



La vida privada durante la Revolución francesa

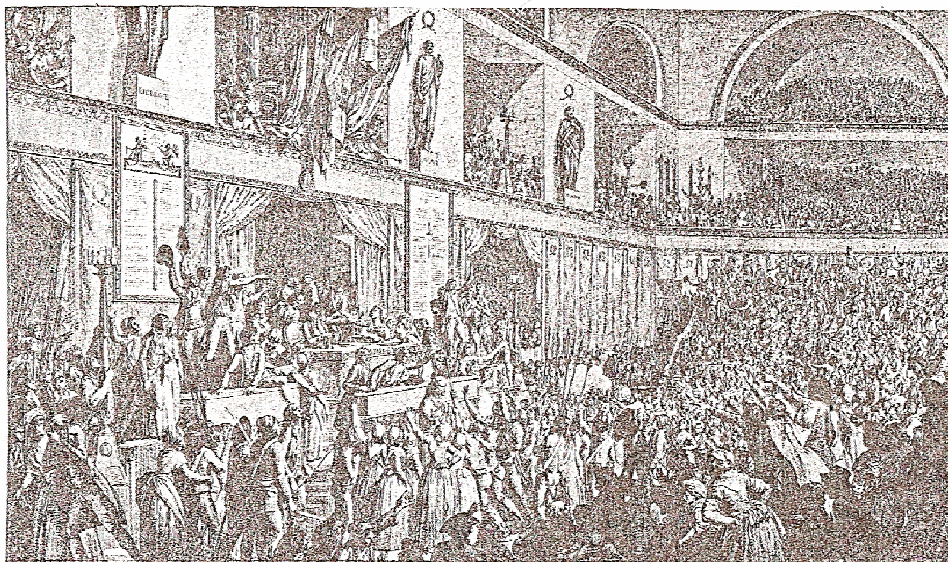
Lynn Hunt

Durante la Revolución francesa las fronteras entre la vida pública y la privada eran muy inestables, debido a la invasión de las esferas de la vida consideradas normalmente como privadas por parte del espíritu público, de lo público. Pero la intensa experiencia que supuso el aumento del espacio público y la politización de la vida cotidiana puede haber sido responsable, en última instancia del desarrollo a principios del siglo XIX de un espacio privado más claramente diferenciado: la expansión constante de las esferas públicas de la vida, sobre todo entre 1789 y 1894, proporcionó un impulso al retraimiento romántico en uno mismo y a la consiguiente retirada de la familia a un espacio doméstico definido con más precisión. Pero antes de que esto ocurriera, la vida privada tuvo que soportar el ataque más sistemático que se haya visto jamás en la historia occidental.

Durante los siglos XVII y XVIII «lo público», entendido como el conjunto de las cosas relacionadas con el Estado o con el servicio al Estado, se había convertido en algo cada vez más claramente desprivatizado. La tendencia a considerar que los intereses privados eran incompatibles con el servicio público iba en aumento, y «lo privado» era definido como aquello que escapaba al control del Estado. A medida que pasaba el tiempo se hacía mayor la diferencia entre lo público y lo privado. Los revolucionarios se tomaron muy en serio la distinción entre público y privado: ningún interés particular (y por definición todos los intereses eran particulares) debía dividir la voluntad general de la nueva nación. Desde Condorcet hasta Napoleón, pasando por Thibaudeau, la consigna era la misma: «Yo no pertenezco a ningún partido.» La política de facciones o partidos —la política de los grupos privados o individuos— era considerada sinónimo de conspiración, e «intereses» era la palabra clave utilizada para designar la traición a la nación.

En plena revolución, privado significa faccionario, y la intimidad era equiparada al secreto que facilitaba la conspiración. Como con-

Mezcla de sexos, edades y atuendos en esta multitud revolucionaria provisionalmente cristalizada en torno a Marat, «el Amigo del pueblo», el destructor de los «intereses particulares». Louis Léopold Baillly gusta de las representaciones de las escenas populares urbanas, de las que es un sagaz observador. (*Triunfo de Marat*, Lille, museo de Bellas Artes.)



Una de las últimas «jornadas» revolucionarias. El populacho invade la Convención Real; la presencia de las mujeres forma parte también de las representaciones míticas de la violencia sangrienta. (Jornada del 1.º prairial del año III. Ferraud, representante del pueblo, asesinado en la Convención nacional. París, Bibl. nac.)

secuencia de esto, los revolucionarios insistían en la necesidad de una «publicidad» que penetrara en todos los lugares. Sólo la vigilancia constante y la atención permanente a «lo público» (ahora muy ampliamente definido) podría evitar la aparición de intereses particulares (o lo que es lo mismo, privados) y de facciones. Las reuniones políticas debían estar abiertas a «el público», las asambleas de la legislatura eran legitimadas por la asistencia de un gran número de personas y por las interrupciones constantes, y cualquier salón, tertulia o círculo privado era denunciado inmediatamente. La manifestación de intereses privados en el terreno público de la política era considerada contrarrevolucionaria. «No hay más que un partido, el de los intrigantes», exclamaba Chabot, «los demás forman el partido del pueblo».

Esta insistencia obsesiva en mantener los asuntos privados fuera de la esfera pública no tardó mucho en provocar un efecto paradójico, el de borrar las fronteras entre lo público y lo privado. Del mismo modo que términos sociales tales como aristócrata y *sans-culotte* adquirieron un significado político —se podía llamar aristócrata a un *sans-culotte* si no apoyaba la Revolución con el ardor suficiente—, así también el carácter privado asumió un significado público, es decir, político. En octubre de 1790, Marat denunció a la Asamblea Nacional por estar «en su mayor parte compuesta por antiguos nobles, prelados, golillas, hombres del rey, funcionarios, juristas, hombres sin alma, sin modales, sin honor y sin pudor; enemigos de la revolución por sus principios y por su posición». La mayor parte de los legisladores «no son más que hábiles bribones, charlatanes indignos». Eran «hombres corruptos, taimados y pérfidos» (*L'Ami*

du Peuple). No bastaba con que una posición política fuera equívoca: había que desacreditar a la oposición también en cuanto a las cualidades humanas básicas. Sólo la corrupción del individuo privado podía explicar la falta de ardor del individuo público en la defensa de la Revolución. El camino mostrado por Marat fue seguido por otros; así, por ejemplo, en un cartel semiletrado de 1793 se definía a un «moderado, *faillant*, aristócrata» como «aquel que no ha mejorado la Suerte de la Humanidad indigente y patriota, aun teniendo claramente la posibilidad. Aquel que por maldad no lleva una escarapela de tres pulgadas de circunferencia; aquel que ha comprado otras ropas distintas de las nacionales y, sobre todo, aquel que no se enorgullece del título y del tocado de *sans-culotte*». La vestimenta, el lenguaje, la actitud hacia los pobres, el suministrar trabajo, el uso correcto de las tierras: todo servía como medida del patriotismo. ¿Dónde estaba la frontera que separaba a la persona privada de la pública?

Las secciones y los periódicos más fogosos no eran los únicos que vinculaban el carácter moral privado al comportamiento político público; quizá el ejemplo individual más célebre sea el discurso pronunciado por Robespierre el 5 de febrero de 1794, «Sobre los principios de la moral política». Al presentar su argumento según el cual «la fuerza del gobierno popular en una revolución es a la vez la virtud y el terror», el portavoz del Comité para la salud pública contrastaba las virtudes de la República con los vicios de la monarquía: «Queremos substituir, en nuestro país, el egoísmo por la moral, el honor por la probidad, las costumbres por los principios, la decencia por los deberes, la tiranía de la moda por el imperio de la

El Directorio o la lucha de las apariencias. La nueva burguesía se burla de quienes no han aprendido nada y se disfrazan a la antigua moda aristocrática. (París, Bibl. nac.)





razón, el desprecio de la desgracia por el desprecio del vicio, la insolencia por la dignidad, la vanidad por la grandeza de espíritu, el amor al dinero por el amor a la gloria, las buenas compañías por las buenas gentes, la intriga por el mérito, la cultura por el talento, el brillo por la verdad, los hastíos de la voluptuosidad por el atractivo de la felicidad, la pequeñez de los grandes por la grandeza del hombre...» De todo ello se derivaba que «En el sistema de la Revolución francesa, lo que es inmoral no es político, lo que es corruptor es contrarrevolucionario». Así, a pesar de que los revolucionarios creían que los intereses privados (término que para ellos indicaba los intereses de facciones o pequeños grupos) no debían estar representados en el terreno público de la política, estaban sin embargo convencidos de que el carácter privado y la virtud pública eran aspectos íntimamente unidos entre sí. En palabras de la «Comisión temporal de vigilancia republicana establecida tras la liberación de la ciudad» (Lyon), en noviembre de 1793, «Para ser un republicano de verdad es necesario que cada ciudadano experimente y opere en sí mismo una revolución igual a aquella que ha cambiado la faz de Francia. [...] toda persona que abra su alma a las frías especulaciones del interés; toda persona que calcule lo que cuesta una tierra, un lugar, un talento [...] todos los hombres que sean así y que osen llamarse republicanos mientan a la naturaleza [...] que abandonen la tierra de la libertad, pronto serán reconocidos y la enrojecerán con su sangre impura.» En resumen, la visión que los revolucionarios tenían de la política era roussoniana; en su opinión, para llevar una buena vida política había que estar en posesión de un corazón privado transparente. Entre el Estado y el individuo no debían mediar ni los partidos ni los grupos interesados, pero se esperaba de los individuos que llevaran a cabo una revolución interior y privada que reflejara la revolución en acto en el país, lo cual a su vez condujo a una intensa politización de la vida privada. «La República», según los revolucionarios lioneses, «sólo quiere hombres libres en su seno».

Cambiar las apariencias

Uno de los ejemplos más reveladores de la invasión pública del espacio privado es la omnipresente preocupación por «la vestimenta». Desde el momento de la inauguración de los Estados Generales en 1789, ésta adquirió un significado político. Así, por ejemplo, Michelet describía la diferencia entre los sobrios diputados del Tercer Estado que marchaban a la cabeza de la procesión de inauguración —«una masa de hombres vestidos de negro [...] modestos en sus ropas»— y «el brillante y reducido grupo de diputados de la nobleza [...] con sus sombreros adornados con plumas, sus encajes y sus adornos dorados». La consecuencia de esto fue, según el inglés John Moore, que «una gran sencillez, o más bien pobreza, en el vestir llegó a ser [...] considerada como una indicación de patriotismo». En 1790 las revistas de moda publicaron la descripción de un «traje estilo Constitución» para mujeres, que en 1792 se convirtió en el «traje llamado de la igualdad, con gorro muy de moda entre los republicanos». Según el *Journal de la mode et du goût*, la «gran dama» de 1790 llevaba «dos colores listados de la nación», y la



Las escenas de juegos infantiles son un pretexto de educación cívica y de presentación de las nuevas modas. (Grabados de Bonnet, según Jean-Baptiste Huet, *La Basilla destruida o la Pequeña Victoria. El Tumbor nacional*. París, Bibl. nac.)

Página de enfrente:

En la elaboración de las nuevas apariencias, hasta los más grandes se movilizan. David dibuja, en 1794, un proyecto de traje para los oficiales municipales donde confluyen toda suerte de influencias: Antigüedad, Renacimiento, civismo republicano. (Louis David, *El uniforme de los oficiales municipales con el fajín*. Versalles, museo de Historia.)





Las «Damas de Orléans» desfilan en buen orden, flor en el sombrero y fusil al hombro. Mezcla calculada de atributos y funciones en el espacio perfectamente ordenado de las fiestas de 1793. (París, Bibl. nac.)

Página de enfrente:

Joven francesa camino del Campo de Marte para hacer la instrucción. (París, Bibl. nac.)

Tocas «Constitución» para estas mujeres sensatamente «patriotas», que se mantienen en su papel de madres de familia honestas y bienhechoras. Los clubes de mujeres se cerraron por el decreto del 9 brumario del año II (noviembre de 1793) como contrarios al papel puramente privado de las mismas. (Le Sueur, *Club patriótico de mujeres*, París, musco Carnavalet.)

«mujer patriota» llevaba «el paño de color azul real con un sombrero de fieltro negro, cintillo y *cocarde* tricolor».

La moda para hombres no estaba definida con tanta precisión, por lo menos inicialmente, pero la vestimenta se convirtió rápidamente en un sistema con una gran carga semiótica. Se podía identificar a los moderados y a los aristócratas por el desprecio que sentían hacia el uso de la *cocardu*. A partir de 1792, el gorro rojo, la carmañola y los pantalones largos parecían definir al *sans-culotte* o, lo que es lo mismo, al sentimiento republicano verdadero. La vestimenta adquirió una carga política tal que la Convención tuvo que reafirmar, en octubre de 1793, la «libertad de vestimenta». El decreto en sí mismo parece inofensivo: «Ninguna persona de uno u otro sexo podrá obligar a otro ciudadano o ciudadana a vestir de un modo determinado [...] so pena de ser considerado y tratado como sospechoso.»

Pero la discusión en la Convención revela que el decreto estaba dirigido particularmente contra los clubes de mujeres, cuyos miembros llevaban gorros rojos y obligaban a otras mujeres a imitarlas. En opinión de los diputados, la politización de la vestimenta amenazaba con subvertir la definición misma del orden sexual en esta fase, la más radical de la Revolución, correspondiente al período de descristianización. El Comité de seguridad general temía que las disputas sobre la vestimenta formaran parte de un proceso de masculinización de las mujeres: «Hoy piden el bonete rojo; no se limitarán a eso: pronto exigirán el cinturón con las pistolas.» Las mujeres armadas serían entonces aún más peligrosas en las largas colas del pan, y lo que era peor, para aquel entonces ya estaban constituyendo asociaciones. Fabre d'Églantine señaló que estas sociedades

no estaban en absoluto «formadas por madres de familia, hijas de familia, hermanas que cuidan de sus hermanos o hermanas de corta edad, sino por una especie de aventureras, de caballeros errantes, de muchachas emancipadas, de granaderos femeninos». El aplauso que interrumpió a Fabre demostró que había tocado una fibra sensible entre los diputados, los cuales suprimieron todos los clubes de mujeres porque corrumpían el orden «natural», esto es, «emancipaban» a las mujeres de sus identidades exclusivamente familiares (privadas). Como dijo Chaumette: «¿Desde cuándo resulta normal ver a la mujer abandonar los cuidados píos de su hogar, la cuna de sus hijos, para subir en la plaza pública a la tribuna de las arengas?». Las mujeres eran consideradas como la representación de lo privado y todos los hombres, salvo contadas excepciones, rechazaban su participación activa, en cuanto mujeres, en la esfera pública.

A pesar de la aparente defensa por parte de la Convención del derecho de cada individuo a vestir como quisiera, el mismo Estado estaba penetrando en este terreno cada vez con más fuerza. A partir del 5 de julio de 1792, todos los hombres estaban obligados por ley a llevar la *cocarde* tricolor, a partir del 3 de abril de 1793 esta obligación incluía a todos los franceses, independientemente de su sexo. En mayo de 1794 la Convención pidió al artista-diputado David que presentara sus ideas y sugerencias para la mejora de la vestimenta nacional, y éste realizó ocho bocetos, dos de los cuales correspondían a uniformes civiles. La diferencia entre el traje civil





La Revolución se imprime también en la decoración cotidiana de una alcoba o de un salón. (Fragmento de papel pintado, decorado con una escarpela y un trofeo, modelo de 1793-1794. Vizille, museo de la Revolución francesa.)

Calendario republicano para el año III, 1794, dibujado y grabado por Ph.-L. Debucourt. Obra de los convencionales Gilbert Romme y Fabre d'Églantine, el calendario revolucionario señala una tentativa extrema para remodelar el tiempo y «decretar la eternidad» (B. Bacsko). El año comienza con el equinoccio: el mes abarca tres décadas a fin de suprimir el domingo; los días celebran una planta o un instrumento agrícola. Tocada con el gorro frigio, la Filosofía restablece el orden de la naturaleza. (París, Bibl. nac.)

Cambiar el decorado de lo cotidiano

propuesto y los de los oficiales era mínima: ambos incluían una corta túnica abierta y sujeta a la cintura por un fajín, calzas ajustadas, botas cortas o zapatos, una especie de toca y una capa tres cuartos. Era un traje en el que se combinaban influencias de la antigüedad con otras renacentistas y teatrales, y los únicos que llegaron a usarlo —si es que alguien lo hizo— fueron los jóvenes clientes del maestro artista. No obstante, la idea misma de crear un uniforme civil, nacida en el seno de la Sociedad popular y republicana de las artes, revela las esperanzas de algunos de hacer desaparecer por completo la frontera entre lo público y lo privado; todos los ciudadanos llevarían uniforme, fueran o no soldados. Los artistas de la Sociedad popular insistían en que el modo de vestir de la época era indigno de un hombre libre: si el carácter privado debía sufrir una revolución, entonces la vestimenta debía ser también renovada por completo. ¿Cómo se podía alcanzar la igualdad si las distinciones sociales seguían expresándose a través de la indumentaria? Como era de esperar, tanto a los artistas como a los legisladores les preocupaba menos el modo de vestir de las mujeres. Según Wicar, no era necesario que las mujeres cambiaran casi nada, «si se exceptúan esos pañuelos ridículamente inflados». Ya que la actividad de las mujeres debía limitarse a las funciones privadas, no era necesario que llevaran el uniforme nacional de los ciudadanos.

Incluso cuando el Estado renunció al grandioso proyecto de reforma y normalización de la indumentaria privada de los hombres, la vestimenta siguió teniendo un significado político. Los *muscadins* de la reacción de Termidor iban vestidos con lino blanco y atacaban a los presuntos jacobinos que no llevaban la cabeza empolvada. «El traje estilo víctima» de los *muscadins* incluía «el vestido cuadrado escotado, los zapatos muy abiertos, el cabello largo sobre los hombros», y ellos iban armados con bastones cortos de plomo. En términos generales, la Revolución condujo a una forma de vestir más libre y ligera que, en el caso de las mujeres, implicaba una tendencia a aumentar la superficie de piel desnuda que se exhibía, hasta tal punto que un periodista llegó a comentar: «Si muchas deidades se lucieran con unos trajes tan ligeros y transparentes, privarían al deseo del único placer que lo alimenta, el placer de adivinar.»

Con los objetos del espacio privado ocurrió lo mismo que con la indumentaria, e incluso los más íntimos recibieron las marcas públicas del ardor republicano. En las casas de los patriotas acomodados se podían encontrar «camas estilo Revolución» o «estilo Federación», y las porcelanas y lozas eran decoradas con dibujos o viñetas republicanas. Las cajas de rapé, las palanganas, los espejos, todos los cofres e incluso los orinales se adornaban con escenas de las jornadas revolucionarias o con representaciones alegóricas; la Libertad, la Igualdad, la Prosperidad y la Victoria, todas ellas simbolizadas de diversas maneras por jóvenes y adorables diosas, engalanaban los espacios privados de la burguesía republicana. Incluso en las paredes de los sastres y zapateros más modestos se podían encontrar calendarios revolucionarios con el nuevo sistema de medición del



tiempo y las inevitables viñetas republicanas. Los retratos de los héroes revolucionarios y de la antigüedad o los cuadros históricos de los acontecimientos que llevaron a la fundación de la República no consiguieron, desde luego, reemplazar por completo las tablas y grabados de la Virgen María y los santos, y no es posible asegurar que las actitudes populares experimentaran un cambio profundo durante este ensayo de educación política, pero no cabe duda de que la invasión del espacio privado por parte de los nuevos símbolos públicos constituyó un elemento esencial en la creación de una tradición revolucionaria, del mismo modo que todos los retratos de Bonaparte y las diversas representaciones de su victoria colaboraron en la instauración del mito napoleónico. El cambio en la decoración del espacio privado tuvo consecuencias públicas de largo alcance gracias a la voluntad politizadora del mando revolucionario y sus seguidores.

Cambiar las palabras

Pero el simbolismo revolucionario no permaneció ajeno a las influencias. Al igual que los símbolos públicos penetraron en las esferas generalmente privadas de la vida, también los símbolos de la vida privada invadieron los espacios públicos; así, por ejemplo, el «tú» familiar se hizo público. En octubre de 1793 un *sans-culotte* militante pidió a la Convención, «en nombre de todos mis camaradas», que promulgara un decreto por el que exigiera a los republicanos «tutear sin distinción a todos aquellos o aquellas con quienes se hablara a solas, so pena de ser declarado sospechosos». El razonamiento en el cual apoyaba su petición era que esta costumbre conduciría a que hubiera «menos orgullo, más familiaridad aparente, más inclinación hacia la fraternidad; y, como consecuencia, más igualdad». Los diputados se negaron a exigir el tuteo, pero su uso se generalizó en los círculos revolucionarios más militantes. El empleo del lenguaje «familiar» en el terreno público tuvo un efecto intencionadamente perturbador, ya que el tuteo amenazaba las normas habituales por las que se regían las alocuciones públicas.

Pero todavía más escandalosa fue la irrupción masiva de las «groserías del lenguaje populachero» en los discursos políticos públicos que se editaban. Los iniciadores de esta moda fueron determinados periódicos de derechas como las *Actes des Apôtres* y ciertos panfletos anónimos como *La Vie privée de Blondinet Lafayette, général des bluets* y *Sabats jacobites* con sus parodias del ritual católico y los «atrevimientos galantes», tan apreciados en el mundo del Antiguo Régimen; los periódicos de izquierdas, y particularmente el *Père Duchesne* de Hébert, aceptaron inmediatamente el desafío. Muy pronto los «demonios», los «joder», los «lameculos» aparecían con regularidad en letra impresa junto con una variedad interminable de «juramentos de estilo» (desde los «truenos de Dios» hasta los «veinticinco mil millones de petardos»). En el caso de Hébert, como en el de muchos otros, el uso de palabras familiares, vulgares o bajas alcanzó su culminación en las descripciones de María Antonieta: «La tigresa austriaca estaba considerada en todas las cortes como la prostituta más miserable de Francia. Se la acusaba abiertamente de revolcarse en el fango con los criados, y era difícil distinguir cuál había sido el patán que había engendrado los abortos monstruosos

La luz nimba a esta morena República de pechos nutricos y maternales, y tocada con el gorro y el gallo galo. La escuadra-nivel que pende de su cuello simboliza la igualdad. (París, Bibl. nac.)



LA FRANCE RÉPUBLICAINE.

Chérissant son sein à tous les Français.
A Paris chez la Citoyenne Lesclapart, Palais National, ci-devant des Arts, ci-devant de la Nation.

(*avortons aclopés* [sic]), jorobados, gangrenados surgidos de su vientre triplemente arrugado» (*Père Duchesne*). María Antonieta era representada como lo opuesto de todo lo que se suponía debía ser una mujer: un animal salvaje en lugar de una fuerza civilizadora, una prostituta en lugar de una esposa, un monstruo que daba a luz a criaturas deformes en lugar de una madre. Era la expresión máxima —y la más viciosa— de aquello en lo que los revolucionarios temían se convirtieran las mujeres si entraban en el terreno público: una monstruosa perversión de la sexualidad femenina. Esta terrible perversión parecía exigir un lenguaje igualmente repulsivo, que por regla general era usado únicamente en las conversaciones privadas entre hombres. En el terreno público, este lenguaje fue utilizado para destruir el halo de majestad, nobleza y deferencia.

No fueron éstas las únicas formas en las que el lenguaje reflejó las oscilaciones de la frontera entre lo público y lo privado. El estado revolucionario intentó regular el uso del lenguaje privado exigiendo el francés en lugar de los dialectos e idiomas regionales. Barère explicaba así la posición del Gobierno: «En un pueblo libre la lengua debe ser una y la misma para todos.» La batalla entre lo público y lo privado se convirtió en una guerra lingüística; las nuevas escuelas eran concebidas para propagar el francés, sobre todo en Bretaña y Alsacia, y todas las leyes del Gobierno eran publicadas en francés. Como consecuencia de todo ello, en muchas zonas de Francia el lenguaje público se afrancesó, al tiempo que el *patois* y los dialectos se privatizaban en cierta medida a través de la experiencia.

Para algunos, la creación de un lenguaje privado suplía la pérdida de la vida íntima. Los soldados, que habían perdido de hecho sus vidas privadas al ser reclutados, desarrollaron su propio «dialecto de los veteranos» para diferenciarse de los *pekings* que no pertenecían al ejército. Tenían sus propios términos para designar el equipo, las divisiones del ejército (los soldados de la guardia se convirtieron en los «inmortales»), los incidentes en el campo de batalla, su paga (el dinero era conocido como la «vajilla de bolsillo») e incluso para los números de la lotería (el 2 era la «pequeña pollita», el 3 la «oreja de judío»). El enemigo alemán era un «cabeza de choucrout», los ingleses simplemente los «goddam».

Los símbolos de lo íntimo y lo familiar lograron desarrollar un notable poder político (y por lo tanto público) en este período de confusión entre lo público y lo privado. El emblema de la República, la diosa romana de la Libertad, solía tener en los sellos, estatuas y retratos oficiales una expresión abstraída y lejana, pero en muchas otras representaciones adquiría la familiaridad de una joven muchacha o madre, y pronto fue conocida, primero en broma y posteriormente con cariño, como Marianne, el nombre femenino más común. La mujer y la madre, tan desprovistas de cualquier derecho político, podían, sin embargo (¿o quizá por esta razón?), convertirse en los emblemas de la nueva República. Incluso Napoleón llegó a representarse a sí mismo, en 1799, salvándola del abismo de discordia y división. El poder, para ser efectivo, debía inspirar afecto, y por ello en ocasiones debía descender al nivel de lo familiar.



Perfil romano, velo virginal, senos juveniles para esta institutriz de la República, cuyo abecedario es la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. (París, Bibl. nac.)

Marianne, mi madre

En 1791, la Revolución en provincias presenta un rostro amable para los hombres de ley. Este compatriota de Robespierre, juez en el tribunal del distrito de Arras, sabe conciliar la dulzura de una vida familiar elegante y confortable con el prestigio de sus nuevas funciones. Una representación exenta de miedo social. (Dominique Doncre, *Retrato de Pierre-Louis-Joseph Lecoq y su familia*, 1791, Vizille, museo de la Revolución francesa.)

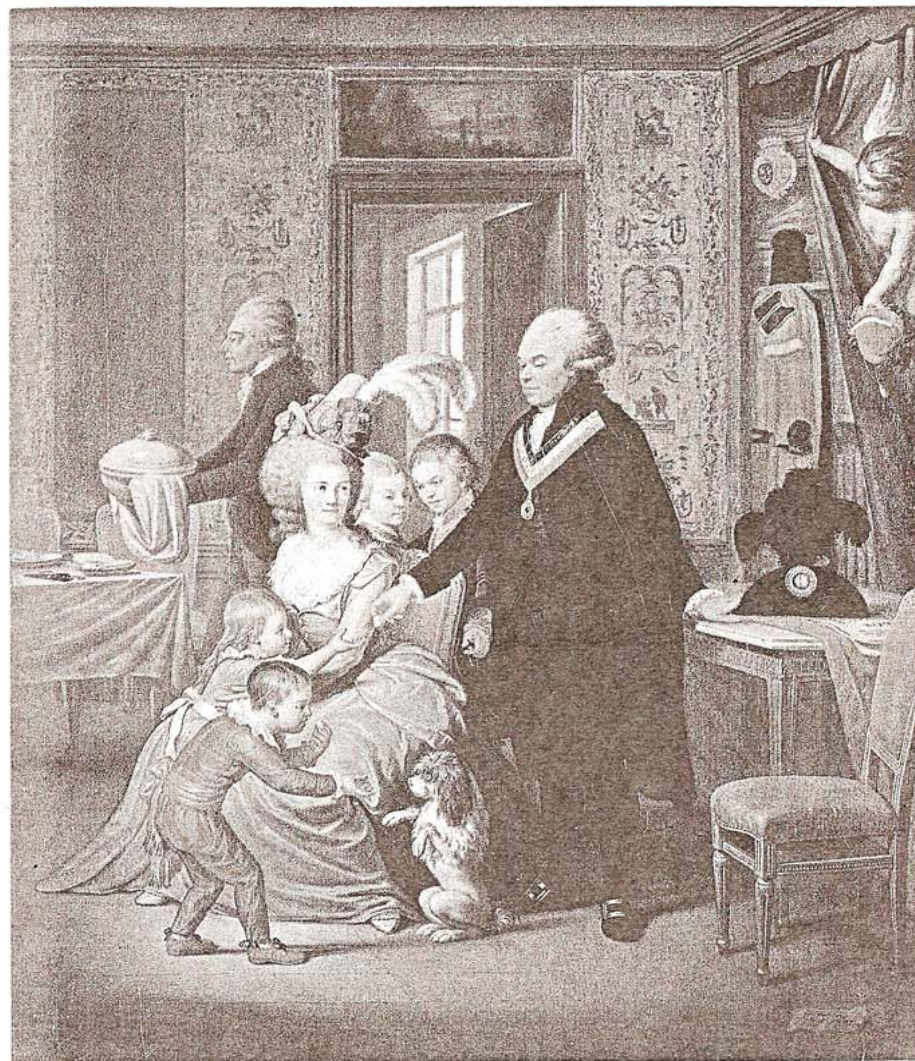
Fuera de texto, reverso:

¿Amor conyugal? A solas en su casa, esta joven comienza una carta vacilante a su marido, cuyo busto subraya la diferencia de edad... Poder y fragilidad del esposo ausente, reforzado por el deber público que requiere fidelidad, pero debilitado por las exigencias del corazón que se nutre de presencia y de comunicación. (Anónimo, *Mujer sentada ante el busto de su marido*, año IV. Vizille, museo de la Revolución francesa.)

La religión privada contra el Estado

La iconografía y los discursos políticos de la década revolucionaria narraban una historia familiar. Al comienzo, el rey era el padre benévolo que iba a reconocer los problemas del reino y a solucionarlos con la ayuda de sus hijos, que acababan de alcanzar la edad adulta (los diputados del Tercer Estado, sobre todo). Cuando intentó huir del país, en junio de 1791, resultó imposible mantener esta línea argumental: los hijos, ahora más radicales, exigían cambios básicos y finalmente llegaron a reclamar la sustitución del padre. La necesidad de eliminar al padre tiránico se complementó entonces con un ataque violento dirigido contra la mujer que nunca había conseguido representar con éxito el papel de madre: la tan explotada condición adúltera de María Antonieta era un insulto a la nación que, en cierto sentido, fue utilizado para justificar su terrible fin. El puesto de la pareja real en la nueva matriz familiar de poder fue ocupado por la fraternidad de los revolucionarios que protegían a sus débiles hermanas, la Libertad y la Igualdad. En las nuevas representaciones de la República no aparece nunca un padre y las madres, si se exceptúan las más jóvenes, tampoco suelen estar presentes: era ésta una familia cuyos padres habían desaparecido. Sólo quedaban los hermanos, responsables de la creación de un mundo nuevo y de la protección de sus hermanas, que se habían quedado huérfanas. En ciertas ocasiones, sobre todo entre 1792 y 1793, a las hermanas se les adjudicó el papel de defensoras activas de la República, pero en general eran representadas como seres necesitados de protección. La República era *chérie*, pero dependía del apoyo del pueblo, una formidable fuerza masculina.

Los efectos de la Revolución sobre la vida privada no fueron meramente «simbólicos», es decir, relacionados con manifestaciones de la cultura política tales como la indumentaria, el lenguaje o el ritual político. En muchos otros terrenos el estado revolucionario se enfrentó directamente al poder de las comunidades del Antiguo Régimen —la Iglesia, las corporaciones, la nobleza, las comunidades campesinas y la familia en su concepción más amplia—, consiguiendo así definir nuevos espacios para el individuo y sus derechos privados. Pero este proceso encontró muchas resistencias y ambigüedades, algunas de las cuales son patentes en la lucha del Estado con su principal competidor por el control de la vida privada, la Iglesia católica. El catolicismo, a la vez un conjunto de creencias experimentadas en privado y de rituales practicados en público, colección de individuos y poderosa institución, fue el terreno en el que se produjeron las luchas públicas (y quizá privadas) más intensas de toda la Revolución. De acuerdo con la mejor tradición liberal, los revolucionarios intentaron en un principio basar su régimen en la tolerancia religiosa general: las cuestiones religiosas debían seguir siendo asuntos privados. Pero los viejos hábitos y la necesidad siempre mayor de fondos hicieron que se llegara a una solución más ambigua, consistente en la confiscación pública de las tierras de la Iglesia y la creación de una Constitución civil para el clero. A partir de ese momento, los obispos eran elegidos prácticamente como los demás funcionarios, y las asambleas revolucionarias posteriores exigieron juramentos de lealtad por parte del clero, limitando al mismo





tiempo el uso de las vestiduras eclesiásticas. El apoyo a los curas «refractarios» llegó a ser identificado con la contrarrevolución, por lo que aumentó el control por parte del Estado de los lugares, momentos y formas de culto. Con el Concordato de 1801 Napoleón renunció a las manifestaciones más extremas del control estatal, pero sólo a cambio del reconocimiento del derecho permanente del Estado a interferir en las cuestiones religiosas.

Aunque muchos de ellos deseaban una reforma, los feligreses católicos no aceptaron pasivamente el control del Estado. Muchos individuos, sobre todo mujeres y niños, previamente limitados a su esfera privada, asumieron por primera vez papeles públicos en defensa de su Iglesia y de sus prácticas. En opinión del abate Grégoire, «las mujeres crapulosas y sediciosas» estaban asfixiando a la Iglesia constitucional. Ellas ocultaban a los refractarios, ayudaban a organizar misas clandestinas e incluso misas blancas, empujaban a sus maridos para que presentaran solicitudes al Gobierno reclamando la reapertura de las iglesias después de Termidor, se negaban a que sus hijos fueran bautizados o casados por curas que hubieran prestado el juramento y, cuando todo lo demás fallaba, se reunían para manifestarse en nombre de la libertad religiosa. En respuesta a la intromisión del Estado, se resucitaron viejos santos y se crearon nuevos mártires, sobre todo en las zonas más contrarrevolucionarias; la recitación del rosario en las vigilia se convirtió en un acto de resistencia política. Una «Susana sin miedo» se atrevió incluso a hacer pública su rebeldía en un libelo hallado en el año VII en un pueblo del departamento de Yonne, Villettierry: «No existe ningún gobierno cuyo despotismo iguale al del nuestro. Se nos dice sois libres y soberanos, mientras se nos cohibe hasta el punto de que no se nos permite cantar, jugar, cuando celebramos el domingo, ni siquiera arrodillarnos para rendir homenaje al Ser Supremo.»

Como consecuencia del ataque al que fue sometida por parte del

Página 33:

El patriota («sans-culotte») se convierte aquí en «vicario saboyano» del ciudadano Emilio. «Yo creo que el mundo se halla gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo así, o más bien es así como lo siento.» (J. J. Rousseau, *Émile*, libro IV.) (*El Patriota rindiendo homenaje al Ser supremo*. París, Bibl. nac.)

Niños, jóvenes, adultos y autoridades celebran la vejez en el marco de una fiesta aldeana de traza circular y aspecto jubiloso. A partir del año IV, el ceremonial de las edades de la vida tiende a imponerse sobre todos los demás. Semejante retorno a la naturaleza y a la sociedad civil es, dice Mona Ozouf, «una manera de acabar la fiesta y, con ella, la revolución» (*La Fête révolutionnaire*, 1976). (Grabado de Duplessis-Bertaux según Pierre Alexandre Wille, *Fiesta dedicada a la vejez*, París, Bibl. nac.)



Una libertad sin gorro, pero con espada y coronando a la Igualdad, simbolizada por la escuadra-nivel. La miniatura señala una forma de difusión privada de las imágenes revolucionarias. (Anónimo, miniatura sobre marfil, 1793-1795, Vizille, museo de la Revolución francesa.)

Estado y de los revolucionarios de las ciudades, más enérgicos, la religión se privatizó. En 1794, después de las emigraciones, deportaciones, ejecuciones, encarcelamientos, abdicaciones y bodas, quedaban muy pocos curas que practicaran una religión pública: la devoción debía tener lugar en casa, dentro del círculo de la familia, o en pequeños grupos de confianza. Pero tan pronto como se levantaron las restricciones, incluso parcialmente, los individuos privados salieron a la luz para reivindicar públicamente su fe. Las iglesias parroquiales que habían sido usadas como almacenes de trigo, establos, fábricas de salitre, mercados de pescado o lugares de reunión de los clubes fueron restauradas y reconsagradas, se sacaron los vasos y las vestiduras de sus recónditos escondites y se encontró a alguien —un maestro de escuela o un antiguo oficial, si no se podía conseguir un cura— para que dirigiera el servicio. En muchos lugares, sobre todo fuera de las ciudades, se ignoró el *décadi**, y los domingos los habitantes del pueblo se reunían para alardear de su poca disposición para el trabajo. Como consecuencia de este dramático entremezclarse de los asuntos públicos y privados, la práctica religiosa adquirió una estructura nueva y duradera: las mujeres siguieron siendo el sostén de la Iglesia que con tanta tenacidad habían defendido, y los hombres se convirtieron, en el mejor de los casos, en practicantes «de temporada». Nuevas formas de la vida pública, como el *cabaret* y el *café*, reclamaban ahora a la población masculina.

* Décimo día de la década republicana.



La familia, frontera entre lo público y lo privado

Los nuevos rituales del matrimonio laicizado subrayan el papel del consentimiento mutuo y de la autoridad pública. Pero lo religioso sobrevive en los símbolos: el altar, la diosa (¿la Razón?), el ojo del Ser supremo. (Encima: *El juramento conyugal*; enfrente: *Guardia nacional casándose ante el Ser supremo*. París, Bibl. nac.)

En ningún terreno fue tan evidente la invasión de la autoridad pública como en la misma vida familiar. El matrimonio se secularizó, debiendo celebrarse la ceremonia delante de un oficial municipal para que se considerara vinculante. Bajo el Antiguo Régimen, el matrimonio se formalizaba por medio del intercambio de consentimiento entre las dos partes: el cura era únicamente testigo de este intercambio. De acuerdo con el trascendental decreto del 20 de septiembre de 1792, a partir de ese momento el oficial no sólo era responsable del estado civil, sino que también declaraba a la pareja unida a los ojos de la ley. La autoridad pública adoptaba ahora un papel activo en la constitución de la familia. El Estado determinó los obstáculos que podían impedir el matrimonio, restableció y reguló el proceso de adopción, otorgó ciertos derechos (severamente restringidos de nuevo con la aplicación del Código Civil) a los hijos naturales, instituyó el divorcio y limitó los poderes paternos, en parte a través de la creación de tribunales de familias; estos últimos fueron suprimidos en 1796, aunque el Estado siguió acotando los poderes de los padres, en particular el de desheredamiento. Al intentar establecer un nuevo sistema de educación nacional, la Convención actuó siguiendo el principio de que los niños, como decía Danton, «pertenecen a la República antes que a sus padres». El mismo Bonaparte insistió en que «la ley toma al niño cuando nace, provee a su educación, lo prepara para una profesión, regula cómo y bajo qué condiciones podrá casarse, viajar, elegir un estado».

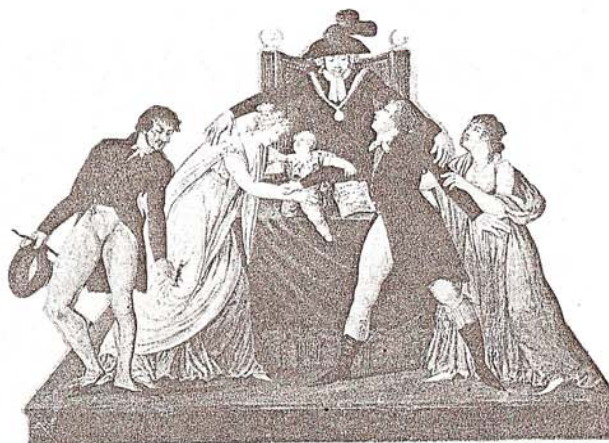
La legislación relativa a la vida familiar demuestra cuáles eran los intereses en conflicto que los gobiernos revolucionarios debían hacer converger: la protección de la libertad individual, el mantenimiento de la solidaridad familiar y la consolidación del control estatal. El Estado revolucionario, principalmente durante el período de la Convención, pero también con anterioridad, dio prioridad a la protección de los individuos frente a la posible tiranía de la familia y la Iglesia. Las *lettres de cachet* despertaban una animadversión particular, ya que algunas familias las habían usado para internar a niños cuya única falta era su rebeldía o prodigalidad. No obstante, con la creación de los tribunales de familia (agosto de 1790) los legisladores estimularon a las familias a que resolvieran sus conflictos internos, incluyendo en última instancia el divorcio (que otra ley promulgada el 20 de septiembre de 1792 había hecho posible). El Código Civil se preocupó mucho menos por la felicidad y autonomía del individuo (sobre todo de las mujeres), y dio más importancia a los poderes del padre. Los poderes anteriormente atribuidos a los tribunales de familia fueron o bien devueltos al padre en cuanto cabeza de familia o bien asumidos por los tribunales estatales. Por regla general, resulta evidente que, con frecuencia, el único objetivo perseguido por el Estado al limitar el control familiar o eclesiástico era sustituirlo por el suyo propio. El Estado era un agente activo: garantizaba los derechos individuales, fomentaba la solidaridad familiar y limitaba los poderes de los padres.

Un ejemplo en el que se puede apreciar con claridad la tensión entre los derechos individuales, la salvaguardia de la familia y el control estatal es el del divorcio, instituido por primera vez en la historia de Francia durante la Revolución. El divorcio era la consecuencia lógica de las ideas liberales expresadas en la Constitución de 1791. El artículo 7 había secularizado el matrimonio: «De acuerdo con la ley, el matrimonio no es más que un contrato civil»; si el matrimonio era un contrato civil basado en el consentimiento de ambas partes, podía ser roto. Las circunstancias dieron a este razonamiento un impulso ulterior. La Constitución civil del clero había dividido a la Iglesia católica, y en muchas comunas las parejas se negaban a contraer matrimonio frente a un cura que hubiera prestado juramento. Al secularizar el matrimonio, el Estado consiguió controlar el estado civil y así sustituir a la Iglesia como autoridad final en todas las cuestiones relacionadas con la vida familiar. En los debates sobre el divorcio, de corta duración a pesar de la novedad de la ley propuesta, se citaron también otras razones en apoyo de su instauración: la liberación que supondría para las parejas desgraciadas, el que las mujeres se verían libres del despotismo marital, y la libertad de conciencia que proporcionaría a los protestantes y judíos, cuyas religiones no prohibían el divorcio.

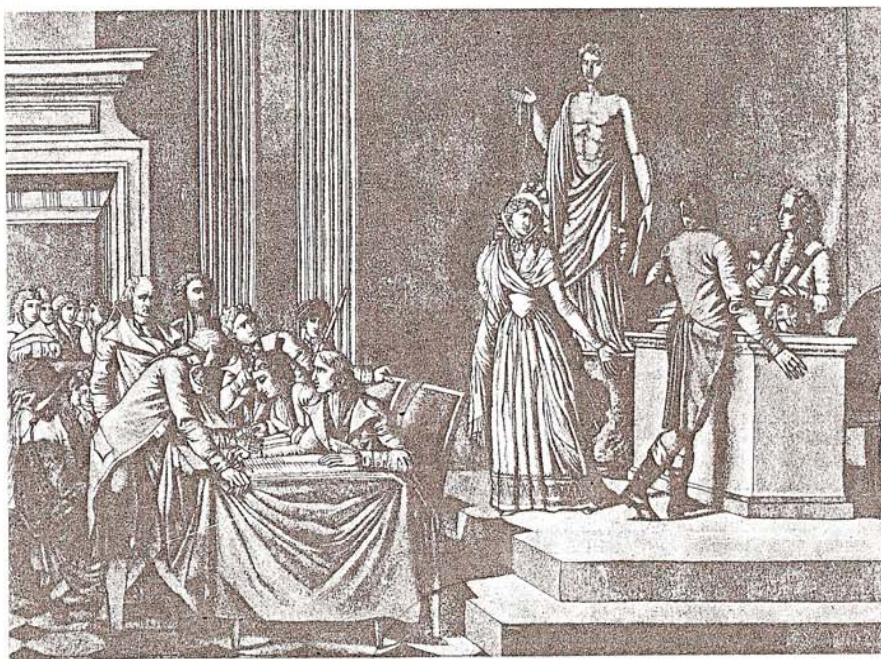
La ley de divorcio de 1792 se distingue por su liberalidad. En ella se admitían como causa de divorcio siete motivos determinantes: «la demencia; la condenación de uno de los cónyuges a penas aflictivas e infamantes; los crímenes, sevicias o lesiones graves de uno de ellos hacia el otro; la conducta pública desordenada; el abandono al menos durante dos años; la ausencia sin noticias por lo menos du-

Derecho al divorcio





Con la ley de 1792 se facilita el divorcio, pero no se recomienda. En contra de las pasiones destructoras, la moral revolucionaria, muy familiar, invoca la razón en interés del hijo; noción nueva que, de hecho, no era tan central como lo quería la imagen. (A la derecha: Le Scur, *El Divorcio*, París, museo Carnavalet. Debajo: *El Divorcio*, 1793, París, Bibl. nac.)



rante cinco años; la emigración». En estos casos, el divorcio se concedía inmediatamente. Además, una pareja podía divorciarse de mutuo acuerdo después de un plazo máximo de cuatro meses, concediéndose asimismo el divorcio «por incompatibilidad de talante o de carácter» después de un período de seis meses en el que se intentaría la reconciliación. Antes de contraer un nuevo matrimonio, se exigía un tiempo de espera de un año. Las costas de este proceso eran tan bajas que prácticamente toda la población tenía acceso al divorcio y, lo que es aún más sorprendente, las condiciones eran las mismas tanto para los hombres como para las mujeres. Se puede afirmar que no existía, en el momento de su promulgación, una ley más liberal en ningún otro país del mundo.

En el capítulo IV del Código Civil los motivos se redujeron a tres: la condenación, las sevicias y el adulterio. Siguiendo la línea de reafirmación general de los poderes paternos impulsada por Napoleón, los derechos de las mujeres sufrieron importantes recortes. El marido podía pedir el divorcio basándose en el adulterio de su mujer, pero la mujer sólo podía solicitarlo en caso de que su marido «hubiera tenido a su concubina en el hogar común» (art. 230). Además, si ella era declarada culpable de adulterio, podía ser condenada a dos años de prisión, mientras que él se libraba de cualquier tipo de castigo. Se mantenía el divorcio de mutuo acuerdo, pero con un gran número de restricciones: el marido debía tener por lo menos veinticinco años; la mujer debía estar entre los veintiuno y los cuarenta y cinco; el matrimonio tenía que haber durado entre dos y veinte años; y era necesario obtener el permiso de los padres. Entre 1792 y 1803 se tramitaron en Francia 30.000 divorcios, pero a partir de ese año el número descendió drásticamente (el divorcio fue abolido en 1816). Tomando un ejemplo que ha sido estudiado en profundidad, en Lyon la tasa anual de divorcio entre 1792 y 1804 fue de 87, descendiendo a 7 por año entre 1805 y 1816. En Ruán, un 43 % de los divorcios otorgados entre 1792 y 1816 corresponde al período comprendido entre 1792 y 1795; a partir de 1803 se concedieron únicamente 6 divorcios anuales.

¿Tuvo la posibilidad de divorciarse un impacto real en las vidas privadas de los nuevos ciudadanos de la República? En las ciudades, desde luego, pero en el campo éste fue mucho menor. En Toulouse, por ejemplo, hubo 347 divorcios entre 1792 y 1803, pero durante el mismo período en los distritos rurales de Revel y Muret se tramitaron únicamente 4 casos. En las ciudades grandes tales como Lyon y Ruán, de un 3 a un 4 % de las parejas que habían contraído matrimonio durante la Revolución se habían divorciado antes de 1802, es decir, cuando no habían transcurrido desde el matrimonio más de diez años. Alrededor de 1900, tras la reinstauración del divorcio en 1884, la tasa de éste era del 6,5 %, no muy superior probablemente a la tasa de la última década del siglo XVIII, dado que únicamente en los diez años siguientes a 1892 el divorcio era fácilmente asequible. Las parejas divorciadas procedían de todos los niveles de la sociedad urbana, aunque es posible que la frecuencia de divorcios entre los comerciantes y artesanos fuera ligeramente superior. Al parecer, las mujeres se beneficiaron de las nuevas leyes:

El divorcio vivido

en dos tercios de los casos de Lyon y Ruán iniciados por uno de los cónyuges (no de mutuo acuerdo), las solicitudes fueron presentadas por mujeres. No era frecuente que el divorcio se basara en el mutuo acuerdo: únicamente en uno de cada cuatro o cinco casos la pareja consiguió ponerse de acuerdo para pedir el divorcio juntos.

La causa principal de divorcio bajo la ley de 1792 era el abandono o la ausencia, siendo la incompatibilidad el motivo citado con mayor frecuencia después de éste. Incluso las estadísticas más frías revelan a veces historias trágicas: en Lyon, una cuarta parte de aquellos que citaban el abandono como motivo de divorcio se quejaban de que el cónyuge se había ausentado ¡diez o más años! Por lo menos la mitad de los cónyuges hacía cinco años que se habían marchado. La Revolución les ofreció la posibilidad de hacer coincidir su situación legal con la real, y esta realidad llevaba consigo algunos problemas eternos. El número de hombres y mujeres que citaban el abandono y la incompatibilidad como causa de divorcio es prácticamente igual, pero sorprende observar que entre las mujeres eran mucho más frecuentes las quejas sobre malos tratos. Las actas de los tribunales civiles están repletas de historias de maridos que atacaban a sus mujeres, generalmente al regresar de la taberna (*cabaret*), con los puños, con escobas, con la loza, con los atizadores del fuego y a veces incluso con cuchillos.

Con la legislación sobre el divorcio no se pretendía simplemente liberar al individuo de las restricciones de una situación doméstica desgraciada. La pareja infeliz tenía que discutir las disposiciones del divorcio a través de un tribunal de familia o de una asamblea de familia, dependiendo del tipo de divorcio que se pidiera. Estos estaban constituidos por parientes (o amigos, en caso de que no hubiera parientes), elegidos por el marido y la mujer para que juzgaran los méritos del caso así como la distribución de propiedades y la custodia de los niños. Parece ser que el divorcio era aceptado con facilidad, ya que la proporción de peticiones de divorcio abandonadas (presumiblemente en parte debido a la presión familiar) es muy baja, de un tercio a la mitad. Resulta sorprendente la cantidad de casos en los que se concedió el divorcio, dada la novedad de éste y la resistencia ofrecida por la Iglesia: hasta los obispos más constitucionales aceptaban el divorcio únicamente bajo la condición de que no llevara a unas segundas nupcias en vida del otro cónyuge. Sin embargo, alrededor de una cuarta parte de los hombres y mujeres que obtuvieron el divorcio contrajeron de nuevo matrimonio (a partir de 1816 la Iglesia aceptó estas segundas nupcias si los matrimonios originales habían sido laicos, basándose en que dichos matrimonios no eran válidos bajo ningún concepto). Las peticiones de divorcio no solían conducir a una batalla por la custodia de los hijos, debido en parte a que muchos de los que lo pedían no tenían hijos menores de edad (tres quintos de las parejas que se divorciaron en Lyon y Ruán no tenían hijos pequeños), y en parte al hecho de que ni los tribunales ni los padres parecían considerar a los hijos como parte integrante de la unidad familiar. Las pruebas que demuestran esto último, aunque en su mayor parte negativas, son muy convincentes: los hijos no suelen aparecer citados en las deposiciones de la pareja o en las discusiones de los tribunales, era excepcional que se discu-

La mujer juega aquí su papel de mensajera y de lazo entre el interior y el exterior de la prisión. La cesta del ama de casa es también un arma. (Anónimo, miniatura sobre marfil, 1796, museo de la Revolución francesa.)



tieran las decisiones relativas a su custodia y, con frecuencia, las parejas mencionaban a su descendencia sin dar sus nombres, omitiendo en ocasiones incluso su número.

Los procesos de divorcio nos proporcionan una de las escasas posibilidades de acceso a la sensibilidad privada durante la Revolución. No resulta fácil determinar en qué medida cambió la vida afectiva del individuo durante este período tan agitado. Nougaret narra la historia de una hija a la que su amante, casado, deja en estado; para proteger su honor, la madre finge estar embarazada, marchándose las dos al campo hasta que la hija da a luz. Esta madre ejemplar que aparece en *Paris ou le Rideau levé* (año VIII) no parece muy afectada por la experiencia revolucionaria. Los problemas que se presentaban en las relaciones matrimoniales eran, con toda probabilidad, muy parecidos a la existencia con anterioridad a 1789 —la Revolución desde luego no inventó los malos tratos a las mujeres—, pero la posibilidad de divorciarse debe haber influido de alguna manera en el matrimonio. Ahora había mujeres, como por ejemplo la lionesa Claudine Ramey, que querían abandonar a su marido porque «ella no podía ser feliz con él»; para muchos el amor debía ser la base del matrimonio. Y éste mismo pareció experimentar un auge inusual durante la Revolución, ya que el número medio anual de matrimonios pasó bruscamente de los 238.280 bajo Luis XVI a los 327.000 de 1793. Pero no todos ellos se debían únicamente al amor: la proporción de matrimonios en los que el marido tenía menos de veinticinco años y era diez años más joven que su mujer pasó en 1796 desde un 9-10 % hasta un 19 %, sin duda debido a que el matrimonio era el mejor sistema para evitar el reclutamiento.

Vida privada
= vida secreta

Es muy difícil llegar a conocer el significado de la vida privada para los propios revolucionarios. Resulta sorprendente la impersonalidad de las memorias de las principales figuras políticas; al igual que en las memorias de sus predecesores del Antiguo Régimen, el panorama de la vida pública centra toda su atención, quedando en la sombra la mayor parte de los aspectos de la vida privada tales como el amor, las relaciones matrimoniales o la salud personal, como si no tuvieran nada que ver con el gran experimento que suponía la creación de una nueva nación. Incluso aquellas memorias escritas mucho más tarde comparten estas características. La Révellière-Lépeaux, que redactó las suyas en los primeros años de la segunda década del siglo XIX e incluyó en ellas abundantes pasajes típicamente románticos sobre sus primeros amores, dedicó únicamente un capítulo de los tres volúmenes que constituyen su autobiografía a su «vida privada antes de la Revolución». La vida privada parecía finalizar con la Revolución, y sólo comenzaba de nuevo al abandonarse la vida pública. «Una de las circunstancias notables de [su] vida privada» había sido el encuentro, en su juventud, con el futuro diputado Leclerc (de Maine-et-Loire) en el colegio de Angers: la experiencia de la vida pública durante la Revolución había teñido todas sus reminiscencias del pasado. Los únicos fragmentos de vida privada citados por La Révellière-Lépeaux en sus memorias son los principales acontecimientos de su vida familiar: su búsqueda

de una esposa y sus sentimientos hacia ella y hacia sus hijos. Al describir detalladamente su propia experiencia revolucionaria, lo elimina todo excepto sus juicios políticos: lo privado y lo público no se mezclaban.

Incluso madame Roland escribía de acuerdo con este estilo convencional. Al saber que iba a ser guillotizada, redactó sus *Notices historiques sur la Révolution*, muy similares a las memorias de los políticos dedicados a los asuntos de la política cotidiana, pero, al mismo tiempo, regresó también a sus años de juventud para escribir sus *Mémoires*, concebidas como un ejercicio de historia privada: «Me propongo emplear el tiempo libre que me proporciona mi cautividad para recordar vivencias personales.» En estas páginas ella describe exhaustivamente su vida con sus padres, y deja que se expresen sus sentimientos privados con más libertad que La Révellière-Lépeaux. La muerte de su madre le causa un gran dolor, pero demuestra mucha más indiferencia al describir sus primeras impresiones de M. Roland: «su gravedad, sus costumbres, sus hábitos, todos consagrados al trabajo, hacían que le considerara asexual, por decirlo de alguna manera, o como un filósofo que sólo existía para la razón».

En sus cartas de los años ochenta madame Roland había conseguido combinar un interés absorbente por los desarrollos políticos con una progresiva fascinación por los detalles de la vida cotidiana. Pero, a partir de 1785, el ritmo trepidante de la vida pública acaparó de tal modo su atención que le impidió convertirse en la madame de Sévigné de la Revolución: su compromiso con las cuestiones del momento no le permitían escribir cartas con tranquilidad. Ella reconoció inmediatamente el impacto que la Revolución iba a tener en la vida privada, y el 4 de septiembre de 1789 escribió: «Un hombre honesto sólo puede seguir la antorcha del amor después de haberla encendido en el fuego sagrado del amor por la patria.» Mil setecientos ochenta y nueve fue el año decisivo en su vida privada, al igual que lo fue en la política nacional. Como consecuencia, sus *Mémoires particuliers*, más personales, sólo cubrieron el período que iba hasta el comienzo de la Revolución. Pero incluso estando cerca de la muerte, madame Roland fue capaz de expresar lo que sentía por su hija: «que ella llegue a cumplir algún día, en la paz y la oscuridad, con el conmovedor deber de ser esposa y madre». La participación en la vida pública había destruido la vida privada de esta mujer, por lo que ella esperaba que el destino de su hija fuera diferente: una vida privada feliz lejos del escrutinio público.

Lo poco que se puede llegar a descubrir sobre los sentimientos privados de las personas en la última década del siglo XVIII y principios del XIX revela la existencia de un considerable interés, en primer lugar, por el proceso revolucionario, y a continuación, por la construcción del imperio. Todo el mundo se vio afectado de alguna manera: los hijos eran enviados a la guerra, los curas eran deportados, las iglesias transformadas para usos laicos y posteriormente reconsagradas, las tierras eran vendidas en subasta y a continuación readquiridas cuando una familia de emigrantes regresaba, los matrimonios no se celebraban de la misma manera y era posible

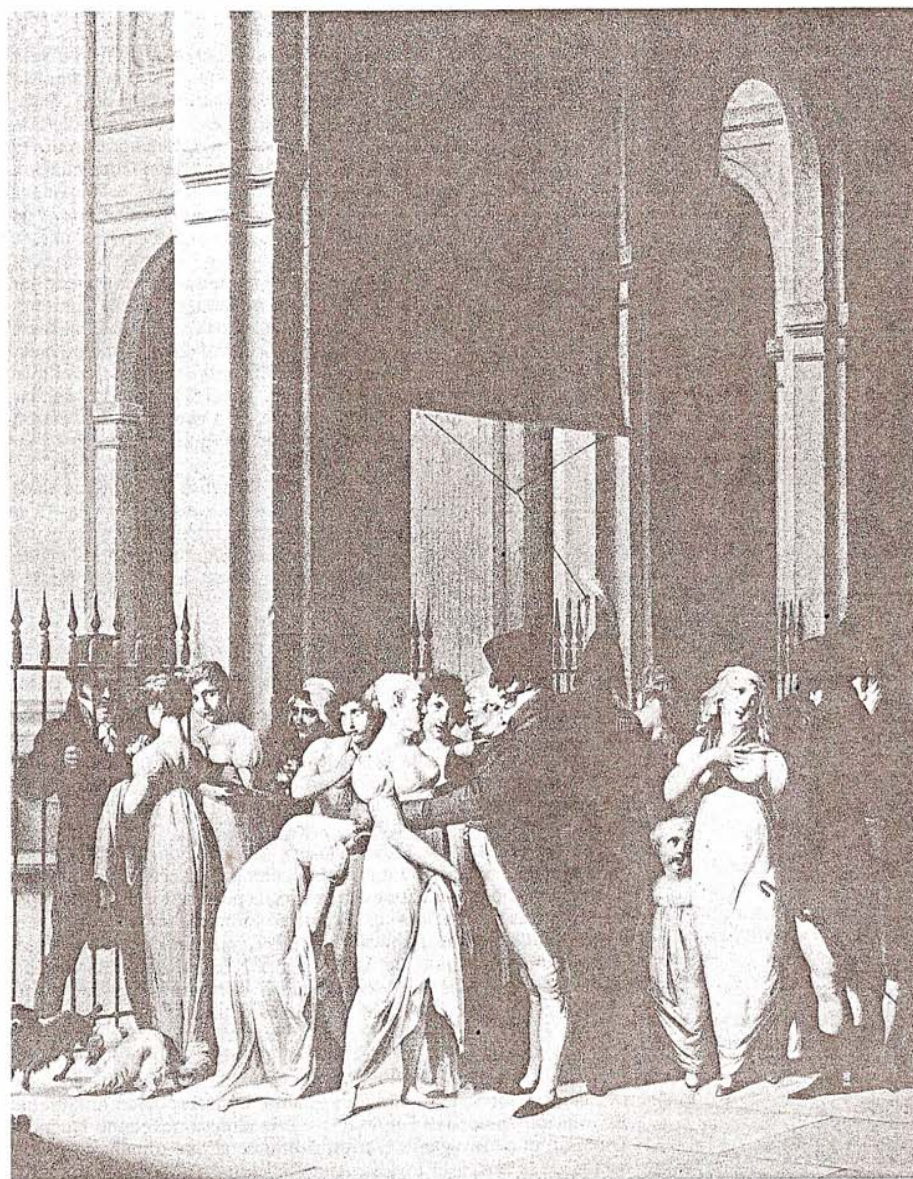
Vivir y morir
bajo la Revolución

Lugar privilegiado de la libertad de expresión y del libertinaje a finales del Antiguo Régimen, el Palais-Royal conserva este papel bajo la Revolución y lo desvía después hacia el comercio privado. En él se llevan a cabo toda suerte de tráficos: aquí se trata de animales, pero también de encantos. (Louis Léopold Boilly, *Galería del Palais-Royal*, París, museo Carnavalet.)

divorciarse; incluso los nombres propios se vieron afectados. Así, durante los años 1793 y 1794 los niños recibían nombres tales como Bruto, Mucio Scaevola, Pericles, Marat, Jemmapes o bien Navette, Betterave y Messidrice. La frecuencia de estos nombres era mayor entre los chicos que entre las chicas, siendo también más comunes entre los niños ilegítimos y abandonados que entre los legítimos. El auge de los nombres revolucionarios disminuyó rápidamente después del año II, pero siguieron oyéndose ecos ocasionales, un Prairial, un Epicuro-Demócrito o una María Libertad hasta bien entrado el siglo XIX. De esta manera los nombres privados se convirtieron en los portadores de las tradiciones públicas.

La preocupación que despertaban los acontecimientos políticos se puede apreciar en las escasas cartas y fragmentos autobiográficos escritos por gente de la calle que nos han llegado. Menetra, el compañero vidriero parisino, describe en su diario cuál fue su experiencia de la política revolucionaria. Aunque su versión era personal, con frecuencia hace uso del lenguaje de los gobernantes de Termidor: «El Francés sólo respiraba sangre [...] [La Convención bajo Robespierre no era] más que una guarida de denunciantes, de hombres vengativos que pretendían hacer desaparecer un partido para sustituirlo por otro.» En las cartas a su hermano, el librero parisino Ruault describe el ajetreo de la política parisina y nacional, excluyendo prácticamente todo lo demás; pero, en ocasiones, ambos hombres hablaban de sus vidas familiares (aunque nunca tan detalladamente como en las *Mémoires* de madame Roland). Ruault interrumpió su correspondencia al fallecer su único hijo, y al reanudarla explicaba abatido: «La fiebre o el médico nos han robado lo que más queríamos en el mundo. ¿De qué nos sirve ahora vivir?» Menetra hablaba del divorcio y segundas nupcias de su hija, y esperaba que ella olvidara «las penas y tristezas que había experimentado con el monstruo de su primer marido». Durante 1795, el período general de escasez, Menetra escribía con orgullo: «Yo vivo muy bien. [...] La carestía no nos afecta en absoluto, [...] nuestra mesa está bien surtida.»

Aquellos cuya existencia fue más desgraciada no dejaron muchos testimonios de su vida privada. La tasa de mortalidad alcanzó sus valores más altos en 1794, 1804 y 1814, aunque estos valores no fueron superiores a los de 1747, por ejemplo. El mayor número de suicidios se produjo en los años de crisis; se aprecia un aumento entre el año VI y el IX, alcanzando su apogeo durante el imperio en 1812. Bajo Napoleón, la tasa anual de suicidas en París era de 150, la mayoría de los cuales elegían tirarse al Sena como método de autodestrucción. El número de hombres que acababan con sus vidas era tres veces superior al de mujeres, sin duda debido a que las prohibiciones de la doctrina católica vinculaban a éstas con más fuerza. Los suicidas parisinos no eran vagabundos sin hogar que terminaban con sus infelices días por casualidad en París: eran hombres y mujeres en decadencia, cuya vida, en vez de mejorar, parecía empeorar. No solían dejar casi nada aparte de las ropas que llevaban puestas y el testimonio de los parientes, amigos y vecinos que acudían a identificar sus cuerpos; lo único que sabemos acerca de sus sentimientos es que la desesperación no les había permitido seguir viviendo.



Sade
o la revolución
del sexo

Al hablar de la vida privada durante la Revolución, nos vemos casi siempre forzados a depender de las medidas cuantitativas de la historia social (las tasas de divorcio y de suicidio) y de los testimonios directos de los escasos miembros de la elite que tuvieron la oportunidad de reflejar sobre el papel sus pensamientos «privados». Sabemos muy poco acerca de lo que la gente experimentaba «en lo más íntimo». ¿En qué pensaba el soldado en su tienda, el prisionero en su cárcel, la mujer de un revolucionario mientras cocinaba, un aguador mientras recorría las calles o yacía en su lecho por las noches, incapaz de dormir? No tenemos ni siquiera la certeza de que estos fugaces momentos de conciencia privada significaran algo para la gente que vivió durante la época de la Revolución. Pero existe un ejemplo extremo de conciencia íntima que no puede ser ignorado por ninguna historia de la vida privada, y éste es el marqués de Sade. Sade exploró los límites extremos de la sexualidad, sin duda una de las dimensiones más importantes de la personalidad privada, y sus exploraciones siguen, aún hoy, definiendo en muchos sentidos las fronteras de la conciencia moderna. ¿Es una casualidad que las obras más importantes de Sade fueran escritas entre 1785 y 1800 (junto con unas pocas escritas en los años que precedieron a su muerte en 1814)?

Nada en la juventud de Donatien Alphonse François de Sade hacía adivinar al autor de la *Philosophie dans le Boudoir* y las *Cent Vingt Journées de Sodome*. El joven Sade realizó sus estudios en Louis-le-Grand antes de entrar en el ejército real, al igual que muchos otros jóvenes de la nobleza y futuros cabezas de familia aristocráticos; a los 23 años contrajo matrimonio, y pocos meses después era confinado en Vincennes, por medio de una *lettre de cachet*, acusado de «desenfreno exagerado», lo cual supuso el inicio de una larga carrera de libertinaje, interrumpida por prolongados períodos en prisión. Pasó 11 años en Vincennes y la Bastilla entre 1778 y 1790, y a partir de 1801 fue encarcelado para no volver a salir (en Clarenton entre 1803 y 1814). A pesar de su noble linaje, Sade consiguió sobrevivir a la Revolución en París, escribiendo obras e incluso actuando como funcionario revolucionario (secretario de la *section des Piques*) antes de ser recluido durante varios meses en 1794 (en la misma prisión que Lacroix).

Con anterioridad a 1789 Sade era un conocido libertino, pero durante la Revolución su mala fama aumentó gracias a sus escritos: *Justine* conoció seis ediciones en la década posterior a su publicación en 1791. Las 300 páginas de la novela fueron aumentadas a 810 en *La Nouvelle Justine*, publicada en 1797, y *Juliette*, publicada ese mismo año, tenía más de 1.000 páginas. Tanto *Aline et Valcour* como la *Philosophie dans le Boudoir* aparecieron en 1795. *Justine* fue la novela cuya autoría le causó más denuncias por parte de la prensa; *La Nouvelle Justine* y *Juliette*, las otras dos novelas del ciclo de *Justine*, le llevaron a la cárcel por última y definitiva vez. Del número de ediciones y de la fama continuada de *Justine* se deduce que, de hecho, Sade no era en absoluto un desconocido durante la Revolución. *Lolotte et Fanfan* (1788), la famosa novela de Ducray-Duminil, el extravagante escritor sentimental que tomaba su inspiración de la novelista inglesa Ann Radcliffe, alcanzó las doce edi-



ciones, pero hay que tener en cuenta que Ducray-Duminil era el autor más popular de su tiempo. En esta época de producción novelística constante (de 4 a 5.000 títulos entre 1790 y 1814, según una estimación) en la que el gusto por la lectura de novelas se estaba desarrollando rápidamente, acrecentado por los nuevos gabinetes de lectura que se multiplicaron en París a partir de 1795, la obra de Sade tenía un público importante.

En sus *Contes philosophiques*, Sade no rechazaba los ideales revolucionarios: el sistema por él empleado para socavarlos era llevarlos hasta las consecuencias más repulsivas posibles. Según Blanchot, «formula una especie de Declaración de los Derechos del Erotismo», en la que la naturaleza y la razón se ponían al servicio de los deseos de un egoísmo absoluto; se daba la vuelta, una y otra vez, al triunfo convencional de la virtud sobre el vicio. El mismo Sade afirmaba: «Yo no soy en sus manos más que una máquina que ella [la Naturaleza] maneja a su voluntad.» En el nuevo mundo, en el que reinaba una igualdad absoluta, sólo el poder, con frecuencia brutal y cruel, importaba. El origen, el privilegio y todas las distinciones desaparecían frente a este régimen revolucionario en el que

La Declaración
de los derechos
de Eros

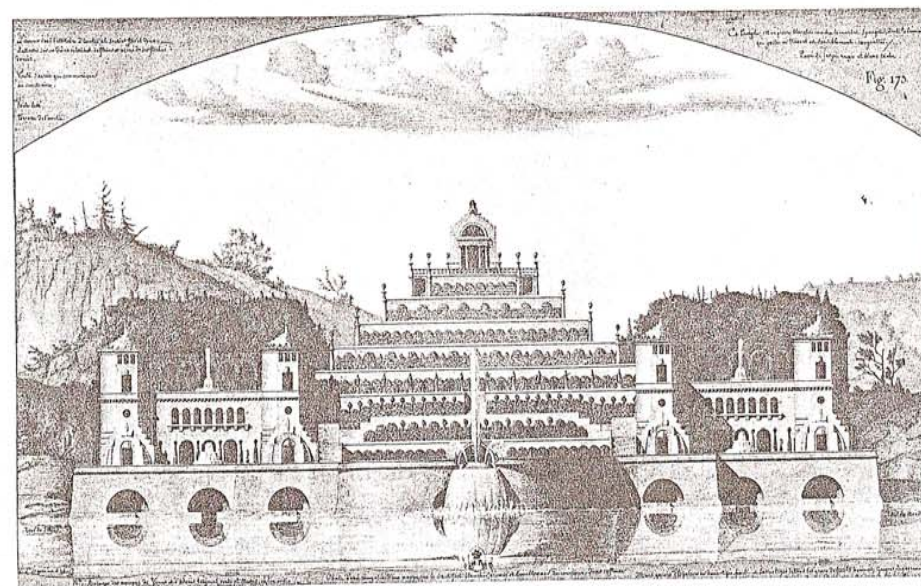
Jean-Jacques Lequeu (1757-1825), el más inspirado de los arquitectos visionarios de una época que contó con muchos... Su producción fue intensa bajo la Revolución, que vivió no obstante en una permanente crítica. Turbadora belleza del cuerpo femenino en este dibujo por lo demás bastante misterioso. (París, Bibl. nac.)

no había ley (por lo menos en el sentido convencional). En las novelas de Sade la libertad, la igualdad y la fraternidad eran ensalzadas y al mismo tiempo pervertidas. La libertad era el derecho a buscar el placer sin tener en cuenta la ley, las convenciones o los deseos de los demás (y esta libertad sin límites para unos cuantos hombres especiales solía implicar la esclavitud para las mujeres elegidas). Podía darse la igualdad en la búsqueda del placer, y el origen social no otorgaba un derecho especial, pero sólo los más implacables y egoístas ganarían (y serían casi siempre hombres). ¿Y qué ejemplo más sorprendente de fraternidad que la de los cuatro amigos de las *Cent Vingt Journées* o la «Sociedad de los amigos del crimen» de *Juliette*, cuyos reglamentos y rituales parodiaban los de las logias masónicas y las miles de Sociedades de amigos de la Constitución (más conocidos como jacobinos) de la década revolucionaria?

En las novelas de Sade lo privado tiene un papel muy especial: es necesario para obtener el placer más extremo y cruel, y suele aparecer representado como una cárcel. Como señaló Barthes, «el secreto sadiano no es más que la forma teatral de la soledad». Cuevas, criptas, pasajes subterráneos y excavaciones se encuentran entre los lugares favoritos de los protagonistas de Sade. El no va más en cuanto a secreto y soledad eran esos castillos elegidos especialmente por su aislamiento del mundo exterior (social). El castillo de Silling en la Selva Negra es el lugar donde se desarrolla *Les Cent Vingt Journées de Sodome*; en *Justine* era el castillo de Sainte-Marie-des-Bois. No hay prácticamente descripciones del exterior del castillo, y la del interior se recrea siempre desde el punto de vista del encarcelamiento: se insiste en la clausura pero también en el orden repetitivo. En Silling «yo dije que había que hacer tapiar todas las puertas por las que uno penetrara en el interior y encerrarse por completo en el lugar como si fuera una ciudadela asediada [...]». Se siguió mi consejo, nos barricamos de forma tal que se hizo imposible reconocer dónde habían estado las puertas, y nos instalamos en el interior». Una vez dentro de este mundo aislado del exterior, este mundo absolutamente privado, se insistía siempre en seguir rígidamente un orden. La perversión no era sinónimo de anarquía: implicaba la inversión sistemática de todos los tabúes, el enfrentarse de forma regular y repetitiva a todos los límites, hasta llegar al punto en el que el placer exigía el asesinato.

Las mujeres,
prisioneras
del sexo

En este espacio hiperprivado, los objetos de placer y de orden solían ser mujeres: «estremeceos, adivinad, obedeced, prevenid, y [...] quizá no seáis del todo infelices» (*Les Cent Vingt Journées*). Con contadas excepciones, las mujeres de las novelas de Sade no son libres, y raras veces experimentan placer por voluntad propia: «Todo goce compartido se debilita.» El amor heterosexual convencional es algo excepcional en sus novelas; la vagina suele ser desdeñada en favor de otros orificios. Las mujeres son el objeto de la agresión masculina, y no tienen prácticamente identidad física. *Juliette* parece ser la excepción, pero incluso ella debe robar y matar sin descanso para sobrevivir. Utilizando un razonamiento que supone una tergiversación de las ideas de Tocqueville, la igualdad y



fraternidad entre los hombres sólo sirven para tratar a las mujeres con un despotismo total. Muchas de las víctimas son aristócratas, pero el nuevo hombre del universo sadiano restablece una especie de poder feudal en el aislamiento del castillo entendido como celda. No podemos tomar a Sade como ejemplo representativo de la actitud hacia las mujeres durante la Revolución, pero sin embargo su obra nos alerta sobre el papel especial desempeñado por éstas en cuanto figuras de lo privado. En las novelas de Sade, lo privado es el lugar donde las mujeres (y a veces niños, incluso jóvenes) son reclusos y torturados para el disfrute sexual de los hombres. ¿No es ésta simplemente una *reductio ad absurdum* típicamente sadiana del punto de vista, compartido por *sans-culottes* y jacobinos, según el cual el puesto de la mujer se encontraba en el terreno de lo privado? Los revolucionarios limitaron las funciones de las mujeres a las de madre y hermana, cuya identidad dependía de sus parientes masculinos; Sade las convirtió en prostitutas profesionales o mujeres cuyo principal atributo era su predisposición a ser esclavizadas por los hombres, sin otro carácter que no fuera el de objetos sexuales. En ambas representaciones de lo privado, las mujeres no tenían personalidad propia, o por lo menos las figuras masculinas deseaban que no la tuvieran, ya que, de hecho, eran representadas como subversivas en potencia, como si resultara demasiado obvio que no aceptarían voluntariamente los papeles que se les habían asignado. Si no, ¿a qué se debe que los jacobinos se refirieran con tanta dureza —e incluso podríamos decir histeria— al caos surgido cuando las mujeres reclamaron su derecho a jugar un papel en la vida pública?

La isla de amor o la isla encantada de los placeres amorosos. Transcripción arquitectónica de un mito literario. Flores, pájaros, animales de todas las especies figurarán multitudinariamente en este palacio, donde se combinan toda suerte de influencias y de fantasmas, disciplinados en una perfecta simetría. (Jean-Jacques Lequeu, París, Bibl. nac.)

¿Por qué, si no, insistía Sade de una forma tan obsesiva en el castillo cerrado? «Para prevenir los ataques exteriores poco temibles y las invasiones interiores que lo eran más.» (*Les Cent Vingt Journées*.)

La idea de la mujer como algo especialmente concebido para lo privado (y no adecuado para lo público) era común a casi todos los círculos intelectuales de finales del siglo XIX. El tratado de Pierre Roussel *Du système moral et physique de la femme* (1775, 2.ª ed., 1783) se convirtió en el punto de referencia obligado en los discursos sobre las mujeres. Estas eran representadas como el reverso del hombre: a las primeras se las identificaba por su sexualidad y su cuerpo, mientras que la identidad de los hombres dependía de su mente y su energía. El útero definía a la mujer y determinaba su comportamiento emocional y moral. Se creía que el sistema reproductivo femenino era particularmente sensible, y la mayor debilidad de la materia cerebral sólo aumentaba esta sensibilidad. Las mujeres eran más frágiles desde el punto de vista muscular y sedentarias por naturaleza. La combinación de la debilidad mental y muscular y la sensibilidad emocional hacía que las mujeres estuvieran preparadas, desde el punto de vista funcional, para criar hijos. Así, el útero definía el lugar que correspondía a las mujeres en la sociedad, es decir, el de madre. Las disertaciones de los médicos llegaban a las mismas conclusiones que las de los políticos.

Durante la Revolución, Roussel escribía ocasionalmente para la *Décade philosophique*, el periódico «ideólogo», y estaba asociado a la sección moral de la Segunda Clase del Instituto. Su colega George Cabanis, más joven que él, compartía sus ideas sobre las mujeres. Desde el punto de vista biológico, los hombres eran fuertes, desafiantes y emprendedores; las mujeres eran débiles, tímidas y apagadas. A pesar de su admiración por madame de Staël y madame Condorcet, Cabanis rechazaba la idea de que las mujeres pudieran ocupar puestos intelectuales o políticos; estas carreras socavarían la familia, fundamento de la sociedad civil y base del orden natural. Un discípulo de Cabanis, ideólogo como él y colaborador frecuente en la *Décade philosophique*, Jacques-Louis Moreau (de la Sarthe), aspiró a hacer progresar la nueva ciencia de la «antropología moral» con su estudio en dos volúmenes sobre la *Histoire naturelle de la femme* (1803). Sus ideas resultan familiares: «si se puede decir que el varón no es varón más que en ciertos momentos, pero que la hembra es hembra durante toda su vida, se debe principalmente a esta influencia (la influencia uterina) que hay que atribuirle; es ella la que recuerda así a la hembra su sexo continuamente y da a todas sus formas de ser una fisonomía tan pronunciada». Como consecuencia, «las hembras están más predispuestas que los hombres a creer en los espíritus y a tener apariciones; se entregan con más facilidad a las prácticas supersticiosas; sus prejuicios son más numerosos; y por ello han contribuido en gran medida al éxito del mesmerismo». No era sorprendente que unas criaturas que respondían a semejante descripción estuvieran expuestas a la influencia de los curas contrarrevolucionarios y a las formas más espantosas de servidumbre sexual.

El hecho de que las mujeres en el siglo XIX se vieran limitadas más que nunca a la esfera privada ha sido señalado con anterioridad.

Esta tendencia data de finales del siglo XVIII, e incluso antes de la Revolución. Por lo visto hasta ahora, resulta evidente que esta última dio un mayor impulso a este desarrollo crítico de las relaciones entre hombres y mujeres, así como de la concepción de la familia. Se asociaba a las mujeres con el «hogar», con los espacios privados, no sólo porque la industrialización permitió a las mujeres de la burguesía definirse a sí mismas exclusivamente de esta manera, sino también porque la Revolución francesa había demostrado las posibilidades potenciales (y el peligro que esto suponía para los hombres) de dar la vuelta al orden «natural». Las mujeres se convirtieron en el símbolo de la fragilidad que tenía que ser protegida del mundo exterior (el público): se habían transformado en el emblema de lo privado. Se suponía que las mujeres debían estar confinadas a los espacios privados debidos a sus supuestos defectos biológicos, pero incluso lo privado había demostrado ser frágil frente a la politización y la transformación pública del proceso revolucionario. Si el Estado podía regular la vida familiar, y rehacer los sistemas de medida de las horas del día y los meses del año, si los políticos podían decidir cómo tenían que llamarse los niños y cómo había que vestirse, la vida privada podía desaparecer por completo, y cuanto mayor era la presión ejercida sobre la vida privada, por medio de la secularización del matrimonio, de las limitaciones de culto y de las movilizaciones de masas, más parecía aumentar la inestabilidad del orden considerado anteriormente como estable. Las mujeres podían vestirse como los hombres e insistir en luchar en el frente; podían pedir el divorcio si eran «infelices». La desaparición de la deferencia hacia reyes, reinas, nobles y ricos parecía poner en duda la deferencia de la mujer hacia su marido, e incluso quizá la deferencia de los hijos hacia el padre.

Los propios revolucionarios sintieron la necesidad de trazar una frontera, de insistir en que las mujeres se encontraban en el lado de lo privado y los hombres en el de lo público. A partir de 1794, al igual que en 1803 y 1816, y continuando durante todo el siglo XIX, esta línea entre lo público y lo privado, entre hombres y mujeres, entre política y familia, se hizo más rígida. Ni siquiera los revolucionarios más radicales pudieron soportar la tensión creada por la invasión pública de lo privado, y se fueron alejando progresivamente de su propia obra mucho antes de Termidor. Pero las ondas expansivas de la conmoción que crearon siguieron sintiéndose hasta bien entrados los años 70 de este siglo, cuando finalmente la vida familiar recuperó algunos de los principios de 1792: con la ley de divorcio del 11 de julio de 1795 éste volvía a ser tan fácil como en 1792, la ley del 4 de junio de 1790 eliminó los últimos vestigios de la supremacía marital varonil que habían sido puestos en tela de juicio en los primeros años de la Revolución, y la ley del 3 de enero de 1792 aseguraba los derechos de los hijos naturales que habían sido aplicados por primera vez en el año II. ¿Qué mejor prueba de la «modernidad» de los principios revolucionarios y de los efectos perdurables (para bien y para mal) de la herencia revolucionaria?

(Traducido del inglés por Beatriz García.)