la interpretació materialista, representat, per exemple, per Donald Sutherland; i un revisionisme idealista representat per Furet i, sobretot, per Mona Ozouf.

⁹⁶ Roca Vernet (2016), p. 71-2

⁹⁷ McPhee (2007), p. 92.

adhesió o el rebuig al procés revolucionari. Es tracta de mostrar les raons per les quals el poble revolucionari s'emociona i manifesta alegria; d'intentar esbrinar què signifiquen les manifestacions d'alegria públiques en relació al sentiment polític; per què l'alegria serveis per a celebrar la revolució i també per a impugnar-la?⁹⁸

Si l'alegria és transversal a la legitimació a qualsevol règim polític, si és una manifestació emocional per a adherir-se a la monarquia de la primera revolució i ho és també per a defensar una forma de govern republicana, és clar que l'alegria és quelcom que el poder no pot deixar de banda, que ha d'intentar gestionar i veure de quina manera es pot controlar i ser usada per a la finalitat que convinga. És per això que Valade escriu: *"The emotion of joy became the best way of understanding power, because joy recognized power through its gestures and cries. From there [la referència són les manifestacions col·lectives d'alegria dels anys 1789-1790⁹⁹] no deviation from these demonstrations of joy could be tolerated, since recourse to shared emotion was the final defense against the expected eventual dissension from the revolution. The social uses of public joy meant at the time a novel sharing of sovereignty between king and people"*¹⁰⁰

Algunes preguntes que se segueixen d'aquest debat, i que entren en el camp de l'antropologia, de la filosofia i de la sociologia, són les següents: de quina manera una litúrgia semblant, una forma de la cerimònia semblant, pot estar al servei de diferents i antitètiques polítiques?, que hi ha en la festa, en la forma de la festa, que possibilita l'adhesió del poble *independentment* d'allò que es festege?, es tracta d'una qüestió cultural que es pot contrarestar amb més il·lustració?, o hi ha alguna cosa en la naturalesa humana que obliga, per a fer *comunitat* (nacional, cosmopolita, oberta, tancada o del tipus que es vulga), a tenir en compte els instints més baixos?¹⁰¹

⁹⁸ Valade (2015), p. 3.

⁹⁹ Valade (2015), p. 5-6. En aquestes pàgines relata com el poble parisenc se n'apropia de l'espai públic, fa ús d'objectes prohibits com ara coets i fusells, i com mitjançant l'entusiasme cerquen una dinàmica que legitima el moviment i elimina la visió d'aquells que no accepten l'entusiasme popular: *"This collective dynamic alone legitimized the opposition to the government"*. És a dir, l'emoció col·lectiva, més enllà de què vulga dir quantitativament "col·lectiva" serveix com a eina política de legitimació d'una determinada opció, ja que limita, perquè invisibilitza, la resta d'opcions.

¹⁰⁰ Valade (2015), p. 22.

¹⁰¹ Valade (2015), p. 4.

3. TRES DEBATS

A. ELS ORIGENS INTEL·LECTUALS DE LA REVOLUCIÓ FRANCESA

Aquest debat, com és obvi, se centra en el paper que les idees (il·lustrades o no) van tenir en tant que causes de la revolució de 1789. Són les idees il·lustrades la condició de possibilitat de la revolució?, són la causa principal de la revolució?, són una condició suficient?; cal tenir en compte idees de la tradició clàssica en què molts revolucionaris foren educats?; quin és el procés mitjançant el qual les idees de les elits il·lustrades s'estenen pels caps de les classes populars?; què llegien els lectors del segle XVIII?, què vol dir llegir?, què condiciona la interpretació d'un text?; com és difonen els llibres i quina importància tenen en la creació de subjectes revolucionaris?, quins llibres, quins impresos, van ser importants per a crear una opinió pública potencialment revolucionària; les condicions econòmiques, socials i polítiques, la crisi de l'Antic Règim, quina importància té en l'origen de la revolució?; com es transforma una idea en acció revolucionària?; etc. Totes aquestes preguntes continuen obertes a hores d'ara i ho continuaran estant sempre. La història, com la resta de les ciències socials, parteix d'un problema insalvable, l'objecte de coneixement són les subjectes. És a dir, encara que l'ideal irrenunciable siga l'objectivitat cal tenir present que sempre estem davant d'interpretacions sobre interpretacions dels actors estudiats. Per a determinar les causes de les accions dels revolucionaris del segle XVIII hem de tenir en compte tantes variables (socials, culturals, ideològiques) que només podem aspirar a aproximacions raonables sobre els perquè de la revolució. No vol dir això que no puguem afirmar amb contundència que no tota interpretació té el mateix valor, que no puguem descartar algunes interpretacions que, amb els coneixements actuals de les ciències socials, són extremadament simplistes. A continuació farem un repàs per alguns dels autors i idees cabdals d'aquest debat i ens posicionarem a favor d'una interpretació que vol tenir en compte tota la complexitat del fenomen revolucionari en tenir en compte tot tipus de factors a l'hora d'explicar-la.

1. LA LECTURA COM A PODER CAUSAL ABSOLUT

La tesi clàssica d'aquest debat afirma que la lectura té el poder de modelar les subjectivitats, de canviar els lectors i convertir-los en allò que els textos volen. Els lectors serien una mena de contenidors d'idees que en llegir la literatura il·lustrada serien

convençuts pels seus arguments i canviarien els prejudicis religiosos i culturals per idees abstractes que modelarien la seua visió del món social i els prepararia per a l'acció política. La revolució va ser possible perquè ans hi hagué un exèrcit de lectors passius que van interioritzar la filosofia il·lustrada a causa del seu gran poder de persuasió. Com ens diu Chartier fent referència a Tocqueville (1805-1859), Taine (1828-1893) i Mornet (1878-1954) trobem un patró d'interpretació que, més enllà de literatura que consideren il·lustrada, defensen que *“Si los franceses de finales del siglo XVIII hicieron la Revolución es porque, previamente, habían sido transformados, hechos, por los libros, libros que transmitían un discurso abstracto, alejado de la vida real y que, al critica la tradición, socavaban el poder de las autoridades”*¹⁰²

Perquè aquesta tesi sobre el poder dels llibres, assumint que siga certa, puga ser defensada caldrà veure qui llegia i qui sabia llegir, és a dir, caldrà veure el procés d'alfabetització i el tipus de producció editorial durant el segle XVIII. Les dades sobre aquestes qüestions són suficientment clares com per a poder afirmar la literatura filosòfica va ser molt llegida: 'alfabetització es va duplicar en homes i dones durant el segle XVIII, respectivament, del 29 al 47 per cent i del 14 al 27 per cent; el llibre imprès va deixar d'estar monopolitzar per les elits privilegiades i es va estendre a àmbits socials com els de la burgesia incipient de què estava absent; tenint en compte tant les obres sancionades legalment, com els plagis, així com el comerç clandestí de llibres prohibits, veiem una tendència clara durant el segle XVIII a l'abandó de la temàtica religiosa en favor de la història, el dret o la filosofia¹⁰³. Tot plegat indica que, si més no, no podem deixar de banda tan fàcilment la tesi del poder de la lectura com a causa principal de la revolució.

La simplicitat dels arguments de la tesi anterior i l'època en què visqueren els autors que hem esmentat (Tocqueville, Taine i Mornet) ens pot portar a pensar que en la historiografia actual ja ningú defensa aquesta tesi de la Il·lustració com a causa principal de la revolució. No és així, però. Amb les matisacions i les sofisticacions metodològiques que es vulga la tesi continua sent defensada mitjançant l'aplicació del concepte de *discurs* de Foucault per Furet o Baker o mitjançant una nova manera de com-

¹⁰² Chartier (1995), p. 82.

¹⁰³ Chartier (1995), pp. 82-95.

prendre la Il·lustració, la defensada per Jonathan Israel, que la considera unitària però vehiculada per una lluita interna permanent entre radicals i moderats.

2. JONATHAN ISRAEL: ELS LLIBRES SÍ QUE FAN REVOLUCIONS

La tesi d'Israel és del tot transparent:

*el surgimiento, crecimiento y difusión de la Ilustración radical, desde la década de 1660 hasta la de 1780, no es solamente relevante para comprender el advenimiento de la Revolución francesa, y por tanto de toda la ola revolucionaria de finales del siglo XVIII, sino que puede decirse que es con mucho el factor principal de cualquier comprensión adecuada de cómo y por qué la Revolución se desarrolló como lo hizo: es decir, cómo y por qué se convirtió en un esfuerzo consciente y sistemático para borrar completamente las instituciones y percepciones del pasado y reemplazarlas de manera universal por los principios de libertad, igualdad y fraternidad.*¹⁰⁴

Hem citat extensament perquè es veja la vehemència d'Israel a favor de la tesi de la causalitat de les idees. El llibre del que hem extret la cita es va publicar el 2010 i és una mena de síntesi de les al voltant de 5000 pàgines que ha escrit sobre la qüestió. Sent així, i tal com afirma ell, tota la historiografia cultural i social sobre la revolució (també Furet i el seus deixebles) encara no ha pegat un pas en ferm. I no pot ser d'altra manera, ja que per molt que, per exemple Baker, ho intente amb la tesi dels tres discursos en competència i el triomf del discurs de la voluntat, com que la Il·lustració radical és la causa de la revolució i la causa de la revolució, és a dir, la Il·lustració radical, l'ha descoberta ell, necessàriament tothom ha estat equivocat: *“por desconcertante que haya sido hasta ahora “la revolución de la mente” de la Ilustración para la historiografía, los hechos son que la fase más decisiva del avance de la democracia, la libertad individual y los valores igualitarios hacia el centro del sistema de valores del mundo occidental fue claramente el período que va desde justo antes de la Revolución norteamericana, digamos desde la década de 1770, hasta 1789”*¹⁰⁵

Israel comprés la il·lustració com un moviment unitari al si del qual es lluita una batalla entre radicals i moderats. Encara que per a comprendre millor el que diu Israel creiem millor parlar de quatre grups: els enemics de la Il·lustració evidents: els conservadors de la fe i de la tradició, per exemple Joseph de Maistre; els il·lustrats moderats: defensors de reformes institucionals però defensors dels privilegis, per tant, enemics de la democràcia, per exemple, Descartes, Newton, Leibniz, Locke, Hume o Voltaire;

¹⁰⁴ Israel (2015), p. 193.

¹⁰⁵ Israel (2015), p. 44.

els il·lustrats radicals: contra els privilegis de sang i les jerarquies socials, republicans i demòcrates defensors de la llibertat de pensament i la tolerància. El punt de partida és Espinoza. De fet podem dir que la IR és un moviment clandestí de lectors d'Espinoza o d'espinozians que té com a resultat l'atac conscient i sistemàtic a l'autoritat i la creació conscient d'un nou règim polític i social; i en darrer lloc els que anomena populistes autoritaris i identifica amb els jacobins: Rousseau i la seua concreció material, Robespierre.

Per què la Il·lustració radical és la causa principal de la revolució? Primer de tot cal aclarir que la Il·lustració radical és la que triomfa en 1789 i en 1795 amb el Directori. En contra del que pensen revisionistes com Furet o Baker, el Terror no va ser la conseqüència necessària de la revolució de 1789. Afirmar això és no haver comprés que les idees que *fan* eixa revolució no només no són susceptibles de, en ser desenvolupades materialment, conduir al Terror, sinó que són la seua antítesi: *“la revolució de 1793-1794, fue inspirada principalmente por la tendencia russoniana. La demagogia grosera y la violencia asesina dirigida por Robespierre y los jacobinos no dudó en condenar públicamente a todos los philosophes y a la Ilustración entera”*¹⁰⁶ (com es pot veure, la novetat d'Israel no hi és en l'opinió que li mereix Rousseau i els jacobins).

I són la seua antítesi perquè la Il·lustració radical, en tant que deixeble d'Espinoza, defensà un monisme materialista que com a tal eliminà la creença en la transcendència, la creença en premis i càstigs més enllà d'aquest món, eliminà la creença, per tant, en tota autoritat derivada de la tradició, això és, de la religió. Si la tradició no és cap autoritat, l'única autoritat possible serà la raó i com que la raó és allò que tots compartim no es pot justificar cap desigualtat no fonamentada en el mèrit. Cosa que porta directament a la descomposició intel·lectual de l'Antic Règim o, en termes positius, a la defensa de la igualtat, d'un cert relativisme moral (pluralisme)¹⁰⁷, dels drets individuals, de la llibertat religiosa, de la llibertat d'expressió, de l'universalisme i el cosmopolitisme, de la tolerància i l'humanitarisme i, per descomptat, de la democràcia¹⁰⁸. Si la interpretació d'Israel és la correcta, els jacobins són, sense cap mena de

¹⁰⁶ Israel (2015), pp. 198-199.

¹⁰⁷ Derivat de la evidència liberal que la cerca de la felicitat és una qüestió individual. És a dir, ni Israel ni els radicals serien relativistes morals en el sentit de la postmodernitat de la segona meitat del segle XX.

¹⁰⁸ Álvarez Junco (2012), pp. 3-4. Els autors del XVIII més citats per Israel són, entre altres, Bayle, Helvetius, Mandeville, Diderot, Holbach, Raynal, etc.

dubte antiil·lustrats: judicis sumaris, prohibició de la llibertat de premsa i d'expressió, patriotisme, defensa d'una religió laica com a condició de l'existència d'una comunitat, etc.

Espinoza i un seguit d'autors holandesos poc coneguts del segle XVII serien el bressol de la Il·lustració radical (la Il·lustració anglosaxona tindria, en general poca importància, això és, seria moderada). Podem construir una història des d'Espinoza fins a la revolució de 1789, l'apoteosi material de la Il·lustració radical, al raó humana encarnada en la història.

Però la victòria només va ser possible gràcies a la victòria dels il·lustrats radicals sobre els moderats en un combat intel·lectual centenari en què els segons dominarien sobre els primers, sempre denunciats i condemnats, fins el 1770. La Il·lustració moderada, que seria la gran perdedora intel·lectual de la revolució, es defineix per defensar els privilegis i negar l'autonomia, en els sentit filosòfic, dels individus. Així, Newton i la cerca de la coherència entre en la ciència moderna i la fe religiosa; Montesquieu, Voltaire o Turgot amb la defensa de dèspotes il·lustrats (si és que això és possible) i la necessitat de la religió per a les classes populars; i Smith o Hume i el seu conservadorisme moral. Davant dels radicals transformadors els moderats serien reformistes (obligats per les circumstàncies socials i polítiques), serien racionalitzadors de l'Antic règim: *“si consideramos a Hume, Ferguson, Adam Smith, Federico el Grande, Benjamin Franklin, Montesquieu, Turgot o Voltaire, era intrínsecamente antidemocrática, antiigualitaria y reacia a conceder una tolerancia plena”*¹⁰⁹. En síntesi, la il·lustració radical, en defensar la igualtat basada en la raó de tots els individus comporta una crítica radical als privilegis. És això, l'atac als privilegis i, per tant, la concepció que es té de les classes populars, el que definiria i justificaria la distinció entre radicals i moderats.

Crec que amb el que hem dit podem confirmar que la tesi d'Israel és la mateixa que la de Tocqueville, Taine i Mornet però més sofisticada intel·lectualment. Sofisticació que no fa necessari matisar la tesi: hi ha una revolució en la ment prèvia a la revolució que la fa possible. Aquesta revolució es deriva del poder dels llibres (de la Il·lustració radical hauríem de dir) per a modelar la ment i les accions dels lectors.

¹⁰⁹ Israel (2015), p. 202.

Els problemes d'aquesta tesi són nombrosos i les crítiques contra ella han estat nombroses i contundents: en primer lloc, una de les qüestions més criticades i més sorprenents és la poca o nul·la discussió que té amb autors que defensen posicions socioculturals gens estrambòtiques com ara Chartier o Darnton. Diem que el relatiu silenci d'Israel encara és més sorprenent perquè la seua obra és posterior, en general, a les obres d'aquests dos autors, obres que precisament el que van fer va ser desmuntar o relativitzar la importància dels llibres, entesos com a transmissors autònoms d'idees, per a explicar els orígens de la revolució. Importància que li torna a atorgar Israel sense desmuntar o discutir com caldria les tesis dels autors esmentats. Si bé parlarem de seguida amb més detall d'aquests autors el que ens interessa ara, més enllà de les diferències entre ells, és la importància i la idea que tenen en la comprensió de la difusió de la literatura filosòfica o crítica amb el règim al segle XVIII. En contra del que sembla defensar Israel, això és, la difusió com un procés de fixació d'idees en un públic passiu, el corrent sociocultural defensa la difusió com un procés complex en que el lector és part activa, creadora de significats diversos relacionats amb l'extracció social, les idees prèvies, el context concret, etc. Els textos no són estables i tenen fixada la seua comprensió, sinó que essencialment el procés de lectura és un procés d'apropiació, d'interpretació i de distorsió del que s'ha rebut. Cal desestimar la idea d'un procés lineal de la causa a l'efecte (de fet, Chartier el pensa a l'inrevés: la revolució com a causa de la Il·lustració), també la idea de la disseminació des de les capes altes de la cultura a les baixes, així com pensar la revolució com el final d'un procés literari que no té en compte el funcionament de l'opinió pública ni les contingències polítiques¹¹⁰. En definitiva, i com assenyala Facundo Escalante en la ressenya sobre el darrer llibre de Israel (*Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French from The Rights of Man to Robespierre*, 2014) no hi ha justificació possible a l'absència d'una discussió seriosa amb els autors actuals que han fet aportacions importants. No hi són o hi són de manera parcial Koselleck i *Crítica i crisis*, Quentin Skinner i les seues investigacions sobre el concepte de república, Blumenberg i la legitimació de la Modernitat, tampoc, com hem dit, Chartier i Darnton. Totes aquestes absències evidencien una gran manca en la comprensió dels processos de canvi conceptual. Com ens diu l'autor de la

¹¹⁰ Darnton (2008), p. 288.

ressenya cau en anacronismes en interpretar el concepte de república sense tenir en compte el pas la idea de cos polític (amb monarca o sense) a tipus de règim oposat a la monarquia (aquí es veu l'absència de Koselleck i Skinner), la qual cosa fa que Israel li done més importància de la que té al republicanisme entès en el sentit actual i que no tindria molts seguidors fins el 1792.¹¹¹

La conclusió de tot plegat és que Israel entén les idees de manera abstracta i no en relació amb el context específic. Els lectors serien contenidors d'idees falses que serien substituïdes per idees vertaderes (les idees radicals serien vertaderes per ser racionals) en llegir els il·lustrats radicals per una mena d'intuïció intel·lectual. Sent així, l'únic que necessita la Il·lustració radical per a fer-se realitat material és un públic lector. Amb un públic lector les idees determinarien teleològicament processos materials concrets. La qual cosa, però, entraria en contradicció amb la història concreta, per exemple, seguint l'argumentació d'Israel no s'entén com triomfa la voluntat contra la raó en el període jacobí, ni tampoc com torna a fracassar amb Napoleó i està absent, sempre segons el nostre autor, fins després de la II Guerra Mundial. Els fets que acabem d'assenyalar indiquen que s'han de tenir més en compte les qüestions materials i socials si volem comprendre i explicar processos històrics¹¹². No es tracta de negar el poder de les idees, sinó de identificar quin grau d'importància tenen i en quins contextos socials i culturals. Les explicacions de Furet i Baker, com veurem ara, tenen el mateix problema: les idees il·lustrades, o els discursos, porten al seu si inclosos, independentment de qüestions econòmiques i culturals, les accions dels subjectes revolucionaris. Un exemple clar és la tesi d'aquests autors que el Terror no és més que 1789 desenvolupat, amb violència estatal i sistemàtica.

En segon lloc, una crítica que li han fet a Israel tots els seus crítics és la simplificació en què incorre en separa en dos grups coherents, monolítics i incommensurables la Il·lustració. De la mateixa manera, no es comprén l'exclusió dels jacobins "populistes" en la seua terminologia, i del seu pare intel·lectual, Rousseau, de la tradició il·lustrada. El que faria Israel segons aquests crítics és inserir en un esquema definit prèviament de moderats, radicals i populistes i se n'oblida d'un context que canvia a sovint i al qual s'han d'adaptar els agents. La simplificació es veu reflectida en nombro-

¹¹¹ Facundo Escalante (2014).

¹¹² Per exemple, Kim (2014), p. 826.

sos autors que és inexplicable el motiu pel qual estan en una banda i no en un altra. Com hem dit adés, la defensa de la igualtat política i de la democràcia és un punt fonamental dels radicals, cosa que faria necessària una explicació que no hi és sobre la inclusió de defensors del sufragi censatari basat en la propietat com Sieyes o Benjamin Constant. Segons els seus propis criteris aquests autors haurien de romandre fora dels radicals i s'hauria d'incloure, per exemple, a Robespierre que, fins el Terror havia defensat la llibertat d'expressió, de premsa, la tolerància religiosa, l'abolició de la pena de mort i una república democràtica amb la participació directa del poble en algunes qüestions. El canvi d'opinió l'exclou dels radicals? Si així fos tampoc no hauria d'estar Constant. Si Rousseau és el pare intel·lectual de Robespierre, el període jacobí l'encarnació de la filosofia del ginebrí, i Israel pensa el Terror, seguint la llegenda que es fa popular durant el Directori de considerar el període jacobí com un període de paranoia col·lectiva sanguinària, si les coses són així, o Rousseau és eliminat de la Il·lustració o l'esquema previ no li quadra: no pot ser radical perquè els esdeveniments de l'any II són incompatibles, no pot ser moderat perquè això seria més insostenible encara. Però com ens diu Kim, qualificar de populistes a Rousseau i els seus deixebles per voler donar-li poder real a la gent (què vol dir Israel amb la paraula democràcia si donar poder a la gent no és democràtic?) i perquè pensaven que la religió tenia una part moral que calia salvar en formes cíviqes, més encara, davant l'evidència que gran part de la seua obra va influir, va ser discutida i adaptada pels que sí considera radicals, qualificar-los de populistes, dèiem, és difícil de sostenir. La seua devoció per la Il·lustració radical que identifica políticament amb els girondins el porta a idealitzar-los i li impedeix fer una exposició desapassionada dels jacobins així com una anàlisi crítica dels girondins¹¹³. Cal pensar la Il·lustració en la seua complexitat i assumir que no hi ha fórmules màgiques, no hi podem trobar etiquetes tancades per a un període de 150 anys en què un règim s'enfonsa i en naix un de nou. Les diferències entre els il·lustrats o entre els girondins i els jacobins no eren ni absolutes ni clares, cal pensar-les juntament amb els contextos específics i veure com les idees, amb els individus que els defensen, van adaptant-se a la a una realitat sense referent històric i, per tant, sense models d'actuació recents. Com veurem més endavant, el treball de Marisa Linton sí

¹¹³ Kim (2014), p. 827, Facundo Escalante(2014); Álvarez Junco (2012).

que s'esforça per portar a terme un enfocament realment sociocultural en què integra les idees il·lustrades, la seua difusió i el seus diferents usos tot tenint en compte els interessos del usuari i els contextos en què s'apliquen les idees.

En tercer lloc i per últim, la Il·lustració radical sembla aparéixer del no-res. Com en la resta de crítiques que acabem d'exposar el problema torna a ser l'oblit del context. Espinoza, el defensor de la matèria i de l'importància dels cossos, sembla un mena de Déu en fer abstracció de tota determinació sociocultural i inventar-se un sistema basat en la sola raó (tampoc no ens explica què és això de la raó). La raó i la tradició són dos absoluts, o estàs amb una o estàs amb l'altra. Sent així les esdeveniments cabdals com la Reforma i la ideologia protestant, o les guerres de religió i els acords de Westfàlia no tenen gens d'importància en el seu relat. La manca de referències com aquestes o al pensament medieval suposa comprendre la Il·lustració com un fet ahistòric, com un trencament en la història que apareix des de no sap on i que la capgira en menys de dos segles¹¹⁴: *“Desde el surgimiento del cristianismo y hasta mediados del siglo XVIII sólo Spinoza niega categóricamente la posibilidad de que existan los milagros y los sucesos sobrenaturales causados por la magia”*¹¹⁵. Aquesta afirmació que confirma el que nega, l'existència de miracles (Spinoza seria un ésser humà que escriu des de la eternitat, sense les limitacions del temps i l'espai) la fa sense cap referència. En definitiva, totes les crítiques a les tesi de Israel ens porten a concloure que, per molt que afirme fer servir un enfocament sociocultural, estem davant d'un pensament idealista (aquest sí, radical), que veu la història contemporània com la successió d'un seguit d'individus amb ments privilegiades que aconsegueixen sortir-se'n de la materialitat històrica i donar-nos les claus, és a dir, les idees, de l'emancipació humana.

¹¹⁴ No estem dient que no es puga pensar contra la història, no estem defensant que la raó és un objecte històric com un altre. El que defensem és que hi ha qüestions racionals, en el sentit que el seu valor de veritat no depèn de la història, però que el seu origen, el seu descobriment si es vol, depèn de les condicions històriques, de processos històrics complexos.

¹¹⁵ López (2014).

3. ROGER CHARTIER I ROBERT DARNTON: ELS LLIBRES NO FAN REVOLUCIONS PERÒ AJUNDEN MOLT

És amb Daniel Mornet que s'enceta un període en la historiografia sobre els orígens intel·lectuals de la revolució tenint en compte la perspectiva social. En *Els orígens intel·lectuals de la revolució francesa* (1933), defensa que no podem cercar les causes ideològiques la revolució només en el cànon filosòfic, cal ampliar el focus i veure què llegia la gent més o menys il·lustrada i de quina manera es creà un context d'opinió propici a la revolució. Per fer tal cosa, i relativitzant la influència del grans caps del pensament del XVIII¹¹⁶, Mornet estudia la influència del patriotisme, de la virtut o l'impacte de la revolució americana, així com la influència d'institucions com la maçoneria, el periodisme, l'educació, els salons o els cafés. El que no va fer aquest autor i és el que faran Chartier i Darnton, per exemple i com veurem, és demostrar com es van difondre les idees ni com el públic lector se n'apropià i les compregué, és a dir, no estudià l'apropiació cultural i l'adaptació de les idees al context.¹¹⁷

Tenim, per tant, una visió complexa que multiplica les causes de la revolució adreçant-les a influències socials i culturals en tant que formadores d'una mentalitat. Dit això, i com afirma Chartier, Mornet encara li atribueix al llibre imprés un gran poder causal¹¹⁸.

Hem assenyalat ja que en el segle XVIII es produeix una revolució de la lectura a França. L'alfabetització es duplica, la lletra impresa deixa de ser una exclusiva de les classes privilegiades (noblesa i aristocràcia) i s'introdueix en mitjans social en què hi era absent: augmenta el nombre de biblioteques entre els criats i els operaris; l'augment de la demanda juntament amb l'escassetat de les edicions i el preu fa que s'obriguen salons de lectura i llocs per a llogar llibres (algunes obres, com l'Enciclopèdia no estan a l'abast de quasi ningú per ser edicions molt costoses d'editar

¹¹⁶ El *Contracte Social* de Rousseau és molt poc llegit ans de la revolució, en 550 biblioteques privades un sol exemplar. Nou exemplars de l'*Emili* i 126 de la *Nova Eloïse* (que va tenir més de 50 edicions ans de la revolució). Amb la qual cosa si Rousseau va influir, que ho va fer, ho va fer més emocionalment que política. Durant la revolució la influència de Rousseau ja sembla evident, el 1790 ja hi havia en l'Assemblea el seu bust i una còpia del *Contracte Social*. Però en l'època prerrevolucionària la seua influència no és gens clara. Per a MacDonald, els primer anys de la revolució no s'utilitzà Rousseau com a referent; per a Tackett, la història i els clàssics és la referència fonamental en els diputats de l'Assemblea Constituent; per a Bernard Manin, però, no està clara o la influència és complexa: Rousseau seria un instrument dels revolucionaris que adapten a Rousseau als seus interessos. Els revolucionaris crearien a Rousseau i no a l'inrevés.

¹¹⁷ Linton (2005), *The intellectual...* pp. 8-9.

¹¹⁸ Chartier (1995), pp. 81-82.

i, per tant, cares); sobretot en les ciutats professions liberals, comerciants, alumnes, docents, etc. Produeixen una demanda de llibres que porta fins i tot a lloguers de llibres per hores; apareix un potent mercat clandestí de “llibres filosòfics” editat fora de França (libels difamatoris, obres pròpiament filosòfiques i novel·les pornogràfiques) el contingut dels quals mostra que el sistema de privilegis en que es fonamentava l’antic règim ja no té cap autoritat simbòlica (per als escriptors i per als, no tots necessàriament, els lectors). Els èneres en barregen i la filosofia pot aparéixer tant en els libels com en les novel·les pornogràfiques. En definitiva, com indiquen les anàlisis dels catàlegs de comendes dels llibreters als distribuïdors o els catàlegs secrets de les editorials com ara Societat tipogràfica de Neuchatel de l’últim quart del segle XVIII, la filosofia il·lustrada i la literatura de denuncia de les classes privilegiades, incloent la monarquia, tenia una gran demanda. En el catàleg de l’editorial trobem en ordre de quantitat Voltaire, Holbach, Rousseau, Helvetius, Diderot, Condorcet, Raynal i Mercier. A banda de llibres pornogràfics i libels que atacaven la monarquia. Tot plegat, una literatura potencialment revolucionària.¹¹⁹

El que acabem de dir és evident per estar basat en fets comprovables: en l’anàlisi de catàlegs i en el comerç dels llibres. Ara bé, la continuïtat entre esta literatura i l’origen de la revolució és evident?, no és donar-li a la literatura, las llibres, un poder que no tenen? La tesi de Chartier al respecte és la següent: *“Las imágenes contenidas en los libelos y panfletos no se graban en la mente de sus lectores como cera blanda, y la lectura no trae necesariamente la creencia. Si existe algún vínculo entre la difusión masiva de la literatura panfletaria de una agresividad irrespetuosa y la destrucción de la monarquía no es ni directo ni obligado”*¹²⁰ Entre els arguments que utilitza Chartier per a posar en dubte la potència transformadora de la literatura filosòfica trobem l’obra de Mercier: distribució restringida a determinades zones i impossibilitat de comprendre moltes de les obres, interès efímer derivat de l’avidesa de novetats i incredulitat del públic que considerava les obres un mer divertiment¹²¹. És a dir, la lectura tindria molt menys poder del que se li atribueix normalment en l’origen de la revolució. Per a Darnton, però, Mercier no és cap argument: és un elitista que menysprea la

¹¹⁹ Chartier (1995), pp. 84-95.

¹²⁰ Chartier (1995), p. 97.

¹²¹ Chartier (1995), p. 96.

literatura popular però que considera la literatura culta com a motor de la història causant de revolucions ideològiques: els llibres fixaven, dirigien l'opinió pública i aquesta donava forma els esdeveniments.¹²² Segons Darnton, encara que no pot assegurar, la resposta dels lectors va ser forta. Per un banda, i en contra de la tesi de Chartier que la lletra impresa hauria perdut el prestigi que tenia en la tradició cristiana¹²³, perquè el poder de la literatura per a canviar les vides era radical en comparació al que té ara i havia estat un dels dispositius per a legitimar la monarquia des de Lluís XIV¹²⁴. Açò indica el prestigi de la lletra impresa i, per tant, el seu poder. Un altre indicatiu que la lletra impresa té més poder del que vol donar-li Chartier són les cartes d'alguns llibreters, les experiències enregistrades de lectors sobre les seues lectures i el fet que les autoritats perseguiren aquests llibres "*señalan en la misma dirección: los lectores se tomaban en serio la literatura prohibida*"¹²⁵ Els lectors no eren cera blana modelada pels llibres, però tampoc tenien la duresa del diamant.

Altres dels arguments de Chartier és que les mateixes lectures no impliquen les mateixes idees vers la revolució. Hi ha suficient evidència factual per a afirmar que les lectures de les classes privilegiades i acomodades eren les mateixes i, més evidència encara, que la posició respecte de la revolució va dependre, en general i independentment de les lectures, de la posició social que s'ocupava. La tesi, indiscutible, de Chartier és que les mateixes lectures, l'interès per les mateixes lectures, no implica "*comunidad alguna de opción o de acción de sus lectores*"¹²⁶ Vol dir això, però, que la literatura filosòfica no preparà el camí per a la revolució de 1789?

Segons Darnton, no. Una cosa és la posició concreta d'un determinat individu davant d'un esdeveniment com una revolució i una altra és la idea que té sobre el règim en que viu. L'argument de Darnton és impecable: potser que en general la literatura prohibida va cridar més l'atenció entre aquells que més tenien a perdre amb la revolució i, per tant, és legítim pensar que està fora de lloc associar-la amb la revolució. Però la qüestió cabdal, i la literatura va ser un element important, és que més enllà dels interessos d'uns i d'altres el règim no tenia ja cap legitimitat, les queixes en el

¹²² Darnton (2008), pp.346-347

¹²³ Chartier (1995), pp. 104-105

¹²⁴ Chartier (2008), pp. 296

¹²⁵ Darnton (2008), pp.336-339

¹²⁶ Chartier (1995), pp. 97-99

període prerevolucionari venien de la noblesa, de l'aristocràcia i de la burgesia que, així, haurien preparat el terreny per a la revolució que, com la prerevolució, hauria estat dirigida per una elit mixta. De fet, la descomposició de l'Antic règim va ser tal que la noblesa i l'aristocràcia van arribar fins al punt de renunciar als seus privilegis per veure'ls com il·legítims: *"Perdieron la fe en el régimen antes de que éste cayera y más adelante se dieron cuenta de que tenían bastante más que perder. Pero en lugar de congregarse alrededor del viejo orden, por lo general se sumaron a su destrucción"*¹²⁷. I això ocorregué segons Darnton, i aquesta és la seua tesi principal, perquè els "llibre filosòfics" són essencials per a comprendre perquè el règim va perdre la legitimitat¹²⁸.

Un altre dels arguments de Chartier és la importància de pràctiques culturals inconscients la dessacralització de la monarquia. En concret ens parla de l'expressió "a la reial" i de l'ús d'imatges de membres de la reialesa per a usos quotidians. A partir d'aquest tipus de pràctiques es pregunta si no seran aquestes la causa i la condició de possibilitat de l'entusiasme pels llibre prohibits, que serien productes i no productors de una nova mentalitat dessacralitzada¹²⁹. Darnton també li discuteix aquesta tesi mostrant, per una banda, pràctiques semblants en èpoques en que la legitimitat de les autoritats no estava en dubte: *"En la Edad Media, la gente conversaba, se apoyaba y defecaba cerca de los objetos sagrados con una familiaridad que nos parece sacrílega, pero que en realidad expresaba el poder fabuloso de la fe"* i, per altra banda, fent veure que el llibre de Mercier que utilitza com a argument no té valor a causa de la cronologia, ja que és molt posterior als primers libels en contra de Lluís XV.¹³⁰

En ambdós autors la manera de comprendre la difusió i l'apropiació de la literatura és complexa i cap dels dos defensa posicions tancades i monocausals. Açò ho veiem, per exemple, en la tesi de Chartier segons la qual la revolució és la causa de la Il·lustració i no a l'inrevés. Tesi que sembla sorprenent i contraintuïtiva (Israel se'n riu) però que no ho és en absolut si atenem a les matisacions del propi Chartier. És un fet que les legitimacions de grans esdeveniments històrics és legitimen culturalment fent referència a un passat ideal que les justifica i les explica, només cal pensar, per exemple, en els passats compartits que justifiquen l'existència d'una nació i que es bases en

¹²⁷ Darnton (2008), pp. 293-294.

¹²⁸ Darnton (2008), pp. 288.

¹²⁹ Chartier (1995), p. 100.

¹³⁰ Darnton (2008), p. 350.

l'oblit d'allò conflictiu i la idealització de victòries (o de derrotes). Cercar en el passat una justificació del present o d'un projecte de futur és una pràctica política comuna. En el cas que ens ocupa en l'any II de la revolució es converteix en màrtirs de la llibertat a Voltaire, Rousseau, Buffon, Franklin o Marat i es fa ús d'altres dispositius cultural en una evident legitimació retrospectiva del procés revolucionari. Aquest fets indicarien que *"En cierto sentido, la Revolución es entonces la que ha "hecho" los libros y no a la inversa, ya que es ella la que confirió una significación premonitoria y programática a algunas obras, establecidas como su origen"*. De seguida, i per això no té res d'estrany la tesi de Chartier, en diu que no es tracta de negar tot efecte a la Il·lustració sinó de veure quin paper tingué realment en la deslegitimació del règim en i en l'origen de la revolució. La qual cosa és coherent amb el que diu Darnton sobre que la legitimació genealògica creada en la revolució no implica que les idees dels filòsofs romanguen sense importància per a explicar la revolució: *"Hacia el final de la década de 1750, la Ilustración se había afianzado firmemente en la conciencia contemporánea. No se la puede desechar simplemente invocando el poder explicativo superior de la historia cultural"*¹³¹. Dit açò, és clar que per a Darnton els efectes sobre els esdeveniment de 1789 de la Il·lustració són majors que per a Chartier.

En el famós article de Chartier sobre els origen culturals de la revolució, *Les revolucions, tenen orígens culturals?*, el punt de partida és que una revolució no és ni un accident ni una conseqüència necessària derivada de les seues causes. Si això és així, quin espai mereixen les qüestions culturals per explicar un context en què es fa pensable i desitjable una ruptura tan radical com una revolució? Seguint l'esquema de Lawrence Stone per a explicar la revolució anglesa Chartier afirma que en les causes de la francesa trobem els següents factors culturals: sacralització de la política mitjançant imageria basada en els clàssics grecs i romans; una tendència evident a la juridicitat de la societat que es veu en la conversió en assumptes públics qüestions que havien estat privades; pèrdua de poder cultural de la cort que deixa de ser el referent sancionador de les pràctiques culturals en favor de la ciutat; un evident descrèdit de les autoritats tradicionals que deixen de produir por i obediència; i un gran nombre d'intel·lectuals frustrats i de gent amb estudis superiors que no té com guanyar-se la

¹³¹ Darnton (2008), p. 261.

vida, cosa que portaria a la radicalització política. Chartier sentència: *“Este conjunto de pensamientos e inclinaciones, de realidades objetivas y percepciones subjetivas, constituye quizá la condición necesaria para que toda revolución se encuadre en el orden de lo pensable”*¹³².

Com en l'article de Chartier, per a Darnton el desenvolupament de l'opinió pública durant el segle XVIII és el fet fonamental per comprendre els orígens de la revolució. La referència en aquest concepte és Habermas, per a qui l'esfera pública és la condició de possibilitat que aparega el periodisme i la crítica. Un espai entre l'Estat i la societat civil que permet que individus privats (la burgesia ascendent) que fins eixe moment no tenien cap influència cultural puguen expressar els seus punts de vista i influir socialment i política. Les societats, clubs, cafés, maçoneria, salons, revistes acadèmies, etc, tenen cada vegada més influència i es converteixen en un nou fenomen, l'opinió pública. A pesar de la censura, l'opinió pública es convertirà en un poder a tenir en compte, que influirà en el govern i acabarà minant-lo. I això perquè l'hem de comprendre com un tribunal en mans del homes de lletres per a defensar, no a les classes més baixes, sinó a ells mateixos (exclosos molts d'ells com diu Chartier, i hem assenyalat, de llocs de prestigi intel·lectual), els advocats i altres intel·lectuals que no tenien mitjans per tal d'expressar-se.

Cal tenir clara una cosa: l'opinió pública no és el mateix que opinió popular. L'opinió pública era més bé una arma de les classes amb poder material i intel·lectual per a defensar el seus interessos i tenien molt clar que s'havien de diferenciar del que consideraven prejudicis de les classes populars.

Vegem la importància d'aquest nou poder per a Darnton. Els llibres filosòfics no poden ser la causa principal de l'hostilitat cap a la monarquia perquè ja hi trobem informes sobre aquesta hostilitat ans de 1750 que indiquen un canvi de to respecte de la monarquia entre 1720 i 1750, anys en què per diverses qüestions el rei deixa d'assistir o deixa de celebrar les cerimònies que funcionaven com a legitimadores del seu poder simbòlic.

Les pràctiques culturals i polítiques de Lluís XV haurien trencat els lligams amb el poble i el rei hauria perdut la legitimitat, és a dir, el mateix monarca hauria fet més

¹³² Chartier (1995), p. 214.

que qualsevol libel per dessacralitzar la monarquia. Més si tenim en compte que aquesta ruptura hauria ocorregut 20 anys abans que els llibres prohibits importants aparegueren. Què vol dir açò, però?: que els libels tingueren poc impacte en l'opinió pública?, que els libels són un efecte d'una opinió pública ja convençuda de la manca de legitimitat de la monarquia?¹³³ Segons Darnton les coses serien més complexes: No podem inferir de les converses enregistrades en els cafés, del conflicte amb els jansenistes i dels costums reprovables del rei, una ruptura permanent del poble amb la monarquia. En lloc de parlar de trencament hauríem de parlar d'un procés a llarg termini amb moments de radicalitat que desemboca en l'erosió de finals del XVIII. Així, a la pregunta sobre si són els libels els que determinen l'opinió pública o és l'opinió pública la que fa els libels i els gèneres contra el règim es convertisquen en *best sellers*, Darnton respon: *“Ambos dieron forma y expresaron a la opinión pública conforme esta también cambiaba de forma y reunía fuerza a lo largo de los siglos. Darle prioridad a un elemento por encima del otro es perderse en una discusión sobre el huevo y la gallina en busca de la causa original. De lo que se trata, tal y como yo lo veo no es de determinar qué fue primero o qué causó qué, sino más bien entender la forma en la que todos los medios interactuaron en el proceso de la formación de la opinión pública”*¹³⁴. Un exemple pràctic de la fonamental importància que per a Darnton té l'opinió pública el trobem en la interpretació que fa dels inicis de la revolució. La interpretació comuna dels historiadors i la dels francesos de l'època sobre què estava passant a França en aquell moment no té res a veure. Per a Darnton els historiadors s'equivoquen i ho fan perquè no tenen en compte com cal l'opinió pública, perquè introdueixen una ruptura entre les idees i les coses: *“la idea que entonces se tenía de los hechos era tan importante como los hechos mismos; de hecho, es inseparable de ellos. Esa idea les dio significado y al hacerlo determinó el modo en el que la gente tomó partido cuando se originó una situación en verdad revolucionaria”*, és a dir, si volem comprendre per què va passar el que va passar hem de saber quina interpretació dels fets feien els francesos en aquell moment, i caldrà pensar aquesta interpretació com a causa, entre d'altres, de les accions revolucionàries. Per això, els historiadors estarien equivocats, per una banda, en reduir les accions dels parlaments i del notables a un interès merament de

¹³³ Darnton (2008), p, 357.

¹³⁴ Darnton (2008), p, 359.

classe i, per altra banda i sobretot, perquè no tindrien en compte que la gent d'eixa època *veia*, no tenen en compte l'opinió pública.¹³⁵

Quin paper jugaren els libels en la conformació de l'opinió pública en un context social polític impossible d'interpretar en la seua complexitat? Els libels funcionarien com a simplificadors de la complexitat. Una realitat hipercomplexa juntament amb l'existència de l'opinió pública va fer dels libels peces fonamentals per a posicionar-se davant dels esdeveniments. Una sola moralitat hi havia en els pamflets i els libels: la monarquia ha degenerat en despotisme. No hi havia lloc per la debat sinó que el cancel·lava en polaritzar les opinions, aconseguint així, l'aïllament del govern. El principi era la simplificació radical: negre o blanc, ells o nosaltres. *“Que la Bastilla estuviera casi vacía y que Luis XVI deseara el bienestar de sus súbditos no importó en 1789 y 1788. El régimen estaba condenado, Había perdido el último round en la larga pelea por controlar a la opinión pública. Había perdido su legitimidad.”*¹³⁶ Cal, però, matisar la tesi de Darnton segons la qual la política i la ideologia revolucionària estigué determinada en part pel ressentiment del marginats socials, ja que tal com assenyala Linton, molt a sovint els autors dels libels i dels pamflets estaven a sou dels membre de l'elit i eres, per tant, eines de manipulació de l'opinió pública en defensa d'uns interessos aliens a les classes populars. Molts dels libels tenien l'origen real en les elits burgeses, aristocràtiques i nobles¹³⁷.

En conclusió, és evident que aquests autors escapen de les explicacions deterministes de Furet, Baker o Israel fent front a la complexitat social i cultural i intentant explicar els esdeveniments revolucionaris tenint en compte la conflictivitat social mitjançant una teoria de la recepció i difusió de les idees que té en compte els contextos concrets en que s'interpreta la literatura il·lustrada. Els orígens de la revolució cal cercar-los en les pràctiques culturals, en la Il·lustració i en els contextos polítics i socials canviants. La recepció de les idees i les accions que impliquen, en els casos que ho fan, depén d'infinat de variables. La potència transformadora de les idees il·lustrades és una variable més. És cert, però, que la fixació en els canal de distribució i en la producció editorial deixa la sensació que les idees il·lustrades no tenen gens

¹³⁵ Darnton (2008), pp. 364-366.

¹³⁶ Darnton (2008), pp. 368-370.

¹³⁷ Linton (2005), p. 15.

d'importància. És la crítica que li fa Gordon a Darnton: el que diuen els llibre no té gens d'importància. Les paraules, el seu significat i el seu poder no tenen cap interès per a ell i per això no trobem per què i com apareix el llenguatge revolucionari. Els llibre són coses, objectes, cosa que el fa fixar-se sobretot en la seua producció i circulació.¹³⁸

4. MARISA LINTON I ELS USOS DELS DISCURSOS

Acabem l'exposició d'aquest debat amb Marisa Linton. EL que més ens interessa i serà allò en què pararem la nostra atenció és en el seu reconeixement de la productivitat de la teoria del discurs en Furet i els seus deixebles i la crítica que els fa, però, per reduir els esdeveniments socials i polítics a meres conseqüències dels discursos en construir un relat que òblia els contextos socials i l'impacte dels esdeveniments en els discursos i en les accions. A més d'incloure-hi la referència als contextos específics en que s'inscriuen i actuen els discursos, historiadors com Baker han incorregut en una reducció inadmissible dels discursos plantejant que foren tres discursos, raó, justícia i voluntat en pugna els que estructuraren la el segle XVIII fins la victòria el 1789 del discurs roussianà la voluntat. Sembla que es pot fer història sense fer referència als esdeveniments, la història roman reduïda a lluites de conceptes en un cel platònic en què els individus no passen de ser mers instruments de les idees. Podríem prescindir dels cossos, de la materialitat dels esdeveniments per ser una mena transposició d'una lluita ideal, una còpia material d'allò realment important, la lluita entre discursos: *"the danger is that if do not separate the two phenomena –Revolution an ideas before the Revolution- we will fall into the trap of attributing the former to the latter –and no such easy connection exists [...] There Was no pre-existing intellectual blueprint for the revolutionaries to adopt as a model on wich to base their plans for the future. On the contrary, few events have been so unanticipated as was the French Revolution"*¹³⁹. Tres qüestions volem destacar de Marisa Linton: una, la introducció dels contextos específics per a poder comprendre les accions dels revolucionaris; dos, introduir complexitat en els discursos mostrant l'ús que se'n feia dependent dels contextos i dels seus autors, és a dir, reivindica un subjecte que si bé depèn dels discurs no està determinat unívocament per ell; tres, demostrar amb l'anàlisi de la virtut la impossibilitat de reduir els

¹³⁸ Linton (2005), p. 11.

¹³⁹ Linton (2005), p. 2-3.

processos històrics a idees. Cal anar a les motivacions, als fets i contextos concrets i, a partir d'ells i amb tot l'arsenal metodològic que es vulga explicar els orígens de la revolució. Si no fem això caurem en la trampa de mirar el segle XVIII des de la posició privilegiada, però perillosa des del punt de vista metodològic, de saber què ocorrerà i convertir això els segle XVIII, reduir-lo, cercar-hi, les idees coherents amb el que pensem sobre la revolució i afirmar que aquestes són els orígens intel·lectuals de la revolució. Seria semblant a la tesi de Furet segons la qual la Il·lustració és la conseqüència de la revolució, en el cas dels historiadors, el relat que fan dels orígens intel·lectuals de la revolució legitimaria la seua interpretació de la revolució. És el que sembla que li ocorre a Israel, Furet o Baker amb el Terror i Robespierre: els definim, els valorem i cerquem en la història allò que justifique i legitime les nostres definicions i valoracions.

Com hem dit anteriorment, Darnton no para l'atenció necessària sobre els conceptes, sobre les paraules, sobre el vocabulari revolucionari que estructura l'oposició a la monarquia i serveix com a motor intel·lectual de la revolució. Caldria per això, ens diu Linton, tenir en compte les idees i no reduir-les a una crítica aristocràtica, sinó ampliar el focus i parlar d'una cultura comuna de les classes educades independent del seus orígens socials. Cultura comuna no vol dir que compartiren opinions, creences, en definitiva, una ideologia política comuna, no. Cultura comuna voldria dir compartir una sèrie de conceptes amb els quals pensaven i interpretaven la realitat i que, depenent dels contextos socials i culturals, es traduirien en unes o altres accions concretes. La mateixa existència d'una cultura comuna de les classes educades ja és un argument en contra de les tradicions de sang, de naixement, dels privilegis, és a dir, ja era potencialment revolucionària, encara que no es va fer evident fins a la revolució: *"la mayor parte de la cultura de la oposición a la autoridad monárquica antes de la revolución se refería a la reforma del sistema, no a su destrucción"*. El potencial revolucionari hi era en els conceptes que formaven part de la cultura comuna, en el seu llenguatge, que va haver de posar-se en acció perquè col·lapsà el règim polític, si no haguera quedat en no res, és a dir, la Il·lustració, les paraules, no fan revolucions, necessiten de contextos socials i culturals perquè la seua potència es convertisca en acte.

Quins conceptes foren fonamentals segons Linton? ja hem vist el d'opinió pública quan hem parlat de Darnton. Un altre de cabdal és el jusnaturalisme i la idea de contracte que se'n derivava, ja que afirmaven l'existència de drets prepolítics fundats en la natu-

ralesa humana (Locke, seria un exemple de teòric d'aquestes teories i un referent en la revolució). Aquestes idees eren potencialment revolucionàries perquè tenien al seu si la idea d'igualtat, la idea que les diferències entre individus, les jerarquies socials, són convencionals, açò és , culturals o socials. El potencial revolucionari és evident en aquesta cita de Diderot que Linton transcriu: "No man has received from nature the right to command other man. Freedom is a present from heaven, and every individual of the same species has the right to enjoy it as soon as he enjoys reason".¹⁴⁰

Amb el jusnaturalisme el republicanisme i, el seu derivat, la virtut cívica, això és, la idea que el bé públic és la màxima a respectar en tant que ciutadà, són essencials per poder pensar els orígens de la revolució. Com ja hem apuntat en aquest treball quan hem criticat l'ús poc rigorós que fa Israel, el concepte de república va començar a patir una evolució cap a la meitat del segle que desemboca durant la revolució en el concepte modern de règim oposat a la monarquia. Fins a la revolució, però, la república era un sistema en que tot estava subordinat, la monarquia també, al bé públic. El republicanisme clàssic era el referent principal per l'educació que les classes acomodades havien rebut, i la influència de la revolució americana va estar molt important per al prestigi del concepte de república al final de l'Antic Règim. Les repúbliques, demostraven els Estats Units d'Amèrica eren viables.

Com s'entenien estos conceptes al segle XVIII i com funcionaven en els contextos concrets i en la seua relació amb el poder? Per a comprendre aquesta qüestió bàsica Linton recorre a Baker i la teoria dels discurs en *Inventing the French Revolution* (1990), que ja hem comentat. L'objectiu és inserir, contra la historia clàssica de les idees, les idees en el context específic des del concepte de discurs foucaultia, això és, assumint que el significat depén d'una determinada relació de poder, d'un règim de veritat justificat pel saber. Segons Baker hi haurien tres discursos en competència durant el segle XVIII: el de la justícia (Montesquieu), el de la voluntat (Rousseau) i el de la raó (Voltaire). Aquest darrer s'imposaria el 1789 i determinaria el curs de tot el procés revolucionari.

Per a Linton, en primer lloc, la reducció a tres discursos és esquemàtica i artificial: on és la pàtria, el despotisme, el privilegi, el ciutadà, la nació, o la virtut? Es podri-

¹⁴⁰ Linton (2005), p. 17.

en proposar altres discursos que van ser tan importants o que s'inclouen dins dels de Baker però que deixa de costat o no els compres com ho hauria de fer, el cas del republicanisme clàssic seria l'exemple, ja que el veu com un llenguatge de diagnòstic i no com un model polític. La qüestió és, però, com entenem un discurs, què és un discurs: *"Does it have to be essentially about anything? Does it no depend more on how a concept is deployed or used within a specific context, that is, how it is appropriated?"*¹⁴¹ Aquesta darrera pregunta introdueix la segona crítica: en Baker no té cap importància el context social, el lloc, el moment, en què les idees es desenvolupen i deriven en un significat i no en un altre. Els neorevisionistes, que segons Chisick inclourien a Baker i també a Furet, reifiquen les idees, les converteixen en coses que no poden ser influenciades pel context social, per fets particulars o per esdeveniments sobrevinguts. Si això és així, parlar de la causalitat de les idees es fa del tot problemàtic i les teories de Baker perden consistència i cauen en el teleologisme idealista radical. Cal veure, per exemple, com fa Tackett, contra la idea que la sobirania popular és conseqüència directa de Rousseau, que va ser una resposta a les pors tangibles, explícites, no irracionals, una resposta a les forces, ben reals, contrarevolucionàries. Si això és així la interpretació de Baker, Furet i altres revisionistes sobre els orígens ideològics de la revolució i els orígens del terror s'ha de revisar. Revisió que elimina el determinisme ideològic que veu en l'adopció del discurs de la voluntat el 1789 la inevitabilitat del Terror posterior. En tercer lloc: la concepció del discurs que té Baker converteix els individus en mers instruments del discurs i impedeix pensar en la motivació i en la intenció de qui utilitza el llenguatge revolucionari: *"One has the impression at times of the tail (the discourse) wagging the dog (the person who speaks the discourse)"*¹⁴².

Aquestes mancances del concepte de la interpretació de Foucault que fa Baker obliguen, assumint que la perspectiva del discurs és productiva, a redefinir-lo: cal veure com funcionen les paraules en relació amb el poder polític, pensar el llenguatge com un discurs, com una ideologia i com una estratègia retòrica. Com un discurs és un conjunt de paraules mitjançant el qual un usuari guanya autoritat i poder i, depenent de l'usuari el significat i les conseqüències del seu ús variaran: el discurs de la nació es pot utilitzar per a anar a la guerra o per defensar la igualtat; com una ideologia, és a dir, un

¹⁴¹ Linton (2005), p. 21.

¹⁴² Linton (2005), pp. 22-23.

conjunt de creences conscients en defensa d'una determinada postura política. Nació o pàtria com a discurs es concretaven d'una o d'altra manera en ideologies específiques i rivals; com una estratègia retòrica: per què s'usa aquest discurs i no un altre?, quina és la intenció de qui parla?, en quin context parla?, de quin context cultural forma part?

Un exemple d'un discurs, una ideologia i una estratègia retòrica és el concepte de virtut, que no té en compte Baker i que Linton utilitza com exemple metodològic per a investigar altres discursos. La virtut era la dedicació a l'interés públic contra l'interés personal. A principis del XVIII hi havia tres discursos de la virtut en competència: la monarquia virtuosa: la virtut és del rei que assegura el benestar del poble; la virtut noble: naixement, habilitat militar, valentia i valor els farien ideals per a ser alts funcionaris de l'estat; virtut cívica: d'arrel grecoromana. Tots els ciutadans podien ser subjectes virtuosos i defensar des de la virtut els seus drets polítics. A meitat del XVIII se n'afegí un més, el de la virtut natural, que com el de la virtut cívica tendia a l'igualitarisme. La virtut natural, en comparació amb la virtut cívica que tenia fonament polític, es basava en sentiments d'humanitat compartits que portaven a l'ajuda mútua i al desig de garantir la felicitat de tots els ciutadans.

Així, durant el segle XVIII la virtut podia emparar-se per a defensar la legitimitat d'autoritats incompatibles des del punt de vista polític. A meitat del segle pren la davantera el discurs cívic des de la virtut clàssica i des de la virtut natural: tothom pot, independentment de la seua extracció social, ser virtuós. Veiem com aquest discurs es converteix en hegemònic en el fet que els reis comencen a vendre's mitjançant aquesta virtut cívica més que la reial, ja que els feia més accessibles i humans. Intentar fer-se passar per un ciutadà volia dir que el discurs cívic s'imposava però també, pot ser més important, que la legitimitat de la monarquia ja no estava clara. Si el rei es reclama per a ell un tipus de virtut que tothom pot reclamar quina diferència hi ha entre ell i la resta de mortals? De fet, a Lluís XVI el jutjaren des del punt de vista de la virtut cívica utilitzant a Maria Antonieta i convertint-la en el paradigma del prejudici sobre les dones: viciosa, traïdora (era austríaca) i astuta, una enganyadora professional que hauria enganyat a un rei mancat de virtuts. Retòricament és evident que l'ús del discurs de la virtut pot justificar infinitat de posicions polítiques. En tant que ideologia, en la revolució mateixa, el discurs de la virtut es converteix en l'afirmació que entre els sectors

pobres i el sectors no corruptes de la societat hi ha més virtut que entre els privilegiats, corromputs per la tradició i incapacitat per a comprendre el poble ¹⁴³.

Contra la tesi de Furet que 1789 és el moment de la invenció d'un nou discurs polític que juxtaposava política i moralitat, cosa que el inestable en essència i anunciaria ja i portaria necessàriament al Terror, hi ha moltes evidències que les coses no van ser tan senzilles. Moral i política estaven unides ja durant tot el segle XVIII, si el discurs de la virtut cívica es converteix en una ideologia que justifica el Terror hem de veure per què. I ho hem de veure en el mateix discurs, però també en un context polític canviant, en la guerra interna o en la guerra internacional. El que ens demostra Linton no és, no és el seu objectiu, que el discurs de la virtut va ser la causa principal de la revolució, sinó que juntament amb altres discursos com el de la pàtria, la ciutadania, el dret, etc. És necessari per explicar els orígens de la revolució. El discurs de la virtut va estar durant tot el segle XVIII potencialment revolucionari, però es convertí en acció revolucionària a partir de 1789 i els desenvolupaments del procés feren que es convertira en 1793 en la peça fonamental de la ideologia revolucionària i el Terror. Fins a aquest moment havia estat un conjunt d'arguments per a crítica l'Antic Règim, no per a posar en marxa una política real, la qual cosa ocorregué en circumstàncies concretes extraordinàries al si d'un procés igual d'extraordinari.¹⁴⁴

¹⁴³ Linton (2005), p. 27.

¹⁴⁴ Linton (2005), pp. 28-29.

B. ROBESPIERRE

La época fue de una insólita brutalidad, que por otra parte no se interrumpió con la muerte de Robespierre. A este respecto, Termidor no supuso una salida del Terror sino su continuación con otros protagonistas, otros vencedores y otros vencidos, un cambio de proyecto político y no un cambio de medio político. Así fue durante las décadas que siguieron. Adolphe Thiers, al reprimir a la Comuna de París en 1871, hace ejecutar a 23.000 personas en una sola Semana Sangrienta. Pese a ello, existe una calle Thiers en el distrito 16º de París ¹⁴⁵

La figura de Robespierre ha estat central en la interpretació que s'ha fet de la revolució des del mateix moment de la seua execució en la guillotina. Les interpretacions han estat sempre determinades per la ideologia de l'historiador o del polític que l'ha jutjat. Així, Robespierre és el precursor de la democràcia o un paranoic que gaudeix de la sang i famolenc de poder. En el debat historiogràfic general sobre la revolució francesa Robespierre ha sigut un mena símbol des del qual jutjar tot el procés revolucionari, en aquest sentit, la seua importància per a l'actualitat historiogràfica no necessita de més explicacions¹⁴⁶. Altra raó de la importància d'aquest debat és que una vegada superades les interpretacions monocausals, socials o discursives, els individus han cobrat una importància cabdal, ja que no podem pensar-los com a titelles de processos basats en els interessos de classe o en els discursos. Si compremem qui eren els individus que va fer la revolució i els estudiem des de, no només una perspectiva social o discursiva, sinó també cultural i emocional podrem comprendre una mica millor un esdeveniment del qual és segurament impossible exagerar la seua importància en la conformació de la nostra actualitat material i cultural.

1. ELS FETS

Robespierre naix el 6 de maig 1758 a Arràs fora del matrimoni¹⁴⁷. El seu pare era un advocat acomodat, no ric, però sense problemes econòmics. Quan és ben petit, sembla que quan va morir la seua mare (en el part del que seria el cinqué fill), el pare

¹⁴⁵ Alexis Corbière, regidor de l'ajuntament de París que en 2011 presenta una moció, i la perd, perquè Robespierre tinga un carrer a París. *Una calle para Robespierre en París:* <http://www.sinpermiso.info/textos/una-calle-para-robepierre-en-la-capital>

¹⁴⁶ La cita que obri aquest apartat és una prova més de la seua actualitat.

¹⁴⁷ Aquesta circumstància explica en part les seues idees sobre la responsabilitat de l'Estat respecte dels xiquets. En el debat sobre el Terror parlarem de les polítiques dels jacobins i pararem atenció sobre la qüestió.

l'abandonà a ell i als altres tres fills ¹⁴⁸. Aquest fets fan que la seua criança estiga a càrrec de familiars, ties i avis, fins que el 1769 se'n va a París a estudiar en una escola d'elit. És aquí on es veu el seu talent per a l'estudi i on aprén historia i pensament clàssic, cosa que, sobretot en el cas de història romana, serà determinant per a comprendre la seua acció política (i la de molts altres revolucionaris que reberen una educació semblant¹⁴⁹) basada en gran part en la idea de virtut, en les lectures de Titus Livi, Tàcit, Sal·lusti o Ciceró, referents intel·lectuals durant tota la seua vida.

El 1781, torna a Arràs i comença la seua carrera d'advocat. És en aquest context on trobem ja clarament les posicions de Robespierre a favor de la justícia, en contra de la desigualtat social i una crítica clara contra l'acumulació de riquesa i el cinisme dels rics¹⁵⁰. El seu prestigi a Arràs i a la província d'Artois el fan popular i amb una campanya en defensa dels interessos dels treballadors i contra la immoralitat dels rics i poderosos ix triat per a anar a Versalles com a diputat en els *Estats Generals* de 1789. En els primers moments de la revolució no tingué gens de protagonisme en els esdeveniments més significatius d'aqueix any: la presa de la Bastilla, la Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà, la Gran por o l'abolició del feudalisme. Però els seus vehements discursos i la insistència en la defensa de les idees de la Declaració per tal d'aprofundir i concretar una vertadera revolució el feren objecte d'atenció i, en aquests primers moments, de burla.¹⁵¹

Però, a poc a poc, anava guanyant prestigi per la passió i la qualitat dels seus discursos en el *Club dels jacobins* i, també, ajudat pels problemes pels quals passava el procés revolucionari. En aquest primers anys de la Revolució, cal remarcar les seues intervencions contra les posicions de Brissot i els girondins en contra d'una guerra ex-

¹⁴⁸ És ben interessant a aquest respecte l'article de McPhee *Privat and Public in the Life of Robespierre* (2008), en què defensa que les interpretacions que veuen Robespierre com un home traumatitzat pel patiment de la infantesa no se sostenen. Sembla més bé que tingué una infantesa agradable amb els familiar que el van cuidar i que era un xiquet amable, si bé introvertit. Les memòries de la seua germana, únic document que tenim de l'època, així ho mostren. És cert que cal relacionar la seua biografia amb la seua defensa dels drets dels infants. Defensa, però, que es coherent amb el seu humanisme i la seua concepció del dret. Per altra banda, cal posar en dubte la seua incapacitat per a relacionar-se, per a l'amistat. Les proves són clares al respecte. Una altra cosa, que mai podrem saber, és per què mai no es va casar ni va tenir, sembla, relacions sexuals.

¹⁴⁹ El concepte de virtut i les referències constants a fets de la República Romana (com hem vist quan hem parlat de Saint-Just en el debat sobre el classicisme) són prova de la importància de l'educació clàssica en els revolucionaris

¹⁵⁰ McPhee (2012), pp. 82-85

¹⁵¹ McPhee (2012), pp. 133-136.

pansiva. Aquesta presa de posició li va valdre, primer, burles i insinuacions de no ser un revolucionari de debò i, segon, amb França perdent la guerra a què ell es va oposar, li va valdre per a acumular prestigi polític. Per a Robespierre, la negativa a declarar la guerra (que es declara el 20 d'abril de 1792) es fonamentava, entre d'altres, en la convicció que perquè una república fóra viable s'havia d'implantar en un territori petit. Aquesta qüestió és important perquè és la raó per què va renunciar a defensar una república immediatament després de la fugida del rei. En aquest context social i polític tan convuls, envers mitjans de 1792, l'èmfasi dels seus discursos en la sobirania popular, l'acció política directa, la mobilització massiva i la virtut cívica començaren a fer-lo popular entre les classes populars de París.

Els esdeveniments de 1792 tenen com a punt d'inflexió la caiguda i execució de la monarquia, que havia fugit el 20 de juny de 1791 i provoca un seguit de conseqüències imprevisibles. Aquest, des de la fugida del rei fins a la seua execució el 21 de gener de 1793, és un període clau per tres raons: perquè veiem, en primer lloc, la imprevisibilitat dels esdeveniments (estava predeterminat el 1789 que el rei fugira dos anys després?, si el rei no haguera fugit els processos revolucionaris s'hauria desenvolupat de la mateixa manera? Sembla que no), en segon lloc, la impossibilitat de preveure les accions de Robespierre a partir de la infantesa tal com han defensat moltes biografies de caire psicoanalític (sense la fugida del rei la por a la contrarevolució hagués estat la mateixa?, i l'acció de les classes populars i la seua pressió sobre els diputats?, sembla que no) i, en tercer lloc i des d'un punt de vista teòric, mostra aquest període la dependència de la ideologia respecte de les circumstàncies (el Decret dels Emigrats, la invasió de les Tuileries, la deserció de Lafayette, el Decret del feudalisme, la invasió d'Àustria i les matances en les presons de París, etc., tot plegat no porta necessàriament a haver d'explicar la política revolucionària en termes socials i en termes emocionals? Sembla que sí).

Un dels episodis de la vida de Robespierre que cal remarca és al seua posició respecte de la condemna a Lluís XVI, ja que és un dels fets en què veiem perfectament una decisió en què es barreja la ideologia i les circumstàncies: en contra de la seua

negativa per principi a la pena de mort defensà la mort del rei en la guillotina.¹⁵² En coherència amb la revolució Lluís havia de morir perquè la revolució poguera ser salvada. És a partir d'aquest moment que la revolució es converteix en el criteri d'acció sota el qual la resta, els principis il·lustrats, resten insignificants. La mort del rei (21 de gener de 1793) no seria debades: la justícia revolucionària va implicar la resposta dels imperis europeus en forma d'invasió i una ruptura interna més acusada.

Al març de 1793, mentre exèrcits estrangers hi són per tot el país i amb el girondins dirigint la Convenció, esclafa la revolució de la Vendée. Les mesures del Terror per a salvar la revolució comencen a concretar-se de la mà dels girondins (Decret dels emigrats, dels diputats en missió o creació del *Comité de Salut Pública*). L'esquema interpretatiu de Robespierre, i de la resta de revolucionaris, comença a simplificar-se fins que les anàlisis de la situació es redueixen a categories dicotòmiques i el seu univers mental s'omple de conspiracions implacables contra la república: amics i enemics, patriotes i traïdors, llibertat i tirania. Robespierre s'uneix al *Comité de Seguretat* en juliol de 1793 (un mes després de la invasió de la Convenció per les seccions de París, l'expulsió dels girondins i el control dels jacobins) i dóna suport al Terror institucionalitzat en contra de tot allò que havia defensat fins feia ben poc: la *Llei de sospitosos* (17 de setembre de 1793), tan general que qui l'executés podria detenir pràcticament a qui volgués i la *Llei del 22 de Pradial*, que eliminava en la pràctica tot els drets individuals en negar totes les garanties en els procediments judicials. El Terror, va dir Robespierre, era necessari per a implantar la virtut i salvar la revolució. En juliol de 1794, últim mes de la seua vida i com a conseqüència de veure en què s'ha convertit la revolució, Robespierre està paranoic, físicament trencat, a soles i incapaç de distingir entre dissidència i traïció. Dèssset hores ans de ser guillotinat es va disparar en la mandíbula en un intent de suïcidi que no va ser efectiu i que ens deixa una imatge cruel que podem pensar com a símbol de la revolució agonitzant: li van sostenir la mandíbula, que li penjava, amb unes benes. El botxí, ans d'executar-lo, li les va traure, i Robespierre, diuen, va emetre un crit espantós.

¹⁵² L'argument amb el qual se'l sentència a mort té tota la lògica. Si jutges a algú es perquè pot ser que siga innocent. Jutjar un rei implicaria que la seua posició per sobre de la resta del poble podria ser justificable i, per tant, la revolució basada en la igualtat no seria legítima.

2. ROBESPIERRE: UN SIGNIFICANT PER A MOLTS SIGNIFICATS

Amb el que acabem de dir hem intentat mostrar Robespierre l'home, però no és només un home, sinó un idea, una idea que és l'origen de la democràcia o l'origen dels totalitarismes, un exemple per a tot aquell que vulga ser virtuós o per a tot aprenent de tirà. En *Robespierre: la fabrication d'un mythe* (2013) es pregunten els autors, Marc Belissa i Yannick Bosc, si és possible una biografia autèntica sobre Robespierre l'home. La resposta no és ni afirmativa ni negativa, la manca de documents derivada de la seua destrucció deliberada o negligent ho fa difícil i aquest llibre està dedicat a fer una història de la idea de Robespierre. Sent així, allò important serà veure quins autors i en quins contextos han escrit sobre la idea Robespierre.

Fins a Thermidor, més enllà de les burles de la premsa monàrquica i girondina entre 1790 i 1792, la lloança va ser més o menys la norma. Després de Thermidor, s'engega la *llegenda negra* i la seua defensa es converteix en una suïcidi polític i social. Els republicans l'acusen de voler convertir-se en rei i els pamflets monàrquics de construir guillotines per a tallar nou caps alhora o aqüeductes perquè la sang dels assassinats corra per París.

Aquesta identificació de Robespierre amb la tirania sanguinària es va rebaixar durant el Romanticisme en què les obres de, per exemple, Adolphe Thiers o François-Auguste Mignet, encetaren la tendència a parlar d'una bona revolució, la de 1789, i una dolenta, la de 1793. En aquestes obres Robespierre és un símptoma del Terror que no podia desitjar convertir-se en dictador perquè l'única cosa que tenia era la seua fama d'incorruptible i no podia arriscar-se a perdre-la.¹⁵³

En la dècada de 1830, arribem al primer moment Robespierre en ser atacada la *llegenda negra* per grups de republicans clandestins que, amb el temps que havia passat i la publicació de fonts relacionades amb Robespierre el convertiren en l'encarnació de la virtut republicana, de la socialdemocràcia, en un home moral i d'ordre. Els republicans moderats i els liberals van veure aquesta defensa com una defensa del Terror i, per tant, de la violència per part de l'Estat. A partir d'aquest moment parts de la *llegenda negra* com la idea que volia convertir-se en rei o que era un espia d'un país estranger es tornaren insostenibles. La prova seria les concepcions diferents sobre Ro-

¹⁵³ Kim (2015), *The Many Robespierres...*

Robespierre de Alphonse de Lamartine, comprensiu amb ell, o de Jules Michelet, més crític, que coincidien en considerar-lo un utopista, l'ànima de la revolució, no l'instrument, per tant, no un tirà o un dictador. Amb la revolució de juny de 1848, els socialdemòcrates el convertiren en un burgès enemic dels obrers, encara que per a la dreta continuaria sent un anarquista demagog i manipulador de les classes populars. Per a August Comte o Edgar Quinet, en canvi, el problema amb Robespierre no era el Terror, sinó no haver sigut ateu i, per això, no haver acabat amb el cristianisme. Les idees de Robespierres es mesclaven i continuava sent per a alguns, com Louis Blanc, un màrtir de la democràcia i profeta de la llibertat. Per als bonapartistes i els conservadors era el símbol des del qual atacar el passat republicà. Com veiem, amb Robespierre es podia argumentar qualsevol cosa. Amb la Tercera República l'anticlericalisme passà a definir el republicanisme i no el Terror i, per tant, Robespierre, com a part dels jacobins, no va ser objecte principal de crítica. En aquest context els moderats criticaven Robespierre i Aulard prestigià a Darnton contra Robespierre. Això sí, part dels republicans i els demòcrates radicals el tenien com a referència positiva.¹⁵⁴

Amb el segle XX Jean Jaurés va veure en ell un demòcrata sincer i un burgès republicà i idealista, en cap cas un protosocialista. Mathiez, contra la manipulació de la història per a interessos polítics (Aulard, per exemple) va tractar de recuperar Robespierre de la calúnia. Entre la mort de Mathiez el 1932 i la publicació de *Pensar la revolució francesa* de Furet el 1978 hi hagué un període de tranquil·litat i normalització derivat de l'hegemonia de la interpretació social i econòmica de la revolució que reduïx la importància dels individus ja que són poc més que instruments perquè la història en majúscula evolucione cap els seus objectius *naturals*. Així, és del tot lògic que no tinga cap rellevància en l'obra de Lefebvre o de Soboul, independentment i a pesar que durant el segle XX la interpretació burgesa de la revolució va arrelar fermament i es considerà a Robespierre com la llavor del socialisme posterior.¹⁵⁵

Pel que fa a biografies s'ha destacar una de 1968 de Max Gallo amb un enfocament psicoanalític, com tantes vegades ans però clarament distint, fins i tot, se'l veu a vegades com una víctima en lloc d'un tirà. De 1978 a 1999, amb un bicentenari que ignorà Robespierre i dominat pel revisionisme, pren forma i guanya prestigi la tesi revi-

¹⁵⁴ Kim (2015), *The Many Robespierres...*

¹⁵⁵ Kim (2015), *The many Robespierres...*

sionista que les idees abstractes de 1789 porten necessàriament al Terror i són la llavor del gulag soviètic. Robespierre, des d'aquesta perspectiva, és més un símptoma, una conseqüència, que la causa, que un agent actiu del totalitarisme. Altres historiadors (Pierre Chaunu o Jean-Luc Domenach) l'associaren amb exemplars de la humanitat com Hitler, Stalin, Mao i Pol Pot. La revolució francesa havia sigut un desastre i res es podia salvar. Tota l'esquerra, des de diversos posicionaments, es posa en contra d'aquesta posició extrema i poc justificable intel·lectualment. En aquest context els nous estudis sobre l'esclavitud i el paper de Robespierre respecte del Carib tingueren molta importància.

Entre 2000 i 2010, hi va haver poca producció acadèmica sobre Robespierre a França. Però després de 2010 hi ha altre moment Robespierre que arriba fins a hui i que es pot resumir així: salvar a Robespierre de les tesis deterministes de socialistes i comunistes i de les revisionistes en què Robespierre és engabiat en una construcció determinista basada en la lluita de classes, o bé un actor que interpreta el paper que li marca el discurs de la voluntat.

Hi ha hagut des de 1794 un Robespierre per a cada opció política, en cap període hi ha hagut un sol Robespierre, sinó diverses idees sobre ell que comportaven unes o altres polítiques: *"It is clear from Belissa and Bosc's book that from 1794 up to the present day, there has been no one Robespierre, no one positive or one negative view of Robespierre, no one Robespierre the demonic dictator or one Robespierre the revolutionary hero"*¹⁵⁶

3. UN HOME ORDINARI EN CIRCUMSTÀNCIES EXTRAORDINÀRIES?

Amb aquest repàs sobre la idea i els usos de Robespierre a França ja podem ser conscients de la dificultat d'aquest debat. Si la perspectiva d'anàlisi de l'historiador sempre és, necessàriament això, una perspectiva, amb Robespierre la qüestió es complica encara més: l'origen del totalitarisme, per a uns, i l'origen de la democràcia, per a altres. Entre aquestes posicions la diversitat és immensa. En el que segueix, basant-nos en els treballs de McPhee i Linton, intentarem comprendre'l des del contextos especí-

¹⁵⁶ Kim (2015), *The many...*, p. 996.

tics, no una idea de Robespierre, sinó a un home del segle XVII que va viure en una època extraordinària i hi va participar activament.

Defensor de l'abolició de la pena de mort, demòcrata des del principi en contra de la distinció entre ciutadans actius i passius, en contra de la participació de França en guerres d'agressió, a favor de l'abolició de l'esclavitud, a favor dels drets cívics de les minories religioses, apassionat defensor de la llibertat de premsa, menys que altres (pocs) a favor d'alguns drets per a les dones¹⁵⁷, etc., però al cap d'un govern que havia acabat amb la monarquia i era amenaçat des de fora per una coalició de potències estrangeres i des de dins per nombroses rebel·lions populars. És aquesta perspectiva la que creiem que s'ha d'adoptar per pensar Robespierre i intentar explicar la seua conducta: què fem amb els nostres ideals en circumstàncies que fan impossible pràcticament respectar-los? L'altra perspectiva, la de Furet i deixebles, veu en Robespierre un mer instrument de la ideologia revolucionària, un producte necessari de les idees de la revolució de 1789, una mena d'encarnació del mal. En el següent fragment de Linton veiem quines són les posicions:

Ever since, historians have also been divided over his stature and achievements as much as they have been over the meaning of the Revolution which he has been seen to incarnate. Was Robespierre the first modern dictator, icily fanatical, an obsessive who used his political power to try to impose his rigid ideal of a land of Spartan 'virtue'? Or was he a principled, self-abnegating visionary, the great revolutionary martyr who, with his Jacobin allies, succeeded in leading the French Revolution and the Republic to safety in the face of overwhelming military odds? Were the controls on individual liberties and the mass arrest and executions of 'the Terror' of the Year II (1793–94) the necessary price to pay to save the Revolution? Or was this year a time of horror, of unnecessary death, incarceration, and privation?¹⁵⁸

Un dels grans problemes dels historiadors és com escriure sobre el passat com si fora un present, com fer abstracció del que sabem sobre el futur i interpretar els fets des de la perspectiva dels contemporanis. És a dir, com no llegir la història a l'inrevés? Quan es tracta d'una biografia és molt fàcil caure en la temptació de partir del final de la vida o dels fets més significatius i simplement buscar en el passat allò que condueix a eixos fets. És a dir, concebre la vida com una mena d'escala de causes i efectes que portarien inexorablement a que passés el que va passar. En aquesta manera de fer, la contingència de les circumstàncies en què s'actua sembla estar sota el control del per-

¹⁵⁷ Linton (2015), *The Choices...*, pp.2-3.

¹⁵⁸ Mcphee (2015), *An introduction...*, p. 1.

sonatge que s'estudia i les conseqüències semblen ser conegudes per ell. Cal evitar això i pensem que els historiadors en què pararem esment a partir d'aquí ho fan.

La pregunta que es fan aquests historiadors és la aquesta: com és que durant la revolució, en concret, durant el Terror, Robespierre va abandonar tots els principis que havien guiat la seua vida política i personal? La resposta de McPhee i Linton és la següent: si van estar deixats de costat, totalment o parcial, va ser per salvar la revolució. La violència és un recurs necessari: no pots no usar la violència despietada si els teus enemics estan disposats a fer-ho. Robespierre era ben conscient del problema teòric que implicava comprendre la revolució i, així, saber què fer, i n'era, de conscient, per una qüestió evident: una revolució com aquesta era una novetat absoluta, no hi havia ni teoria en el llibres de filosofia ni relats en els llibres de història. No hi havien precedents històrics que serviren de guia, estaven obrint pas¹⁵⁹. La teoria del govern revolucionari era tan nova com la revolució, de fet es construïa amb la revolució. S'havia de tenir ben clara la diferència entre un govern constitucional i un de revolucionari legitimat per l'objectiu constitucional. L'abolició dels drets constitucionals per a defensar el sistema constitucional.

La qüestió fonamental serà, doncs, com justificar la violència com a mitjà perquè les llibertats constitucionals siguin respectades? com justificar que el camí per a materialitzar un Estat de Dret és la corrupció del Dret? Per fer tal cosa Robespierre relaciona la virtut i el terror, la virtut és el fonament d'acció d'un govern democràtic i popular, és a dir, un govern les decisions del qual vagin sempre dirigides al bé públic i mai a l'interés privat¹⁶⁰. Ara bé, amb la virtut n'hi ha prou quan hi ha estabilitat, quan els enemics de la humanitat, de la república democràtica no hi són enlloc. Però la república necessita en temps de conflicte d'eines que la defensen i el Terror és, precisament, l'eina que fa possible que la virtut s'impose, el preu a pagar perquè la justícia s'encarne en el món.

Dit això, però, el conflicte entre principis i pràctica era, per molt que salvar la revolució es convertira en el principi suprem i justificatiu, evident. Com també és evi-

¹⁵⁹ Linton (2015), *The Choices...*, pp. 2-4.

¹⁶⁰ El concepte de virtut seria l'antítesi del concepte de cortesa, de l'individu que conspirava, cínic, corrupte, egoista. És aquesta la imatge que se'n tenia en la revolució com a contrast de l'individu virtuós. La política de la virtut és en aquest sentit una manera de crítica i de distanciament de l'Antic Règim (Linton (2005), p. 13).

dent que hagué de ser molt traumàtic per a Robespierre convéncer-se, si és que ho va fer, que la subordinació dels seus principis era l'única solució. I ho havia de ser, no només per l'experiència directa del Terror com a executor, sinó perquè, per una banda, les seues conviccions eren fruit d'una concepció del dret derivada de la seua professió d'advocat en defensa dels més desfavorits i, per altra, perquè defensava les seues idees amb vehemència i sota cap tipus de pressió o temptacions de riquesa estava disposat a canviar-les (per això, *l'incorruptible*)¹⁶¹. És a dir, un individu que defensa el constitucionalisme sabent de què parla i amb total convicció i sinceritat, un individu que defensa l'humanisme amb la màxima vehemència i sinceritat, un individu que no cerca la riquesa i el poder, aquest individu, en unes circumstàncies extraordinàries traí tot el que pensava i actuà com si de la seua antítesi estricta. Per què? Ni tenim ni tindrem una resposta definitiva, però ens podem apropar una mica més a una millor explicació si tenim en compte l'aplicació de les idees que vertebraven els discursos en els contextos específics, així com els sentiments que es derivaven de situacions polítiques i socials difícilment imaginables per a nosaltres.

4. CIRCUMSTÀNCIES, DISCURSOS I EMOCIONS

Com ja hem assenyalat en el debat anterior quan comentàvem un article de Linton, la virtut s'entenia dins d'una teoria del govern republicana i es definia com una renúncia als interessos individuals en favor del bé públic. Però hi havia una altra concepció de la virtut que era prepolítica, natural, i que es desenvolupà a partir de la segona meitat del XVIII. Es concreta teòricament en l'afirmació que els individus són feliços de debò gaudint de i fomentant la felicitat dels altres. Els éssers humans simpatitzen els uns amb els altres en tant que membres de la mateixa espècie. Així, la defensa de la virtut com a tret definitori d'un govern revolucionari era entesa i defensada pels revolucionaris, era un discurs del moment. La diferència entre Robespierre i la resta, ens diu Linton, era la vehemència amb que es defensava i l'afirmació que no es tractava només d'actuar com si es fora virtuós, sinó que la defensa havia de ser genuïna. La sospita d'hipocresia dels revolucionaris es va convertir en una obsessió per a Robespierre.

¹⁶¹ Linton (2015), *The Choices...*, p. 3.

La república de la virtud era un sistema polític basat en la igualtat i la participació del poble; era un sistema moral basat en l'ajuda mútua i la transparència política; era una comunitat emocional de tots els ciutadans entre ells; si era necessari, s'havia de fer ús del Terror perquè la seua existència no perillara.¹⁶² Amb aquests estàndards morals la possibilitat que la lluita política derivara en una lluita per la demostració de l'autenticitat havia de sorgir, potser, però, ho va fer amb una radicalitat que ningú no podia imaginar. Però clar, hi ha una dificultat irresoluble, sempre es pot pensar que un hom es fa passar per virtuós i que les seues actuacions, moralment legítimes externament, estan basades en realitat en càlculs per a un posterior benefici personal.

Durant la Convenció jacobina tot eren conspiracions per a Robespierre i els altres revolucionaris, de fet, la retòrica de la conspiració definia les polítiques. Entre octubre de 1793 i abril de 1794 havien sigut executats els girondins, els hebertistes i els dantonistes. El 26 de juliol de 1794, el 8 de *Thermidor*¹⁶³, Robespierre pronuncia el famós discurs en què afirma que hi ha una conspiració per a acabar amb la revolució però no informa de qui són els traïdors. Davant d'això, Fouché i altres organitzen el colp que acabarà amb Robespierre, Saint-Just, Couthon i altres dèu jacobins els dies 27 i 28 de juliol, al dia següent setanta jacobins més foren executats.

Era l'orgia de sang definitiva del que Linton ha anomenat *el terror dels polítics*¹⁶⁴. Els executors de la sentència i conspiradors, molts d'ells, havien esta al seu costat aplicant i defensant el Terror. La llegenda negra començava de la mà d'aquests homes com a tàctica perquè els seus propis crims foren oblidats. Robespierre es convertí en l'encarnació del diable i en el totpoderós instrument del Terror.

Potser, com insinua Linton, responsabilitzar a un individu de tot el mal evita mirar-se a un mateix, evità que la societat francesa es pensés capaç del Terror. Si Robespierre tenia alguna patologia, si el Terror va ser el seu entreteniment exclusiu, podem tenir la consciència tranquil·la i, a més, evitem investigar què defensava Robespierre,

¹⁶² Linton (2015), *Virtue and Terror...*, pp. 5-6.

¹⁶³ Alguns historiadors han interpretat aquest discurs com una provocació perquè hi haguera un colp d'Estat, com així va ser, i com un símptoma d'instabilitat mental ja que era, com també es va demostrar, un discurs suïcida. Però com ens diu Colin Jones, aquestes interpretacions només es poden fer des del privilegi del coneixement dels fets posteriors al discurs, cosa que fa que les conseqüències siguen, semblen, necessàries. És indubtable, però, que la imprecisió de les denúncies desencadenà, serví, com a disparador de l'acció dels seus col·legues amenaçats que prepararen eixa mateixa nit el colp d'Estat del dia següent.

¹⁶⁴ Linton (2015), *The Choices...*, pp. 6-7.

amb qui i contra què. Es el que hauria fet una certa historiografia que cau en el deliri del que acusa a Robespierre: un genocida (Pierre Chaunu), el mestre de Mao, Pol Pot, Stalin i Hitler, un paranoic i un narcisista viciós (Eli Sagan), un tros de carn sense emocions, físicament monstruós, homosexual reprimat, misogin, paranoic. Un dictador d'un estat policial.¹⁶⁵

La interpretació de Robespierre, però, com una mena d'encarnació del mal no se sosté a no ser que considerem que les encarnacions del mal es multiplicaren aquells dies. Un dels aspectes que no s'havia estudiat i que està donant molts fruits està en pensar com es desenvolupen els esdeveniments fins a un context emocional infernal en què les conspiracions reals o imaginàries structuren la ideologia i les accions polítiques: *"One should not underestimate the extent to which the rhetoric of conspiracy expressed a very genuine degree of anxiety, even though those fears were often directed against the wrong targets. Much of Jacobin politics needs to be understood in relation to fears of conspiracy - both real and imagined"*¹⁶⁶ No era només una paranoia sinó més bé una exageració delirant de la realitat: de traïcions internes reals i de traïdors còmplices de les potències estrangeres que havien començat la revolució però no desitjaven els objectius revolucionaris. La defensa de la mort del rei en tant que necessitat revolucionària va ser un punt d'inflexió en el canvi de Robespierre. Un altre va ser el coneixement que membres dels anomenats indulgents s'havien corromput enriquint-se amb la *Companyia de les Índies Orientals*. Robespierre havia donat suport a la campanya de Desmoulins per acabar amb el Terror, però el coneixement que havia estat manipulat per Fabre d'Églantine i per Desmoulins per a desviar l'atenció del frau esmentat va fer que la seua posició canviara respecte dels *indulgents*: *"The realization that he had been duped by Fabre seems to have traumatized Robespierre, and changed his attitude towards the Indulgents, whom he now believed to have been acting from corrupt and self-interested motives, rather than for the public good"*¹⁶⁷

Per a Robespierre el Terror era una forma de justícia ràpida, severa i inflexible. Calia, però, que els seus executors, tots, foren persones virtuoses o podia acabar en tirania, en venjança personal. Com distingir, però, entre un discurs sincer i una retòrica

¹⁶⁵ McPhee (2015), *An introduction...*, pp. 3-4.

¹⁶⁶ Linton (2015), *Virtue and...*, p. 8.

¹⁶⁷ Linton (2015), *Virtue and...*, p. 9.

del servei públic per a disfressar interessos personals o de grup? En el cas de Robespierre qüestionar la seua sinceritat era gairebé impossible. Com digué Mirabeau, *aquest home arribarà lluny, creu el que diu*.¹⁶⁸ Cal tenir-ho en compte, creia el que deia, i mai es va corrompre per interessos personals en un context polític inicial en què no tenia cap prestigi entre els seus iguals polítics: els opositors se'n burlaven i els jacobins el menyspreaven. Precisament la mancança de virtut de Lafayette o Mirabeau va ser el que els va deixar sense el favor del poble i va fer que Robespierre tinguera una oportunitat. Sembla que la virtut va posar a cadascun en el seu lloc durant algun temps, amb el Terror, però, la virtut es va convertir en còctel explosiu quan va haver de compartir escenari amb la por. Circumstàncies extraordinàries, virtut i por, igual al Terror.

Altres historiadors com William Reddy es pregunten el següent: com explicar que una vegada passat el període de major crisi militar les execucions passaren a París de tres a trenta diàries? Les emocions són la clau per comprendre-ho: un excés de sentimentalisme hauria provocat la creença imaginària en la majoria dels casos en conspiracions i traïcions. El problema d'aquesta interpretació és que Reddy redueix la revolució a una lluita per la sinceritat moral i deixa de costat les circumstàncies reals: la guerra i les conspiracions no derivades de la paranoia.¹⁶⁹ Tampoc, com veurem després en parlar de McPhee, no es pot sostenir l'afirmació que no hi havia relació entre el Terror i les circumstàncies. No s'entén com, encara hui, Robespierre és per a alguns acadèmics l'encarnació del mal i la llegenda negra no és negra, no llegenda. Per exemple, per a Israel Robespierre no mereix el seu temps perquè és un autoritari antiliberal, un xenòfob, un contrail·lustrat, un megalòman paranoic i venjatiu, un feixista *avant la lettre*, en definitiva, li nega la humanitat.¹⁷⁰

També s'ha defensat que Robespierre estava obsessionat amb el poder. La seua corrupció moral, el seu pecat contra la virtut, estaria en la seua fam de poder desmesurada. Trobem, però, fets que desmenteixen aquesta idea: la defensa de lleis que impedié tenir un futur polític, com l'aprovada el maig de 1791, que impedia que els membres de l'*Assemblée Constituent* formaren part de la futura Assemblée Legislativa. Per altra banda, qüestions de caràcter: "*What mattered to Robespierre far more than*

¹⁶⁸ Linton (2015), *The Choices...*, p. 3.

¹⁶⁹ McPhee (2015), *An introduction...*, pp. 8.

¹⁷⁰ McPhee (2015), *An introduction...*, p. 9.

*power was being in the right and being able to think of himself as being in the right*¹⁷¹.

No sembla que la tesi del poder tinga massa recorregut.

Si volem comprendre el Terror no ens podem conformar amb explicacions tranquil·litzadores i amagar allò que no volem saber de la naturalesa humana. No podem culpar dels mals de la revolució a Rousseau: no hi ha un fil lògic entre Rousseau, Robespierre i el Terror. Si volem comprendre Robespierre hem de comprendre el context i tenir clar *“that terror was in great part the consequence of a set of collective choices made by deputies of the National Convention”*¹⁷². Aquesta és la primera evidència: les decisions de Robespierre són les mateixes que els d’altres revolucionaris. Així, la pregunta serà, com es que es prengueren decisions col·lectives en contra dels principis que inspiraven els revolucionaris jacobins? La resposta, ens diu Linton, l’hem d’investigar en la política de la revolució. La revolució és la que fa revolucionari a Robespierre i el destrueix:

*a politics that were constantly shifting and inherently unstable and that were characterized by conflicting ideas and emotions, fervent idealism, hope, loyalty, wild excitement, suspicion, fear, betrayal, and horror. To think that Robespierre—or any other revolutionary leader—mastered the Revolution is to vastly underestimate the sheer scale of the forces that the Revolution unleashed. The Revolution made Robespierre, and the Revolution destroyed him, just as it did so many others*¹⁷³

Hem de tenir compte un altre aspecte que s’ha convertit i continua sent un lloc comú, i fals, sobre el paper de Robespierre: ha estat una constant implícita en la historiografia que el període de Terror és un període en què Robespierre exerceix de líder dels jacobins o, més encara, de dictador. Aquesta comprensió del Terror el simplifica de tal manera que no podem comprendre res. Els decrets del període del Terror eren fruit d’un *Comité* que actuava com a gabinet de Guerra. En els últims mesos de 1793 va emetre 920 decrets, dels quals només 77 eren de Robespierre i, a més, no tenien relació amb qüestions militars. Tampoc mai es va plantejar el Terror com un sistema de govern, sinó que va ser un intent de canalitzar la fúria popular i la divisió nacional derivada de la guerra internacional i civil. El paper de Robespierre, si bé va ser important, en cap cas es pot identificar amb el paper d’un dictador, de fet, en molts assumptes no

¹⁷¹ Linton (2015), *The Choices...*, p. 6.

¹⁷² Linton (2015), *The Choices...*, p. 1

¹⁷³ Linton (2015), *The Choices...*, p. 2.

se'n va eixir en la seua. Una altra cosa és que el seu prestigi popular, la seua correspondència regular i els seus discursos feren que es veiés popularment com el líder indiscutible.¹⁷⁴ Aquesta tesi, comprensiva de les accions de Robespierre, que defensen Linton, McPhee o Tackett i que deriva, explica, els seus canvis de idees i les seues accions d'unes circumstàncies extraordinàries, de l'absència de referents intel·lectuals o experiencials, en un context emocionalment explosiu de desconfiança amb els altres, és atacada per Colin Jones anomenant-la, "*the poor little Maxie*": Robespierre seria per a estos historiadors una víctima que en contra dels seus desitjos i els seus principis es va sacrificar per la humanitat sense demanar res a canvi. Linton, en resposta a Jones, creu que simplifica les obres que critica i no li dona a la tesi dels contextos específics i les emocions la importància que té i que ella mostraria: "*The revolutionary leaders were complex—as complex as we are ourselves—and to understand them and their choices we need to see them in three-dimensional terms and to reconstruct not just the rhetoric they used but also their ideological beliefs, their tactics, their emotions, and the complex relationship between their personal lives and public identities*".¹⁷⁵

En l'actualitat les posicions més significatives es poden sintetitzar en tres: per una banda, les biografies de Hervé Leuwers o McPhee, que humanitzen Robespierre destruint la llegenda negra i expliquen la seua integritat moral i les seues polítiques en termes de l'educació jurídica, en els clàssics que va rebre com a educació i com a resposta a una joventut marcada per l'absència dels pares. Altres, des de l'anàlisi del discurs, se n'obliden de les circumstàncies en què visqué i cerquen les arrels de la paranoia del Terror: Edlestein defensa que el republicanisme clàssic, el mite d'una edat d'or i el dret natural són la base del Terror; altres com Mary Ashburn Miller, sostenen que la violència va estar legitimada i fomentada per un discurs intrínsecament violent de la naturalesa. En darrer lloc, els estudis de Linton i Tackett, expliquen les accions dels jacobins i de Robespierre en termes de xarxes personals, sensibilitats emocionals i ideologia tot analitzant detalladament el contrast entre la seua ideologia i les seues accions en contextos específics. Aquesta darrera relació és allò més interessant d'aquests

¹⁷⁴ McPhee (2015), *An introduction...*, pp. 6-8.

¹⁷⁵ Linton (2015), *The Choices...*, p. 9.

autors ja que mantenint la importància de la tesi de les circumstàncies l'enriqueixen aconseguint explicacions més reeixides.¹⁷⁶

Quin és, però, des del nostre punt de vista, el problema d'aquestes explicacions? Per a nosaltres és la perduda del quadre general, l'absència del que considerem el fet més important de tots: la caiguda de Robespierre i dels jacobins és el triomf definitiu dels interessos de la burgesia, és el final d'un projecte polític realment radical en tant que hi comportava una defensa de la democràcia basada en la igualtat real de tots els francesos i que, implicava (i implicaria en l'actualitat) repensar la propietat privada. És a dir, sembla que hi ha una reducció de les accions revolucionàries durant el Terror a qüestions merament emocionals, la qual cosa fa que perdem de vista els interessos de la burgesia. Interessos que triomfen amb la caiguda dels jacobins i que trobem negre sobre blanc en la Constitució de 1795.

¹⁷⁶ McPhee (2015), *An introduction...*, pp. 4-6.

C. EL TERROR

Com va desembocar la revolució en el Terror?, com es va poder justificar una purga de tals dimensions basant-se en els principis de llibertat i amb l'objectiu d'instal·lar un règim constitucional?, com és que individus que fins a eixe moment havien defensat les llibertats individuals es convertiren en executors d'una justícia aliena a qualsevol concepte de dret defensable?, el Terror és conseqüència d'una ideologia que converteix els individus en mers instruments?, són més bé les circumstàncies extraordinàries i sense cap referent teòric i factual d'acció allò que cal tenir en compte?, cal pensar els discursos arran de terra per a poder explicar les accions del període del Terror?, és el Terror l'antecedent dels totalitarismes del segle XX?, es tracta d'una conseqüència d'un procés històric que cap individu pot controlar?, una prova d'una paranoia col·lectiva derivada de la hipòstasi d'unes idees?, va ser el Terror necessari per a salvar la revolució en un context de guerra i de conspiracions que la posaven en perill?, quina importància tenen les subjectivitats, les pors, les emocions en l'execució del Terror? Com ja hem apuntat en diversos llocs d'aquest treball les respostes han estat de tot tipus. Les clàssiques, per tal de centrar la qüestió, van des de l'afirmació que el Terror ja hi era en l'inici, el 1789, amb el triomf de la ideologia il·lustrada en la seua vessant voluntarista, fins a la tesi que són els esdeveniments, les circumstàncies, que no es poden interpretar de cap manera com a conseqüències necessàries d'una ideologia, els que converteixen els revolucionaris en terroristes. Entre aquestes dues opcions trobem infinitat de matisos i postures.

El Terror durà un any, des de juny de 1793 fins al juliol de 1794 amb la conspiració contra la *Convenció* i l'execució de Robespierre i un centenar de jacobins més. Amb el *9 de Termidor* acaba el Terror en tant que sistema legal de govern. El terror, però, continuaria com a forma de violència per a acabar amb la dissidència amb el que s'ha anomenat Terror blanc.

1. EL TERROR COM A RESPOSTA

Segons Linton tres són les raons principals que l'expliquen. Per una banda, l'oposició a la revolució que, ja activa el 1789, s'havia intensificat durant 1791-1793. En segon lloc, la mescla de la novetat, d'absència d'experiència com a model d'acció. Hem

passat d'un govern absolut en què la sobirania hi era en el rei, a un sistema en què la sobirania recau en el poble, en la voluntat sobirana del poble; d'un sistema basat en la tradició i l'autoritat basada en qüestions sagrades a un sistema basat en idees abstractes i universals i en l'autoritat del poble. Qui es l'interpret del poble?, qui està treballant a favor dels interessos del poble i qui a favor dels interessos propis? Si no hi ha possibilitat ni tan sols d'un consens acadèmic abstracte en la resposta d'aquestes preguntes és ben fàcil imaginar que en un context de guerra civil i internacional, al si d'una revolució que perilla i amb la necessitat de prendre decisions immediates arran de les noves circumstàncies, és ben fàcil imaginar, deia, que tothom podia ser sospitós d'anar-hi contra la voluntat del poble. Tothom era potencialment un traïdor. En tercer lloc, la guerra contra les potències estrangeres que començà l'abril de 1792 amb la declaració de guerra a Àustria, va fer necessària una economia de guerra, això és, requisar subministres i reclutament de tropes, tot dirigit per una Assemblea legislativa derivada de la fugida del rei. Alhora, la guerra i la fugida del rei implicaven una radicalització de l'ambient conspirador¹⁷⁷: qui era realment revolucionari i qui li estava fent el joc a les potències estrangeres?

La guerra tingué almenys tres conseqüències que són cabdals per tal de comprendre els esdeveniments posteriors: en primer lloc, en l'exterior els emigrats tingueren de seguida noves esperances en la victòria de la contrarevolució, en l'interior, la vella elit de la Cort veien les primeres derrotes dels exèrcits revolucionaris com un mitjà per a acabar amb la revolució; en segon lloc, si la contrarevolució era una croada per a restaurar la fe a França, el clero francès era culpable, i les mesures contra ell es multiplicaren; en tercer lloc, hi hagué una revitalització dels moviments popular que en veure's necessaris per a defensar la revolució exigiren millores polítiques i socials que no podien ser rebutjades¹⁷⁸. De fet, les pressions del poble perquè s'aprovaren mesures socials transformadores i la voluntat sincera dels jacobins de transformar la societat són cabdals per comprendre l'oposició als jacobins. No tot es pot reduir a una qüestió de poder personal. Si ens fixem en els resultats de tot el procés revolucionari veiem

¹⁷⁷ McPhee (2007), p. 111.

¹⁷⁸ McPhee (2007), p. 113 i ss.

que els beneficiats, la burgesia que dominarà el segle XIX des de l'Estat, comprovarem que les mesures socials del període jacobí no hi són enlloc.

I és que la Constitució de 1793 es pot comprendre com un intent de materialitzar els drets formals de la de 1791 i la Declaració de 1789, és a dir, de transformar-los en drets socials. Dit d'altra manera, com un atac frontal i decidit als interessos de les classes privilegiades. Entre les mesures que aprovaren els jacobins trobem els drets dels xiquets: la responsabilitat de l'Estat de fer-se càrrec dels que hi eren abandonats o el dret a heretar d'aquells nascuts fora del matrimoni; el projecte d'una educació l'objectiu de la qual era acabar amb les desigualtats d'origen social; el compromís d'eradicar la pobresa en tant que fet que impossibilita l'exercici de la ciutadania, és a dir, de la independència civil, etc. Per qüestions de temps o d'un context econòmic de guerra, moltes de les mesures no es portaren a terme o ho feren parcialment, però la voluntat sincera era transformar de dalt a baix la societat canviant la manera d'estar al món, donant-li un nou sentit a la vida en societat, en definitiva, engegar una revolució cultural.¹⁷⁹

El desastre de la guerra durant els primers mesos i el descrèdit del rei derivat de l'intent de fugida i de la destitució dels ministres girondins per part del rei el 13 de juny de 1792, va potenciar un context explosiu en què el rei va ser acusat de conspirar contra França, els parisencs van prendre el Palau de les Tuileries el 10 d'agost i, com a conseqüència de la notícia que els prussians havien pres Verdun el 2 de setembre, la violència s'apoderà del poble revolucionari i tribunals populars sentenciaren a mort a prop de 1200 presos. La monarquia s'havia acabat a França, el poble estava en armes i l'Assemblea romania impotent. Un nou govern, la Convenció, seria l'encarregat de construir la república a partir del setembre de 1792 en un context d'insurrecció interna i de guerra internacional.

Les insurreccions al llarg del país i les desenvolupaments de la guerra amb l'enemic extern portaren a un colp per part dels jacobins, recolzats pels *sans-culottes*, per a fer-se amb la *Convenció* al juny de 1793. Per als jacobins, recordem que Robespierre sempre havia estat en contra d'una guerra agressiva, els girondins eren els culpables del situació extrema, de que perillara la revolució: a l'estiu del 1793 la guerra civil

¹⁷⁹ McPhee (2007), pp. 158-159.

es va intensificar i en 49 dels 83 departament de França hi havia revoltes quasi totes elles contrarevolucionàries¹⁸⁰. Si es volia salvar la revolució les mesures havien de ser extremes. El Terror va ser el resultat de la situació de França, l'instrument per salvar la revolució i, també, una mesura derivada de la debilitat dels jacobins que no tenien suport entre la resta de grups polítics i que, si bé, contaven amb els suport del poble de París aquest suport no era gens segur ni tampoc estava clar el preu a pagar per la seua lleialtat. El Terror, però, com hem dit ans, també tenia altre objectiu: era un sistema per a establir culturalment la revolució com a ideologia.¹⁸¹

2. EL TERROR INSTITUCIONALITZAT

Per a aconseguir els objectius proposats s'establí el *Comité de Seguretat Pública* com a poder executiu. De tots els comitès del període de la *Convenció*, aquest va ser el que es va convertir en una mena de gabinet de guerra i va ser l'executor del Terror. Cal matisar aquesta i la matisació li lleva responsabilitat als jacobins en el Terror, ja que va ser el *Comité de la Legislació* el que va proposar les lleis del període més directament terroristes, inclosa la *Llei de Sospitosos* a què hem fet referència.¹⁸² La *Convenció*, el poder legislatiu, mai no va estar en contra de les mesures dels comitès. Aquestes dues institucions juntament amb el tribunal revolucionari de París creat el març de 1793, eren l'estructura del Terror. La justícia revolucionària funcionava amb lleis aprovades per la *Convenció*, el Terror, a diferència de la justícia popular, era legal. Una legalitat, però, que no es podia fonamentar en els principis que serviren per a legitimar 1789 i que, potser paradoxalment o com a realisme polític, es justificava precisament per a poder assolir eixos principis. La eliminació dels drets per a la seua consecució.

Algunes lleis hem de remarcar per fer-nos un idea de què va ser el Terror: en primer lloc, la *Llei de Sospitosos* del 17 de setembre definia sospitós de manera tan general que en la pràctica atorgava la possibilitat de detenir a qualsevol persona i, és aquesta la més injustificable des de la perspectiva del dret, la *Llei del 22 de Pradial*: només caldrà un resum de les proves, abolició dels consells de defensa, els testimonis de la defensa no hi podran assistir i les condemnes seran d'absolució o mort. Una xifra

¹⁸⁰ Linton (2004), pp. 2-3.

¹⁸¹ Linton (2004), p. 3.

¹⁸² Aquest *Comité* estava compost per homes suposadament moderats que van tindre una llarga carrera després de *Thermidor*.

per a fer-nos conscients de la magnitud: segons les estimacions més realistes de Jean-Clément Martin, les morts en la repressió de les diferents revoltes estarien al voltant dels 250.000 rebels i 200.000 revolucionaris. El major nombre de víctimes es conta entre els camperols, al que s'han de sumar els nobles (que no existien ja com a categoria legal i, per tant, només era aplicable als que havien emigrat i tornaven) i el clero que, si no havien jurat la constitució, se n'havia d'anar: foren executats els que es quedaren i no havien jurat lleialtat i els que havien tornat per ser considerats emigrats¹⁸³.

Tot plegat, provoca l'existència d'un clima de sospita generalitzada: la paranoia de veure conspiradors per tots els llocs, la cada vegada més difícil justificació del Terror en un context de victòries bèl·liques i la disminució del suport popular envers la Convenció eren còctel explosiu que podia esclafar en qualsevol moment. En aquest context se situa el sorprenent discurs de Robespierre en la Convenció el *8 de Termidor* que alguns, com David Andress, han interpretat com una autosentència de mort. Aquella mateix nit, efectivament, s'organitzà el cop que al dia següent acabaria amb Robespierre i uns cent jacobins més. Tothom era conscient que amb el discurs de Robespierre, hi tenien el precedent dels *cordeliers* i els moderats, no hi havia cap que poguera estar segur de continuar enganxat al cos en els dies següents. En poc mesos l'estructura institucional del Terror va ser eliminada i amb ella el poder dels comitès. El Terror institucionalitzat es convertí en un terror informal però organitzat, el Terror blanc, una venjança contra els jacobins.

Fins aquí tenim el context polític i social que portà al Terror i els motius de la convenció per institucionalitzar-lo. A partir d'aquí haurem d'analitzar si el Terror va ser necessari per a salvar la revolució o si, pel contrari, es tracta d'una paranoia col·lectiva derivada de la ideologia revolucionària i la ignorància del poble.

3. EL TERROR, UN PRODUCTE DE LES CIRCUMSTÀNCIES O UN PRODUCTE DEL DISCURS?

El terror en tant que violència desproporcionada i irracional va estar present durant tota la revolució, la massacre dels presos de París arran de la invasió prussiana o el Terror blanc en són exemples. Aquí, però, ens centrarem en el Terror com a forma

¹⁸³ Linton (2004), p2; McPhee (2007), p. 135.

de govern, en el Terror de la *Convenció*, en les polítiques repressives que es començaren a aplicar arran de la insurrecció de la Vendée quan la Convenció estava en mans dels girondins. Com ja hem assenyalat, la tesi de les circumstàncies és la tesi que defensava la historiografia social (Jaurés, Mathiez, Lefebvre, Soboul, etc) segons la qual el Terror va ser la conseqüència lògica de les circumstàncies i una necessitat per a salvar la Revolució. A aquesta tesi d'arrel marxista se li oposà la tesi revisionista que té l'origen en Alfred Cobban envers la meitat del segle XX i que segueix Furet i altres com Baker, Edelstein o Ashburn Miller¹⁸⁴. Segons aquesta historiografia el Terror és la conseqüència necessària dels principis abstractes que dirigeixen la política ja el 1789. El resultat de la materialització de la ideologia il·lustrada. La Revolució, després de més de 150 anys, ja no és social, sinó política. Aquesta interpretació defensa una mena de pulsio misteriosa cap a la violència que ja estaria en els inicis de la revolució i que necessitaria inventar-se una omnipresència de la contrarevolució per a justificar que la defensa de la revolució estava per damunt de la defensa dels individus. El Terror jacobí no seria sinó 1789 amb més víctimes, ja que la tesi de les circumstàncies obviaria el fet que en el moment de major terrorisme la república ja no corria perill. La ideologia tindria l'estrany poder de fer abstracció de les circumstàncies concretes, *“una inmanencia misteriosa que habitaria en el discurso, a veces también descrita como una sed milenarista de sangre impura”*¹⁸⁵.

La guerra interna i externa o els interessos de classe no són més que mites marxistes per a justificar posicions polítiques. Els revolucionaris passen de ser titelles dels interessos de classe a titelles dels discursos polítics en la interpretació de Furet i els seus deixebles. Ara bé, com ja hem assenyalat al llarg d'aquest treball sembla més bé que és el revisionisme una ferramenta ideològica que, com diu Perry Anderson, constitueix la base històrica per a un canvi cultural cap a la dreta d'una França disposada a sacrificar el seu passat revolucionari per la suposada sensatesa dels anglosaxons.¹⁸⁶ Com hem analitzat en la primera part d'aquest treball es tracta de l'atac a la interpretació clàssica, després marxista, que desactiva la revolució en tant que ferramenta política, per innecessària, en l'evolució social. No només això, sinó que tal com

¹⁸⁴ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 4-5.

¹⁸⁵ Sirlin (2012), p. 349.

¹⁸⁶ Perry Anderson (2008).

respongué un revisionista, potser provocativament, a la pregunta sobre com serien les coses si no hi hagués hagut revolució, les coses serien molt millors del que són.

Però les tesis dels revisionistes són insostenibles: en primer lloc, per què són més significatius els brots de violència dels principis de la revolució que l'evident explosió de tolerància i de llibertat?, com és que no van ser aquestes idees les que triomfaren evitant el Terror? La violència és, en realitat, insignificant respecte de l'experiència de llibertat i tolerància. En segon lloc, el Terror fou més contundent allí on la contrarevolució era més forta, és a dir, la contrarevolució no és un mite marxista i la violència tenia, per tant, un fonament material. I en tercer lloc, les sentències polítiques per a acabar amb l'oposició disminuïren alhora que disminuïa el perill de la contrarevolució: *"El terror no puede comprenderse simplemente como la expresión de una paranoia revolucionaria"*.¹⁸⁷ De fet, com demostra Tackett en *El terror en la revolución francesa* contra de la idea que la revolució és el relat d'éssers emocionalment defectuosos a causa d'una ideologia que necessita de la paranoia conspiradora per a sobreviure és una idea sense relació amb les fets. Fins a la fugida del rei al juny de 1791, poc es parlava de conspiracions¹⁸⁸. Com ens diu McPhee, el que fa el revisionisme és *"no comprender la persistentes voces del liberalismo y la tolerancia y el modo en que el estallido de la guerra transformó las divisiones políticas en cuestiones de vida o muerte"*¹⁸⁹

4. EMOCIONS I DECISIONS

Aquesta transformació és la que ja investigà Tackett en *Becoming a revolutionary* (1996) en construir un relat en què narra la transformació de la mentalitat dels diputats elegits per als Estats Generals al llarg de la revolució, és a dir, els relat de com es convertiren en revolucionaris, cosa que, com demostra l'anàlisi de la correspondència i de les publicacions va tenir molt a veure amb l'ansietat, amb la por, amb la necessitat d'intervenir en situacions sense referent històric, en situacions de novetat absoluta des

¹⁸⁷ McPhee (2007), p. 180

¹⁸⁸ Tackett (2015), pp.149-173

¹⁸⁹ McPhee (2007), p. 180.

d'un punt de vista social i polític: "What Tackett accomplished in this tightly focused study was to send other historians back to the drawing board: to rethink the timing of the emergence of revolutionary culture, the nature and effects of revolutionary "lived experience," and, ultimately, the psychological forces at work in the revolutionary re-making of French politics"¹⁹⁰ Del que es tracta, en definitiva, es de saber per què els protagonistes prengueren les decisions que van prendre i, per explicar tal cosa (del tot impossible de manera concloent) cal fer intervenir, juntament amb les idees i les circumstàncies qüestions com les emocions, els factors personals i les amistats, les enveges, etc. Es tracta, d'una o d'altra manera, d'explicar els esdeveniments prenent com a punt de partida la irreductible complexitat de l'ésser humà. Si els individus són titelles només ho són si són moguts per diversitat d'agents irreductibles entre si.

Segons altres investigacions com les de Martin o Jourdan, el Terror, així com les experiències dels revolucionaris, té moltes formes. En aquest sentit, defensen aquests autors que és una conseqüència de la debilitat de l'Estat i de la pressió que exercien els *sans-culottes*. És a dir, una conseqüència de la feblesa de la Convenció, no del seu poder. Per altra banda, tampoc no era sols un instrument per exercir violència, sinó que moltes vegades era solament un dispositiu retòric, una tàctica política de control no violent. Tenint en compte aquestes qüestions hauríem de parlar, com defensa Martin, d'un recurs al poder que d'un sistema de Terror. En aquesta línia trobem historiadors anglosaxons com McPhee, Richard Cobb o Sutherland, que entenen el Terror com una necessitat del context de guerra i traïció, això és, com un instrument improvisat i no com la concreció d'un pla de Robespierre i els seus seguidors¹⁹¹.

En aquesta línia que estem mostrant i que reivindica, contra els determinismes socials i discursius, la contingència de les accions, una certa autonomia dels individus, trobem nombrosos autors que expliquen les accions i les decisions des de les emocions i les experiències d'unes extraordinàries experiències. Si veiem la política revolucionària a través dels individus i no dels discursos es fa evident que amb la ideologia només expliquem una petita part de les decisions. Els problemes, però, d'aquesta perspectiva de retorn al subjecte són evidents: per un costat, no tenim fonts abundants sobre les vides privades de la gent i sobre què pensaven i, per altre, podem caure en l'error de

¹⁹⁰ Rosenfeld (2009), p. 699.

¹⁹¹ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 5-6.

projectar la nostra manera d'estar en el món als individus de fa 230 anys¹⁹². El problema, però, és de difícil solució: *"We must resign ourselves to the fact that the private individual almost completely eludes us, a fact that spares us the difficult task of trying to separate the public image of the revolutionary man from the one he presented to intimate friends and associates"*. Malgrat aquesta afirmació de Richard Cobb, ens diu Linton que no hi ha més camí que intentar destriar a l'individu privat de la seua imatge pública. Cal una reconstrucció de l'individu que tinga en compte la política, la ideologia, i allò personal i l'emocional¹⁹³. És el que hauria fet ella en la seua investigació sobre l'amistat entre els jacobins en relació amb la virtut.

És fonamental aquesta relació perquè hi havia un conflicte entre l'amistat, que es concretava en els *clubs* i en privat, i la virtut, que era per definició enemiga d'allò privat. Si la virtut és el criteri polític les amistats són potencialment susceptibles de ser contrarevolucionàries, sospitoses de conspiració. I és que, precisament, la conspiració va ser cabdal en la mentalitat dels revolucionaris i funcionava com una mena de criteri d'actuació en què fonamentar les polítiques revolucionàries. La retòrica de la conspiració (real o imaginada) va ser un element clau en la radicalització de la revolució. I el sentiment que la guiava era la por, com demostren els treballs de Tackett, Martin o Wahnick, o el de Linton que conclou que el grup que més sotmés estava a la por era precisament el dels jacobins. Tot plegat, el que s'està dient, és que la por va ser l'element que fonamentava en part les polítiques del Terror: por als contrarevolucionaris, por a les rebel·lions, por a perdre la guerra, por als *sans-culottes*, por al col·lega polític, a l'enemic intern.¹⁹⁴ Al contrari de la tesi de Reddy que hem apuntat, Linton no veu que el motor del Terror siga una lluita per la sinceritat moral, sinó que és un element més entre altres d'altra naturalesa com el discurs de la virtut que constitueix també realitat i que es concreta, entre altres, en la dinàmica entre la privacitat en què es basa l'amistat i la publicitat en què es basa la política. Els esdeveniments, a partir la matança de les presons de París es desenvolupen a una velocitat i d'una manera que les tesis de Furet i deixebles resten del tot importants. En aquest context, *"Tal vez fue-*

¹⁹² Un enfocament ja superat per la historiografia és el de l'estudi de les mentalitats de l'escola dels Annals que se centrava en col·lectius i no ens diu res o ens diu poc sobre els individus que, malgrat pertànyer a una mentalitat, les seues accions no es poden explicar a partir d'aquesta.

¹⁹³ Linton (2015), *Terror and...*, p. 7.

¹⁹⁴ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 9-10.

ra aquel miedo tan profundo y tan arraigado a la conspiración, lo que llevó a la moralización de la opciones de bandos, a la deshumanización y demonización de los oponentes y, en último término, a esa forma tóxica de la facciones que acabarían dispuestas a asumir la violencia y la eliminación física de sus rivales políticos” Una por derivada d’una combinació de mecanismes polítics i cognitius: desintegració de l’autoritat central i sorgiment centres de poder local que redueixen el prestigi, la legitimitat i la confiança en les elits revolucionàries; un por derivada de les invasions estrangeres i de les insurreccions internes; i una por derivada de la violència del poble de París que en amenaçar les elits directament les porten al radicalisme i a la violència. Tot plegat porta a un procés en què les faccions estan cada vegada més polaritzades i les acusacions de conspiració passen de tenir com a resultat l’expulsió de la política a tenir com a resultat la mort.¹⁹⁵

Vol dir això que el Terror era inevitable? No. Precisament el que defensa Linton és que var ser una elecció. Com ja hem dit ans, la legislació terrorista no és exclusiva dels jacobins, com demostrà Annie Jourdan en traure a la llum el treball del Comité de Legislació. Aquesta informació demostra que de cap manera es pot identificar el Terror ni amb els jacobins (la *Convenció* aprovava les lleis i els jacobins eren una minoria) ni amb Robespierre (que no formava part del *Comité de Legislació*. “*The pragmatic choice to use terror extended far beyond the Jacobin leaders to the deputies of the Convention who voted for it. And the many activists beyond the national representation who implemented it. In the Year II terror was a collective choice*”¹⁹⁶). Però la gran pregunta es manté més enllà del qui: per què triaren el Terror tants uns com altres? La resposta, com ja hem dit, és una mescla de circumstàncies, ideologia i sentiments que, acaba, irònicament, convertir-se en un instrument contra els jacobins, acaba convertint-se en el *terror dels polítics* que hem apuntat ans. La realitat va ser que a París els alts funcionaris i els polítics tenien molt més a témer que el poble. Els judicis de l’any II foren del tot manipulats i van ser una guerra entre faccions que dominaven els jacobins: acusadors, testimonis contra els acusats i creadors del relats de la virtut i la conspiració. Girondins, hebertistes, dantonistes i jacobins foren sentenciats a mort. Com s’arribà a açò? com és que antics amics es passen uns als altres per al guillotina? De nou, les ex-

¹⁹⁵ Tacket (2015), pp. 399-412.

¹⁹⁶ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 11.

plicacions només poden ser parcials o massa generals: *“The jacobin leaders during the year II were subject to cocktail of toxic emotions: fear, suspicion, anxiety, stress, envy, and friendships that had soured into enmity, all played a significant part in the reality of how politics was conducted in a cynical way –as a way of removing political enemies. Yet there was more to it than that. The circumstances of the politicians’ terror also pointed to an inner anxiety about other people’s motives; the difficulty of reading what was really in someone else’s heart”*¹⁹⁷. Que és precisament la dificultat que se li planteja a l'historiador: com estudiar els estat mentals des de les accions que coneixem (que no s'apropen a ser totes)? Com separar la imatge pública, no en el sentit de la percepció dels altres sinó en el sentit d'allò que un hom decideix mostrar, de la identitat real?, com separem identitat pública d'identitat privada? La qüestió, potser, no és tan complexa si l'expliquem amb un concepte clar com el d'hipocresia. Qui era un hipòcrita i qui no ho era? Però si fos així, si la qüestió es poguera reduir a cerca la identitat entre identitat pública i identitat privada, les accions de Robespierre les tindriem explicades perquè sabem ja fa temps que ell creia realment, com altres, en el que deia. No només semblava un home virtuós, fins que van construir una imatge *ad hoc* per desfer-se'n d'ell, sinó que era un home virtuós. La retòrica de la inautenticitat funcionà des del 1789 com a arma per a desprestigiar l'oponent polític. El problema era que mentre que en el període constituent et jugaves, a tot estirar, la carrera política i el prestigi, durant la *Convenció* et jugaves el coll.¹⁹⁸ Durant el Terror del període jacobí, Brissot i els *girondins*, Hébert i els *cordelier* i, finalment, Robespierre i els jacobins, foren sentenciats a mort i morts sota l'acusació de no ser homes virtuosos. Com assenyala Lynn Hunt, la conspiració va ser *“el principio organizativo más importante de la retórica revolucionaria francesa. La narrativa de la revolución estaba dominada por los complots”*.¹⁹⁹ Per a David Andress²⁰⁰ la tesi de Linton que posa títol al seu llibre, *Choosing Terror*, és precisament l'afirmació que les decisions, en contra del determinisme social o discurs-

¹⁹⁷ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 12.

¹⁹⁸ Linton (2015), *Terror and...*, pp. 13-14.

¹⁹⁹ Citat per McPhee (2007), p. 179.

²⁰⁰ Aquest historiador, en la mateixa línia que Linton, Tackett o McPhee, incideix en la seua obra que per a explicar el Terror cal tenir en compte la interacció entre la Convenció, la Comuna de París i la relació amb les seues seccions, els municipis, els *representants en missió*, la guerra, etc. Tot això, més la rigidesa ideològica, el pànic del moment i la manipulació per a fer-se amb el poder és necessari per a explicar el Terror. (Sirlin, 2012)

siu, foren decisions en una mesura important conscients. Dit d'altra manera i sense entrar en qüestions metafísiques, que els revolucionaris podrien haver fet una altra cosa, podrien haver dit *no* al Terror: "*there is the one which will perhaps always be a matter of psychological speculation: were these men, especially in the final months of the Terror, actually in a mental state to enact something we (or a court of law, for example) would recognize as a free and informed choice?*"²⁰¹, és a dir, com es pot defensar que en aquestes circumstàncies convertir-se en terrorista va se una decisió autònoma? Una segona objecció d'Andress és la poca importància del context més ampli, social, en les decisions de la *Convenció*. L'anàlisi se centra en cercles massa estrets de relacions i deixa de banda el context general reduint les decisions a les relacions, d'amistat o d'enemistat, d'un cercle de persones molt reduït.²⁰²

Circumstàncies, ideologia, discursos, emocions... No podem reduir les causes del Terror, les accions dels revolucionaris, a cap d'aquests mecanismes. Tampoc, però, hauríem de perdre el context general. Com diu Tackett:

Toda revolución, naturalmente, tiene sus propios contextos específicos en el tiempo y el espacio, sus propios ritmos, su propia mezcla de contingencia histórica y decisiones y emociones individuales. Pero todas las revoluciones importantes –muchas de las cuales han incluido periodos de Terror- implican intensas convicciones de que la sociedad puede y debe ser cambiada, convicciones que generan fácilmente la impaciencia y la intolerancia para con la oposición. Todas las revoluciones engendran la oposición contrarrevolucionaria entre aquellos que ven amenazados sus intereses y valores²⁰³

²⁰¹ Reviews in History. Ressenya de David Andress del llibre de Linton *Choosing Terror* (2013). <https://www.history.ac.uk/reviews/review/1478#author-response>

²⁰² Reviews in History. Ressenya de David Andress del llibre de Linton *Choosing Terror* (2013). <https://www.history.ac.uk/reviews/review/1478#author-response>

²⁰³ Tackett (2005), p. 408.

4. CONCLUSIONS

Els límits i les imposicions d'un treball d'aquest tipus ens han obligat a triar i a ser sintètics en les qüestions tractades. Esperem, però, haver dibuixat un mapa que ens permetia situar-nos en el problema de la Revolució Francesa. Algunes zones del mapa les hem apuntat però no les hem pogut descriure. Els objectius plantejats en la introducció es poden resumir en mostrar la importància política de la Revolució, en veure-la com un camp de batalla necessari en què ens juguem el coneixement de la contemporaneïtat històrica i de l'actualitat. Diem coneixement perquè no creiem que es tracta de lluitar per imposar acadèmicament i cultural una interpretació d'uns fets, sinó de veure, amb totes les limitacions que imposa la manca de informació i la mateixa ciència històrica, què va passar realment. Per a aproximar-nos a la resposta hem fet un recorregut per la historiografia revolucionària i ens hem detingut en tres debats concrets que a hores d'ara estan molt actius en la historiografia i, hem utilitzat en els dos casos com a fil conductor la distinció entre historiadors revisionistes i historiadors socials que recorre i estructura el debat historiogràfic dels últims setanta anys.

Si hem mostrat l'estat de la qüestió en els temes tractats, la problemàtica metodològica de la història i la impossibilitat que se'n segueix d'arribar a consensos absoluts i hem donat arguments per a defensar la nostra posició a favor d'una interpretació social de la Revolució, si hem fet això, hem complert quelcom del que ens proposàvem. Som ben conscients, però, que el mapa que he dibuixat té mancances que seria necessari abordar: no hem tractat debats cabdals com el de la religió o el de nació, debats que caldria relacionar amb la pèrdua de la legitimitat simbòlica de la monarquia (que sí que hem tractat amb Darnton i Chartier) i amb la qüestió de les festes cíviques (que hem tractat de manera superficial), el Culte de la Raó i el Culte de l'Ésser Suprem. El motiu principal de la absència d'aquests debats, independentment de les limitacions formals d'aquest treball, ha estat la creença que per tal d'aconseguir respondre l'objectiu plantejat en la Introducció (quina importància té la Revolució Francesa i la Il·lustració per a pensar políticament el nostre present?) calia tractar, per una banda, els orígens intel·lectuals, debat que ens ha mostrat la importància de les idees il·lustrades en la retòrica que porta a la Revolució i, així mateix, les limitacions de la perspectiva ideològica a l'hora de comprendre la Revolució; per altra, creiem que sota la hipòtesi de partida que la Revolució Francesa no és només un problema de la ciència històrica, sinó un problema

filosòfic i cultural amb conseqüències polítiques profundes per a comprendre el nostre context actual, era necessari tractar el Terror i la figura de Robespierre per ser dues qüestions a les quals es redueix el procés revolucionari per a deslegitimar-lo des de l'acadèmia i des de la creença popular. Amb l'anàlisi d'aquests tres debats hem vist que, efectivament, la mitologia sobre la Revolució francesa convertida en hegemònica en l'acadèmia i en la cultura popular, primer pels que van derrotar i guillotinar els jacobins, després per la burgesia triomfant del segle XIX i, finalment, pel revisionisme és, efectivament, un mite. Un mite necessari per a imposar una visió de la societat que té com a funció desactivar les forces transformadores de la societat, produir una naturalització de la realitat que es tradueix en una impotència política.

ELS INTERESSOS DEL POBLE I ELS INTERESSOS DE LA CLASSE DE POSSEÏDORS

Art. VI: La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de gozar y de disponer de la porción de bienes que se le garantiza por ley.

Art. VII: El derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos del prójimo.

Art. VIII: No puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes.

Art. IX: Toda posesión, todo tráfico que viole este principio es ilícito e inmoral.

Art. X: La sociedad está obligada a proveer la subsistencia de todos sus miembros, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que se encuentran incapacitados para trabajar.

Art. XI: Las ayudas indispensables a quien carece de lo necesario son una deuda del que posee lo superfluo: corresponde a la ley determinar la forma en que esta deuda debe ser saldada.

Art. XII: Los ciudadanos cuyas rentas no excedan lo que es necesario para su subsistencia deben ser dispensados de contribuir a los gastos públicos. Los demás deben sopor-tarlos progresivamente según la extensión de su fortuna.

Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà de 24 d'abril de 1793²⁰⁴

Un mite que amaga l'entusiasme i la il·lusió que movia els revolucionaries amb l'objectiu de millorar la humanitat, que amaga les lleis i els projectes de lleis del període jacobí i que hagueren estat una defensa contra el capitalisme posterior, que amaga que va ser la Convenció jacobina la que realment estava disposada a constituir un Estat de Dret, és a dir, a legislar des del fonament de la Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà (aprovada per la pressió del poble el 1789 i traïda en la Constitució de 1791), que amaga l'evidència que la independència civil és la condició de possibilitat de la

²⁰⁴ *Por la felicidad y por la libertad*, El viejo Topo, pp. 199-200

ciutadania, que amaga l'evidència que sense el control de la propietat privada la separació de poders és mera ideologia (en la cita de la *Declaració* que hem fet és evident la consciència dels conflictes entre la propietat privada i la resta de drets. És per això que els articles reproduïts no són sinó l'intent il·lustrat de controlar la propietat privada perquè la resta de drets puguin ser exercits), que amaga, en definitiva, que el projecte jacobí va ser un projecte potencialment democràtic, emancipador, universal... i aniquilat. Per a mostrar això apuntem, a mode d'exemple, algunes mesures i projectes: educació universal, assistència pública per a tots els que la necessiten, pressupostos per a indigents, gent gran, malalts, mares solteres amb fills menors, els fills "il·legítims" iguals davant la llei, divisió de la propietat comunal, redistribució de la terra, abolició de l'esclavitud, legalització del divorci i drets per a les dones al si de les famílies, etc.²⁰⁵ Molts d'aquests avanços van ser frenats o eliminats amb Termidor, alguns no han arribat encara i altres van tardar a fer-ho molts anys.

No sabem que hagués passat si els jacobins hagueren triomfat, no sabem si el poble haguera exercit la pressió necessària per engegar aquestes reformes, sí que sabem, però, que ni el projecte que representa la constitució de 1791 ni el que representa la de 1795, són projectes emancipadors. Ho són, sí, però de la *classe dels posseïdors*.²⁰⁶

A la confusió derivada de la llegenda negra de Robespierre i del Terror com un divertiment diabòlic en les seues mans cal afegir una altra confusió que creiem que cal remarcar i que, per sort, cada vegada està menys de moda. Es tracta de l'absència de distinció d'una certa esquerra entre Dret il·lustrat i capitalisme, és a dir, la identificació de l'Estat burgès que triomfa al segle XIX amb l'Estat de Dret. Dit d'altra manera, el Dret no té com a referent l'abstracció home, sinó la classe burgesa. No és més que un instrument de la burgesia²⁰⁷. Robespierre serà aleshores un representant de la burgesia. Creiem que aquesta identificació és simplement falsa:

²⁰⁵ Tackett (2015), pp. 368-369.

²⁰⁶ Utilitze aquest concepte en lloc de *burgèsia* seguint Florence Gauthier. Si bé potser és més adequat per representatiu, no creiem que no es pugui usar burgesia en tant que comunitat d'interessos.

²⁰⁷ No estem defensant que el Dret il·lustrat no fóra necessari per a la burgesia en la seua lluita contra els privilegis de sang. El que defensem és que encara que fora creat per la burgesia, per la *classe dels posseïdors*, la supera i té com a referent la humanitat. Seria, d'alguna manera, el risc que la burgesia havia d'assumir per a poder justificar la crítica a l'Antic Règim. Risc que es concreta en el període jacobí i en les diferents revolucions obreres del segle XIX, per exemple, que no són sinó desenvolupaments del dret il·lustrat. No pensem, tampoc, en la burgesia com un ens conscient i conspirador que tenia un pro-

Para empezar, es falso que –como se dice a menudo, sobre todo entre autores marxistas- Robespierre hablara en nombre de la burguesía triunfante. Robespierre es más bien la continuación de una revolución antifeudal y anticapitalista que había comenzado en Europa con las revueltas campesinas del final del medievo. Robespierre fue quien introdujo el concepto de fraternidad en el lema de la Revolución francesa. La fraternidad exigía extender la independencia civil al conjunto de la población, era el proyecto de una ciudadanía universal.²⁰⁸

La fraternitat implicava redactar els articles sobre la propietat privada que hem transcrit. Implicava, per tant, no la *creació*, que és el que va ocórrer, d'una aristocràcia dels diners, sinó la creació d'una societat formada per individus lliures, això és, independents, és a dir, propietaris d'allò necessari per a no convertir-se en esclaus de ningú.

Però açò hagués estat una altra revolució, encara pendent, i no va ser el que va ocórrer. Si la revolució es pot definir a partir dels resultats la Revolució Francesa va ser una revolució burgesa tant si ens fixem en 1795²⁰⁹ com en Napoleó²¹⁰, no hi ha dubte que els interessos de la burgesia triomfaren i, contra les tesis minimalistes, que la revolució provocà canvis estructurals en la societat i en la política que desembocaren, progressivament, en l'hegemonia de la burgesia:

Aquellos que tomaron la iniciativa en la creación de la nueva Francia después de 1789 fueron los burgueses, ya fueran profesionales, administrativos, comerciales, terratenientes o fabricantes. Para ellos la revolución representó los cambios necesarios en las estructuras políticas y en los valores sociales dominantes para que se reconociese su importancia en la vida de la nación. La revolución fue su triunfo. Los valores culturales de la Francia postrevolucionaria se

jecte detallat per a arribar al poder i fer-se amb l'hegemonia cultural. Les coses són, per descomptat, més complexes i cal tenir en compte processos econòmics, socials, culturals i ideològics que no depenen de la voluntat conscient d'una classe o d'un individu.

²⁰⁸ Fernández Liria (2016), p. 91.

²⁰⁹ McPhee (2007), p. 190: Les paraules de Boissy d'Anglas en Convenció el juny del 1795 es comenten soles: *“Deberíamos estar gobernados por los mejores de entre nosotros; los mejores son los que tienen mayor educación, y los que más interés tienen en defender las leyes; salvo raras excepciones, esta clase de hombres solo se encuentra entre aquellos que, siendo propietarios, son fieles a las tierras en las que está ubicada su propiedad... Si se concediesen derechos políticos ilimitados a hombres sin hacienda, y si tuvieran que ocupar su puesto en la asamblea legislativa, provocarían disturbios, o contribuirían a su creación sin temor a las consecuencias; impondrían o permitirían que se recaudasen impuestos fatales para el comercio y la agricultura”*. No hi ha dubte quins interessos estan representats en aquest discurs..

²¹⁰ McPhee (2007), pp. 238-239: En referència al codi civil diu McPhee: *“El código es extraordinaria por la yuxtaposición de los principios básicos de la revolución con la consolidación de la jerarquía y el patriarcado. Por un lado, el código estaba basado en el supuesto revolucionario de una sociedad laica de ciudadanos iguales ante la ley: el talento se consideraba la base de la jerarquía social, y el éxito en el uso de la propiedad privada individual era muestra de dicho talento”*

*caracterizarían por ser una amalgama de valores burgueses y aristocráticos en una cultura de notables. Esto quedó reflejado en infinidad de maneras*²¹¹

Amb el que acabem de dir podem afirmar que el problema de la Revolució Francesa és el nostre problema. De l'anàlisi que hem portat a terme al llarg d'aquest treball podem concloure, assumint com hem fet que es tracta d'una revolució social, que el procés revolucionari no forma part d'un procés determinat a priori ni per les idees il·lustrades ni per les condicions socioeconòmiques, sinó que la potència d'aquestes forces històriques que fan pensable i possible la Revolució s'ha de pensar en interconnexió i en canvi constant. En aquest sentit, si a alguna cosa obliga la historiografia actual és a introduir la contingència en els relats de la revolució: els individus revolucionaris no sols estaven a les ordres dels discursos i de les condicions materials, sinó que aquests dos pols de l'explicació s'han de pensar juntament amb els efectes que les circumstàncies provocaven en els revolucionaris des d'un punt de vista psicològic i emocional, és a dir, hem de pensar les accions com les conseqüències d'una fórmula sempre en procés de canvi els ingredients de la qual són les conviccions intel·lectuals, els prejudicis, les condicions socioeconòmiques i les respostes emocionals que provoquen les circumstàncies extraordinàries.

Dit açò, pensem que, almenys des de l'anàlisi parcial que hem feta dels autors tractats, podem afirmar que autors com ara Marisa Linton o Timothy Tackett, en insistir tant en el context conspirador, seguim aquí la crítica d'Andress a Linton, perden de vista el context general i sembla, a vegades i per molt que ens avisen de la importància d'altres factors, que es pot explicar la política dels anys més transcendents del procés revolucionari (fugida del rei, assalt a les Tuileries, declaració de guerra, invasió estrangera, justícia popular a les presons de París, etc.) reduint-la a un clima conspirador que provoca l'emoció de la por i engega el Terror. El relat de Linton, per exemple, ens deixa una imatge d'un seguit de polítics jugant a un joc macabre el premi del qual consistiria en ser l'últim en tenir el cap enganxat al cos. Així mateix, aquest corrent que exemplifiquem amb Linton, fuig del determinisme social i ideològic per a introduir la contingència i la decisió individual en el procés. Ens referim a la Tesi de Linton que dona nom al seu llibre *Choosing Terror*. Si el Terror fou una elecció, si no era l'única resposta a les

²¹¹ McPhee (2007), p, 232.

circumstàncies, no entenem bé com els revolucionaris van poder prendre decisions més o menys lliures, més o menys informades, en un context que ella mateix ha dibuixat dirigit i estructurat per la por, per la sospitat constant, per la conspiració real o imaginària, en definitiva, en un context que no podem deixar d'imaginar quan llegim el relat de Linton com una mena de paradigma del determinisme, com l'antítesi d'un espai que possibilita l'elecció lliure. Així mateix, llegint Linton o el McPhee de la biografia de Robespierre, els revolucionaris no van ser més que homes normals en circumstàncies extraordinàries, víctimes (el "*poor little Maxie*" de Colin Jones) d'un context incomprendible que obligava a actuar com es va actuar, cosa que contradiu la tesi del Terror com una elecció: s'introdueix la contingència però es dibuixa un context emocional que sembla fer-la impossible.

La sensació que ens queda és que hi ha una mancança en l'explicació: les idees. Tenim la sensació que la posició antirevisionista de Linton i McPhee infravalora el poder de les idees il·lustrades. És veritat que Linton n'ha parlat molt del discurs de la virtut i de la influència del classicisme en els revolucionaris, així com McPhee ho ha fet de la importància de la formació i experiències de Robespierre en el món del Dret. Tal com hem defensat en el debat sobre el origen intel·lectuals de la Revolució no estem en absolut d'acord amb les tesis deterministes del discurs ni amb la tesi d'Israel sobre la Il·lustració radical com a causa principal de la Revolució. Ara bé, pensem que McPhee no para suficient atenció en la relació de Robespierre amb Rousseau i en Linton sembla que la ideologia desapareix durant el Terror i tot gira en torn a la conspiració que, i açò és el que volem remarcar ara, portaria als revolucionaris a actuar en contra de tot allò que havien defensat fins aleshores. És aquesta afirmació la que no acabem de comprendre ni de compartir, ja que sembla que no és discutible que el Terror va ser una *decisió* equivocada. Però com afirma sense matisos McPhee en la seua història de la Revolució, el Terror va ser necessari per a salvar la Revolució i estava, per tant, justificat. Perquè més que un canvi de valors el que potser hi va haver és l'obligació de jerarquitzar-los i de suspendre'ls en la pràctica. Les altres opcions eren la dimissió o l'aplicació dels drets humans en un context de guerra. Les dues opcions en aquell context haurien estat la fi de la revolució, no jacobina, sinó de tot el procés.

Creiem que per a explicar les polítiques jacobines no només tenim prou amb una teoria de les emocions o amb la tesi de les circumstàncies, és necessari veure qui-

nes idees il·lustrades estaven a la base de les accions jacobines i valorar la seua importància sense caure en caricatures com les d'Israel (els jacobins eren monstres rousseauians assedegats de sang) o en determinismes com els de Baker (la reducció completa de la realitat al discurs). Potser, com hem dit, la necessitat de separar-se dels autors revisionistes, de la seua insistència en les idees, ha fet que aquestes hagen estat en part oblidades o tapades per l'aparició de noves perspectives com les emocions. Potser el corrent de les emocions continue sent productiu però es fa difícil afirmar-ho donada la naturalesa de l'objecte, donada la dificultat d'investigar les emocions.

Des del nostre punt de vista, la idea de Dret, que si ho és ha d'incloure la llibertat, la igualtat i la fraternitat revolucionària, té un poder difícil de calcular. Des de la Revolució Francesa fins a l'actualitat tota lluita per apropar-nos a la justícia ha estat basada en el Dret. És absolutament impossible parlar sobre la realitat social sense fer referència al Dret que és el termòmetre que utilitzem per a valorar-la. No hi ha col·lectiu, ni minoria ni cap lluita per la justícia que no puga fonamentar o haja fonamentat la seua lluita en el Dret: els esclaus, les dones, els obrers, els homosexuals, la informació, la llibertat d'expressió, la democràcia, el divorci, l'avortament, l'educació, la separació de poders, la llibertat de pensament, el laïcisme, el sufragi universal, etc. La Revolució Francesa és l'esdeveniment essencial per a pensar totes aquestes lluites irrenunciables, i ho és perquè totes elles estan ja de fet o potencialment en alguns dels projectes polítics que dirigiren la revolució.

Pensar que la revolució no va tenir conseqüències positives per a la història posterior pensem que només es pot fer des d'una perspectiva contrària a la idea de Dret. Quin paper va jugar la idea de Dret en les accions dels revolucionaris és una qüestió que cal estudiar. Sí que podem afirmar, però, que el conflicte entre el Dret i el capitalisme, encara incipient, ja és evident en el transcurs de la Revolució i és, de fet, la concepció del dret a la propietat privada un element clau per distingir i valorar els dos projectes polítics que dirigiren la Revolució. Els articles de la *Declaració de Drets de l'Home i del Ciutadà* de 1793 i les paraules de Boissy d'Anglas en la *Convenció* el juny del 1795 que hem transcrit exemplifiquen perfectament el conflicte entre el Dret i la propietat privada. Res més actual que aquest conflicte etern en què, encara, el derrotat continua sent el mateix:

Pero este proyecto es derrotado. Y lo que no se puede hacer es absorber todo esto en el triunfo final de la burguesía. Eso es un disparate. Ligar toso esto al triunfo histórico de la burguesía es mucho más absurdo y pintoresco que ligarlo a la derrota de Espartaco. Igual que se suele decir que la Revolución francesa representa el triunfo de la burguesía, se podría decir que la burguesía triunfó contra la Revolución francesa. Lo mismo que se dice que el Estado moderno es el Estado burgués, podríamos decir que la burguesía enterró la posibilidad de un determinado Estado moderno, precisamente ese en el que podría “imperar la ley”, es decir, ser un auténtico “Estado de Derecho”. En lugar de esto tenemos una dictadura económica que a veces, y en determinados momentos y lugares suficientemente privilegiados, ha podido disfrazarse con los ropajes del derecho y del parlamentarismo²¹²

²¹² Fernandez Liria (2016), pp. 91-92.

5. BIBLIOGRAFIA

- Alpaugh, Micah (2014), *The British Origins of the French Jacobins: Radical Sociability and the Development of Political Club Networks, 1787-1793*, *European History Quarterly*, 2014
- Álvarez Junco, *Rousseau y la Ilustración*, *Revista de Libros*, núm. 184, 2012.
- Anderson, Perry: *El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura Francesa*, *Crítica y Emancipación*, I, 1, 177-234, 2008.
- Clemente, Isabel, *La revolución francesa como revolución burguesa: Albert Soboul y Michel Vovelle*, *Historia Crítica*, núm. 2, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, 1989
- Chartier, Roger, *El mundo como representación, Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1992
- Chartier, Roger, *Entre poder y placer*, Cátedra, Madrid, 2000
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995
- Darnton, Robert, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008
- Davidson, Neil, *Transformar el mundo. Revoluciones burguesas y revolución social*, Pasado & Presente, Barcelona, 2013
- De Maistre, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecno, 1990
- Facundo Escalante, Pablo, *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, *Prohistoria*, año XVII, núm. 21, 2014
- Fernández Liria, Carlos, *En defensa del populismo*, Catarata, Madrid, 2016
- Garcés, Marina, *Nova il·lustració radical*, Barcelona, Anagrama, 2017
- Hobsbawm, Eric, *Los ecos de la Marsellesa*, Crítica, Barcelona, 1992
- Israel, Jonathan, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Laetoli, Pamplona, 2015
- Kim, Minchul (2015), *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, *History of European Ideas*, 41:6, 825-830, DOI: 10.1080/01916599.2014.991142.
- Kim, Minchul (2015), *The many Robespierres from 1794 to the present*, *History of European Ideas*, 41:7, 992-996, DOI: 10.1080/01916599.2015.1029729

- Linton, Marisa, *The Man of Virtue: the Role of Antiquity in the Political Trajectory of L. A. Saint-Just*, French History, Vol. 24, núm. 3, 2010
- Linton, Marisa, The intellectual origins of the French Revolution. En: Campbell, Peter, (ed.) *The origins of the French Revolution*. Basingstoke, UK : Palgrave Macmillan. pp. 139-159. 2005
- Linton, Marisa (2015) Terror and politics. En: Andress, David, (ed.) *The Oxford Handbook of the French Revolution*. Oxford, U.K. : Oxford University Press. pp. 471-486. 2005
- Linton, Marisa, *The choices of Maximilien Robespierre*, H-France Salon, Volume 7, Issue 14, #3, 2015
- Linton, Marisa Virtue and terror : Maximilian Robespierre on the principles of the French Revolution. *In*: Hammersley, Rachel, (ed.) *Revolutionary moments: reading revolutionary texts*. London, U.K.: Bloomsbury. pp. 93-100. 2015.
- Linton, Marisa, *The Terror in the French Revolution*, FI13, Portsmouth, U.K., 2004
- López, Inés, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad. 1650-1750*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 31, núm. 1, pp. 238-241, 2014
- Martin, Jean-Clément, *The coming of the Terror in the French Revolution*, Annales Historiques de la Révolution Française, núm, 383, pp. 228-231, 2016
- McPhee, Peter, *Integrating Private and Public in the Life of Maximilien Robespierre* French History & Civilization , Vol. 4, p81-93. 13p, 2011,
- McPhee, Peter, *La revolución Francesa, 1789-1799. Una nueva historia*, Crítica, Barcelona, 2007
- McPhee, Peter, *The Robespierre Problem, An Introduction*, H-France Salon, Volume 7, Issue 14, #1, 2015
- McPhee, Peter, *Robespierre. Una vida revolucionaria*, Península, Barcelona, 2012
- Olabarriá Agra, Juan, *Robespierre, una vida revolucionaria*, Revista de Estudios Políticos (nueva época), núm. 159, pp. 225-231, 2013
- Roca Vernet, Jordi, *Los rostros confrontados de la España liberal. Fiestas cívicas en la revolución liberal: entusiasmo y popularidad del régimen*, Historia Social, núm. 86, pp. 71-80, 2016

- Rosenfeld, Sophia, *Thinking about Feeling*, French Historical Studies 32 (4): 697-706, 2009.
- Roza, Stéphanie, *Comment l'utopie est devenue un programme politique: Morelly, Mably, Babeuf, un débat avec Rousseau*, Annales historiques de la Révolution française, núm. 378, 2014
- Santana Acuña, Álvaro, *Entre la cultura, el lenguaje, lo social y los actores: la nueva historiografía anglófona sobre la revolución francesa*, Historia Social, núm. 54, pp. 157-181, 2006
- Sirlin, Ezequiel, *El hilo del Terror. Quitando el halo estalinista a la Revolución Francesa*, Cuadernos de historia Contemporánea, pp. 343-353, vol. 34, 2012
- Tackett, Timothy, *El Terror en la revolución francesa*, Pasado & Presente, Barcelona, 2015.
- Tafalla, Joan, *Una llambregada als orígens del futur. Revolució francesa o revolucions franceses?* (conferència), UAB, 2012
- Valade, Pauline, *Public Celebrations and Public Joy at the Beginning of the French Revolution, 1788-1791*, French History, 2015
- Vázquez de Prada, Mercedes, *A vueltas con la revolución francesa. Viejos debates y nuevas propuestas*, Historia Contemporanea, núm. 51, pp. 509-541, 2013