

Editorial Gedisa ofrece  
los siguientes títulos sobre

## HISTORIA

pertenecientes a sus diferentes  
colecciones y series  
(Grupo "Ciencias Sociales")

- ROGER CHARTIER *Espacio público, crítica y  
desacralización en el siglo XVIII*
- FERNAND BRAUDEL *La identidad de Francia, I.  
Espacio geográfico e historia*
- FERNAND BRAUDEL *La identidad de Francia, II\*.*
- FERNAND BRAUDEL *La identidad de Francia, III\*\*.*
- ROGER CHARTIER *El mundo como representación.  
Estudios sobre historia cultural*
- M. DEL CARMEN CARLÉ *La sociedad hispano medieval.*  
Y COLS. *La ciudad*
- M. DEL CARMEN CARLÉ *La sociedad hispano medieval.*  
Y COLS. *Sus estructuras*
- M. DEL CARMEN CARLÉ *La sociedad hispano medieval*  
*Grupos periféricos: las mujeres y*  
*los pobres*
- BERNARD LEBLON *Los gitanos en España*
- JACQUES LE GOFF *La bolsa y la vida*
- JACQUES LE GOFF *Los intelectuales en la Edad Media*
- JACQUES CHOCHÉYRAS *Ensayo histórico*  
*sobre Santiago en Compostela*
- JEAN PIERRE VERNANT *La muerte en los ojos*

## ESPACIO PUBLICO, CRITICA Y DESACRALIZACION EN EL SIGLO XVIII

*Los orígenes culturales de la Revolución francesa*

por

Roger Chartier

gedisa  
editorial

## Una nueva cultura política

Crédula o incrédula, tímida o temeraria la relación con el rey no es todo en la política popular. En una hipótesis de largo alcance, Peter Burke ha caracterizado el período comprendido entre los comienzos del siglo XVI y la Revolución francesa como un tiempo de “politización” de la cultura popular”. Según él, “en Europa occidental, al menos, entre la Reforma y la Revolución francesa, los artesanos y los campesinos se interesaron cada vez más en las acciones de los gobiernos y se sintieron, mucho más que antes, en la política”. Ligada a las exigencias del Estado centralizado, que reclama hombres para sus ejércitos y dinero para sus gastos, alimentada por la circulación en gran escala de las canciones, imágenes y libelos hostiles a las autoridades, la participación del pueblo en los “asuntos de Estado” habría crecido en la edad moderna. Aunque no se debe pensar que el proceso es lineal y acumulativo, produce una “profundización de la conciencia política” e inserta en un cambio a largo plazo, el acontecimiento que, en Francia, destruye el orden establecido.<sup>225</sup>

### ¿Politización de la cultura popular?

La tesis merece ser analizada y discutida. En primer lugar, no es seguro que la multiplicación de los textos impresos que toman partido en los “asuntos de Estado” implique, de por sí, el carácter popular de sus compradores y lectores. Veamos el ejemplo de Grenoble durante la Fronda. Gracias al libro de cuentas llevado por el librero Nicolas, que anota en él las ventas que hace a crédito, es posible descubrir cuáles son los medios ciudadanos más ávidos de libelos y panfletos. Mientras que los comerciantes y los

especialistas constituyen el 13% de los clientes de Nicolas, sólo alcanzan al 5% de los compradores de folletos publicados durante la Fronda. A la inversa, los funcionarios de la justicia y de hacienda tienen más peso entre los lectores de libelos (un 58%) que entre el total de clientes (un 30%). Por ende, las obras políticas interesan, prioritariamente, no a los lectores más populares, sino a aquellos cuyo destino social depende de modo directo del acontecimiento, sea que se trate de actores potenciales de una resistencia al poder real o de las posibles víctimas de un cambio político. La constatación es idéntica en lo tocante a la difusión de *La Gazette*, el periódico publicado por Théophraste Renaudot a partir de 1631. En Grenoble, en el siglo XVII, su lectura se da ante todo en las elites —de la nobleza o de la magistratura— que ocupan un lugar más importante entre sus compradores que entre la clientela, mientras que ocurre lo contrario en el caso de los artesanos y los comerciantes. *La Gazette* es leída sobre todo por aquellos que, por su rango o por su cargo, están vinculados a la monarquía y tienen, por tanto, un interés inmediato en conocer los asuntos políticos.<sup>226</sup> En el siglo XVIII, los salones de lectura y los cafés amplían, sin duda alguna, la circulación de los diarios. Pero el costo relativamente elevado de las suscripciones y las tiradas limitadas de los periódicos permiten suponer que son pocos los lectores que pertenecen a las clases humildes de la ciudad, y menos aún los campesinos.

En cambio, la literatura política está, al parecer, prácticamente ausente del corpus de obras impresas, destinadas a un público popular, ciudadano primero y campesino después. Es el caso de la Biblioteca Azul que se propone imprimir a menor precio, gracias a la reducción de los costos de producción, textos ya publicados en ediciones más cuidadas y destinadas a una clientela más acomodada. Compuestas con caracteres gastados y mal combinados, decoradas con grabados de madera muy gastados, encuadernadas en rústica y con cubiertas de papel (azul pero también negro, rojo o jaspeado), ofrecidas por vendedores ambulantes de las ciudades y del campo, estas ediciones, muy económicas, son la invención de los libreros de provincias a partir de la segunda mitad del siglo XVI: Benoît Rigaud, que trabaja en Lyon entre 1555 y 1597, y Claude Garnier, de Troyes, quien

en 1589 tiene existencias de almanaques y predicciones, abecedarios y libros de urbanidad, vidas de santos y villancicos, con cubiertas de papel azul o negro. A partir de principios del siglo XVII, primero en Troyes y luego en Ruán y más adelante en varias ciudades de provincias y en Aviñón, los libreros impresores se especializan en este comercio (sin abandonar del todo la edición de libros más clásicos), proponiendo a nuevos lectores textos que previamente han tenido una primera circulación, más restringida, y un primer público menos nutrido.<sup>227</sup>

En el repertorio de los títulos así destinados a las mayorías sólo tres textos, o tres géneros, se relacionan, más o menos directamente, con el ámbito político. El primero es un panfleto contra Mazarino, la *Conférence agréable de deux paysans de Saint Ouen et de Montmorency sur les affaires du temps. Réduit en sept discours, dressés exprès pour divertir les esprits mélancoliques*,\* publicada varias veces por editores de Troyes en el siglo XVII, vuelta a editar por Jacques Oudot entre 1680 y 1711, y luego por su viuda y su hijo Jean, al amparo de un permiso de 1724. Así pues, editado y divulgado mucho después de ocurrido el acontecimiento que le había dado sentido, es decir, las luchas de la Fronda, el texto pierde sin duda toda vigencia política y pasa a ser entendido (como muchos otros textos de la Biblioteca Azul que parodian los estilos y los géneros) como un entretenimiento, debido a los juegos de palabras que hace con los dialectos de los dos protagonistas lugareños.<sup>228</sup>

Segundo género tradicional: las "miserias" de los obreros y aprendices (como *La Misère des garçons boulangers de la ville et faubourgs de Paris*,\*\* publicada seis veces en el transcurso del siglo por diferentes editores de Troyes, al amparo de un permiso de 1715, o *La Peine et Misère des garçons chirurgiens, autrement appelés Frères. Représentés dans un entretien joyeux et spirituel d'un garçon chirurgien*

\* Conferencia agradable entre dos lugareños de Saint Ouen y de Montmorency sobre los asuntos de la época. Reducida a siete discursos, redactados expresamente para entretener a las personas melancólicas.

\*\* La miseria de los aprendices panaderos de la ciudad y suburbios de París.

*et d'un clerc*,\* impreso cinco veces al amparo de un permiso de ese mismo año de 1715. Pertenecientes al género gracioso y burlesco de los relatos de aprendizaje, estos textos, en lugar de hacer una crítica virulenta de lo social y de lo político, entran en el registro de un pintoresquismo divertido que se propone neutralizar toda posibilidad de una lectura subversiva.

¿Ocurre lo mismo con los diferentes textos dedicados a los dos "bandidos sociales", Cartouche y Mandrin, incluidos en el catálogo de la literatura de los vendedores ambulantes? La respuesta es menos precisa. Por un lado, respeta los motivos y los convencionalismos de géneros muy codificados (la literatura de la marginalidad y sus representaciones del antirreino de los falsos mendigos y ladrones verdaderos en el caso de la *Histoire de la vie et du procès du fameux Louis-Dominique Cartouche. Et plusieurs de ses complices*\*\* o la *Histoire de Louis Mandrin. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Avec un détail de ses cruautés, de ses brigandages et de ses supplices*\*\*\* el burlesco y sus parodias del estilo erudito en el caso del *Dialogue entre Cartouche et Mandrin. Où l'on voit Proserpine se promener en cabriolet dans les Enfers*\*\*\*\* estos textos tienden a desactivar toda identificación del lector popular con el bribón adversario de las autoridades. Por otro lado, pese al control de la censura, pese al énfasis puesto por los autores en las crueldades y en el arrepentimiento final del culpable, estos panfletos proponen una representación del bandido justiciero, apta para fomentar la popularidad de héroes que atacaban a los pudientes y a los agentes del fisco. En este sentido, las ediciones de la Biblioteca Azul participarían pues, a su manera, en la "politización creciente" que adjudica al siglo XVIII las descripciones del crimen y las figuras criminales.<sup>229</sup>

\* Las penas y miserias de los aprendices cirujanos, llamados además *Fratres*. Representados en una conversación alegre y espiritual entre un aprendiz cirujano y un clérigo.

\*\* Historia de la vida y del proceso del famoso Louis-Dominique Cartouche. Y varios de sus cómplices

\*\*\* Historia de Louis Mandrin. Desde su nacimiento hasta su muerte. Con un detalle de sus crueldades, sus bribonadas y sus suplicios.

\*\*\*\* Diálogo entre Cartouche y Mandrin. En el que se ve a Proserpina paseando en cabriolé por los infiernos.

Los relatos de la vida de Cartouche y Mandrin sólo constituyen, sin embargo, la ínfima parte de un catálogo en el que predominan las obras de instrucción religiosa y devocionarios, los textos de ficción (novelas de caballería, cuentos, humoradas) y los libros de aprendizaje y de costumbres. Si su inclusión, sostenida, en el repertorio de los libros publicados para el público en general indica que éste no está desvinculado de la actualidad, no hay que olvidar que por obligación, por gusto o por costumbre, los lectores de los libros de la Biblioteca Azul se inclinan en masa a los textos conformistas y tradicionalistas en los que la preocupación política está del todo eliminada.

Refuerzan esta verificación los que contestan, entre 1790 y 1792, el cuestionario del abate Grégoire, relacionado con "el dialecto y las costumbres de la gente de la campaña". En la pregunta 37: "¿Qué tipos de libros es más común encontrar entre ellos? [i.e. la gente de la campaña]?", los corresponsales de Grégoire, al hacer el inventario de las obras en francés que poseían los campesinos antes de 1789, citan los libros de horas,\* las obras piadosas, el almanaque, los libros de brujería, la Biblioteca Azul, pero nunca se mencionan títulos de obras políticas, sea cual fuere su naturaleza. Para estos observadores, que evidentemente están alejados del mundo campesino, pero familiarizados con su realidad, que conocen como jueces, como sacerdotes, como viajeros, la irrupción de la lectura política en la campaña depende directamente del hecho revolucionario. Sólo cuando éste ocurre, la política llega al mundo rural, suprimiendo una vieja biblioteca, inmóvil y arcaica (Grégoire ironizará acerca de los "cuentos pueriles de la biblioteca azul, de las comadres y del *sabbat*" en su informe a la Convención de Pradial año II), para reemplazarla por una literatura efímera, polémica, que introduce en las aldeas la actualidad de los conflictos que dividen a la nación.<sup>230</sup>

Por otra parte, aun admitiendo que, al menos en las ciudades, creció la conciencia política colectiva, esto no significa que al correr el tiempo el cuestionamiento del poder

\* Libros que contienen los rezos litúrgicos de las distintas horas del día. [T.]

del Estado haya sido cada vez más radical. Muy por el contrario, antes de mediados del siglo xvii, con la Liga primero y luego con la Fronda, los "asuntos de Estado" pasan a ser el desafío de conflictos abiertos, múltiples, violentos. Todo sucede como si la consolidación del Estado moderno, apoyado en una doble monopolización, consumada al menos en parte (monopolización del régimen fiscal que centraliza el impuesto a favor del soberano, monopolización de la violencia legítima que le atribuye la fuerza militar, haciéndolo por tanto amo y garante de la pacificación del espacio social),<sup>231</sup> hubiera impedido durante casi un siglo y medio la reiteración de crisis similares a las que habían agitado a todo el reino y hecho tambalear, en dos oportunidades, la autoridad del rey.

Por consiguiente, más que una "politización de la cultura popular", se instaura una división, entre las prácticas y los motivos de la cultura del espacio público, descalificados y aislados, despojados de su carga política, por una parte, y por la otra, una política cuyos retos, actores y acciones están encerrados dentro de los límites estrechos de los antagonismos que desgarran a la corte o de los enfrentamientos que separan a la sociedad restringida de quienes detentan el poder público. Entre Luis XIV y Luis XVI, el reino no conoce nada comparable a la reutilización, en gran escala, de los recursos de la cultura carnavalesca (la escatología, la inversión, la animalización), manipulados durante las guerras de religión y la Liga para abatir, por el escarnio, al adversario político y religioso. A la despolitización de lo folklórico se responde con una desfolklorización de lo político. ¿Significa esto, invirtiendo la perspectiva de Peter Burke, que la ruptura revolucionaria sobreviene en una sociedad que se ocupa menos de su destino común que la sociedad de la primera modernidad, entre mediados del siglo xvi y mediados del siglo xvii? De ninguna manera. Pero no cabe duda de que la forma de expresar esta preocupación ha cambiado profundamente, tal como lo prueba la transformación de los modos de resistir al poder.

## De las revueltas antifiscales a los procedimientos antiseñoriales

Durante mucho tiempo, las rebeliones contra la autoridad asumieron la forma de revueltas armadas que consistían en sublevaciones múltiples y duraderas que agrupaban varias comunidades y se extendían a varias provincias, o bien en motines de menor envergadura, más limitadas y puntuales.<sup>232</sup> La cronología de estas sublevaciones está delimitada con precisión: en sus orígenes, por la revuelta de los "Pitauts" de Aquitania en 1548; en su última fase, por dos movimientos tardíos, el de los "Bonnets rouges" de Bretaña en 1675 y el de los "Tard-Avisés" de Quercy en 1707. Su punto culminante se sitúa sin discusión pasada ya la cuarta parte del siglo xvii, cuando se asiste a la multiplicación de las agitaciones campesinas (en Quercy en 1624, en varias provincias del Sudoeste en 1636-1637, en Normandía en 1639 con la revuelta de los "Nu-Pieds" y en muchas otras provincias en 1643-1645) y también de las sublevaciones urbanas.<sup>233</sup>

El objetivo principal de estas revueltas es casi siempre el impuesto fiscal en sus distintas modalidades: la obligación de dar alojamiento a los soldados, los apremios ejercidos para la recaudación del tributo de la talla o tarja que la hace más pesada, la introducción (efectiva o imaginada) de nuevos derechos que gravaban la circulación de las mercaderías o la venta del vino y la sal. La característica fundamentalmente antifiscal de las rebeliones se confirma de manera brutal en las designaciones aplicadas a todos aquellos que son sus víctimas, oficiales de justicia o soldados, empleados o agentes de la administración, calificados como "recaudadores de gabelas" o como "exactores" y explica también la geografía de las revueltas. Estas perdonan casi por completo a la "Francia del Rey", de los Capetos y de París, donde la dominación cercana del soberano mantiene firmemente la obediencia y la sumisión de su pueblo. Son escasas en la Francia de las regiones organizadas en Estados, protegida en materia fiscal por los compromisos contraídos por las asambleas de los Estados provinciales y el monarca. En cambio, enardecen de manera enérgica y reiterada a una tercera Francia, que abarca la periferia de la Cuenca de

París (Normandía, Poitou y sobre todo el Macizo Central con sus sublevaciones repetidas en Quercy, en Rouergue, en Périgord), Bretaña, Guyena y Gascuña. En esta Francia de las comunas y de los señores, de las franquicias y de las inmunidades (auténticamente certificadas o tradicionalmente proclamadas), las exigencias fiscales del Estado, que aumentaron de modo considerable durante el ministerio de Richelieu, se sienten como agresiones intolerables, destructoras de las "libertades públicas".<sup>234</sup> Aun cuando no pongan en juego el poder central (a la inversa de la Liga o de la Fronda), las revueltas de principios del siglo xvii tienen, al parecer, un fin político inmediato puesto que levantan aldeas y provincias contra los agentes del rey, quienes imponen, en el lugar, el impuesto fiscal monárquico.

De ahí sus otras características. Se puede decir que las sublevaciones del siglo xvii son "populares" desde el momento en que movilizan a todas las comunidades y se apoyan en las solidaridades geográficas, sin exclusiones sociales. Los hidalgos, los sacerdotes, los magistrados locales tienen participación en esos movimientos y desempeñan un rol frente a los campesinos y al pueblo humilde de la ciudad, estando todos ellos unidos en contra de los perjuicios causados a derechos que consideraban ancestrales e inalienables. La referencia a la costumbre legítima así la rebelión que se concibe, y se proclama, como la defensa de privilegios, anterior y justamente adquiridos, para preservarse de usurpaciones inicuas. Realizadas en nombre del rey contra aquellos que lo engañan y lo ofenden, las revueltas se justifican por un derecho tradicional y tácito, del que el soberano es garante, que autoriza a levantarse en contra de las novedades que rompen de manera ilícita (y a espaldas del rey) ese contrato esencial.

De la cultura de las costumbres, las sublevaciones toman también las formas rituales, utilizando máscaras, disfraces y figuras de inversión, haciendo alarde de su justicia espontánea, y a menudo destructora, en el lenguaje de las prácticas festivas (como los procesos paródicos de carnaval, los ritos de la cencerrada o las sanciones en broma). Pertenecen pues al universo de la cultura "popular", con la condición de definirla, no como una cultura propia del pueblo humilde —campesino y ciudadano—, por contraposición a

la cultura de los notables, sino como un repertorio de motivos y gestos susceptibles de ser empleados por los diferentes estamentos sociales (lo que no significa que todos los manejen de la misma manera) y disponibles para hacerse cargo de los rechazos y las esperanzas de las comunidades en su relación con el Estado y sus agentes.

La desaparición de las revueltas antifiscales, después de los últimos estallidos de sublevaciones en los años 1660-1675 (en Boulonnais, en Bearne, en Rosellón, en Vivarais y luego en Bretaña) no agota la protesta rural, pero transforma drásticamente sus formas. A las rebeliones dirigidas contra el Estado predador, les sucede una protesta que "cambió de espíritu, de táctica, de estrategia".<sup>235</sup> En primer lugar, los objetivos ya no son los mismos: la recaudación del impuesto real da paso al odio que siente el campesino por el señor del lugar, el cura diezmero, el granjero emprendedor. También los métodos se modifican: el recurso sumarial ante la administración pública o ante la justicia real reemplaza a la violencia abierta y a la venganza feroz. Por último, la geografía de la resistencia se invierte, puesto que la lucha antiseñorial es más áspera en una Francia del Este, poco rebelde antes, mientras que no parece muy enérgica en las provincias centrales y meridionales que habían pasado más de una vez por las grandes revueltas populares de los años 1624-1648.

Borgoña es un buen ejemplo de esta protesta tenaz y obstinada que recurre a la vía judicial para lograr sus fines.<sup>236</sup> Con posterioridad a 1750, las comunidades rurales de la región multiplican los procesos contra los señores, llevando a los tribunales reales (las bailías locales y, de ser necesario, apelando ante el Parlamento de Dijón) las causas iniciales para obtener la supresión de los derechos que se consideraban injustos. El impuesto recaudado para la reparación del castillo del señor, el derecho de selección que permite al señor reservarse una tercera parte de la madera comunal para su propio uso, el derecho al "horno común" que obliga a los campesinos a cocer su pan en el horno del señor y a pagar con ese fin un derecho son los objetivos más importantes de la tenacidad procesal de las comunidades. Aun cuando a menudo se desestiman sus demandas, no por ello las comunidades rurales abandonan la vía judicial.

Cuentan para eso con los fondos que les proporcionan la venta de la madera de los bosques comunales y la locación de los pastoreos comunales, y se valen del apoyo del intendente quien, para hacer una crítica severa de la arrogancia de los señores, les autoriza con toda liberalidad a iniciar nuevos juicios. Limitadas en sus objetivos, las causas se ven transformadas por obra de la retórica de los abogados defensores, que aprovechan cada caso individual para atacar los fundamentos mismos de las pretensiones señoriales. Al considerar los derechos como la contrapartida contractual de una protección que ya no está asegurada, al abogar por la prescripción de derechos que no son idénticos en toda la provincia, al afirmar la superioridad de la legislación monárquica con respecto a las cláusulas de los libros becerro\* que la contradicen, los defensores de las comunidades quiebran la autoridad de la costumbre y la tradición, expresando y dando forma al mismo tiempo a la protesta campesina.

Lo que antecede plantea un interrogante. ¿No es a esta protesta que ya no tiene por adversario al estado moderno en construcción, sino a la señoría, que hay que calificar de "politización de la aldea", como si, por el contrario, las revueltas del siglo XVII —con su nostalgia de la edad de oro, su mito del impuesto abolido, su pulsión milenarista, su conformismo comunitario— estuvieran, de hecho, situadas fuera del ámbito de lo político, que supone la existencia de metas realistas, la expresión controlada de los intereses antagónicos y la solución pacífica de los conflictos mediante el arbitraje de instituciones reconocidas? A lo largo del siglo XVIII, las comunidades rurales (al menos en parte del reino), dejando a un lado su hostilidad por el impuesto del Estado, finalmente aceptado, y tomando por objetivo la señoría, insoportable por su arcaísmo arbitrario y por su dinámica capitalista, hacen el aprendizaje de la política. En efecto, la protesta antiseñorial se alza contra los derechos, pero también contra el acaparamiento de los bienes de la comuna, el cierre de las praderas y la instalación de grandes granjas. Realizada por un campesinado más alfabetizado y abierto a

\*Libro en el que se enumeraban los derechos de los señores y que habitualmente se renovaban para evitar la prescripción. [T.]

la ciudad por los intercambios y las migraciones, plasmada por una retórica judicial y reformadora, esta protesta de metas limitadas mina, más que los estallidos de violencia anteriores, los fundamentos mismos del ejercicio del poder. Paradójicamente tal vez, en la época en que desaparecieron las rebeliones violentas contra los que detentaban el poder público y los conflictos que tenían por objeto el gobierno del reino, es cuando una politización discreta —cotidiana, corriente— en la aldea, habitúa a los franceses a ver de otra manera su relación con las autoridades. Que la monarquía, antes de 1789, no haya sido víctima de este cuestionamiento del orden establecido y que, por el contrario, lo haya incluso estimulado dando su apoyo a las reivindicaciones de las comunidades rurales, importa menos que el efecto final de semejante actitud, poco proclive a aceptar, sin análisis alguno, las viejas dependencias y preocupada por someter a revisión y crítica lo que durante mucho tiempo había aparentado pertenecer al orden inmutable de las cosas.

### **De 1614 a 1789: transferencia de las esperanzas de los campesinos**

De la transformación que, entre la época de las revueltas enardecidas y la de las protestas procesales, modifica profundamente la relación del mundo rural con la autoridad, se puede hacer una evaluación comparando las reclamaciones efectuadas en ocasión de las dos últimas convocatorias a Estados Generales, en 1614 y 1789. Veamos el ejemplo de la bailía de Troyes, de la que se conservaron (y publicaron), por una parte, los 250 cuadernos de quejas de las parroquias de 1789; por otra parte, 11 cuadernos de las castellanías y 54 actas de asambleas primarias redactadas en 1614 (la convocatoria del Tercer Estado constaba de tres instancias: parroquia, castellanía y bailía contra sólo dos en 1789, parroquia y bailía).<sup>237</sup> Analizados de la misma manera, los dos corpus pueden indicar, por sus diferencias, la transferencia de las expectativas y de los rechazos de los campesinos de Champaña y, más aún, el cambio de su representación del mundo social y del estado político.<sup>238</sup>

En 1614, tres grupos de demandas cristalizan las espe-



ranzas campesinas: las reclamaciones en cuanto al funcionamiento y al estatuto de los oficios, la expectativa de una reforma religiosa, las protestas contra el régimen fiscal del reino. En las parroquias, estos tres rubros representan respectivamente el 10%, el 17% y el 48,5% de las quejas. Los porcentajes sufren una ligera modificación en los cuadernos de las castellanías, elaborados por una asamblea que reunía a los representantes de las aldeas de la jurisdicción y a los habitantes del burgo o de la pequeña ciudad donde tenían su sede; representan el 22%, 22% y 28,5% respectivamente. La proporción de la demanda antifiscal —que, de hecho, constituye el 60% de las quejas principales, puesto que a las recriminaciones explícitas contra el impuesto hay que agregar los reproches por las calamidades y por la injusta distribución de la tierra, que se esgrimen como otras tantas razones que hacen insoportable su carga—, disminuye a medida que se escalan las instancias de la convocatoria. La influencia de las dificultades diarias se hace sentir menos entre los habitantes de las sedes de las castellanías, circunstancia que los autoriza a dar más espacio que las comunidades rurales a la preocupación religiosa y a la reforma de la justicia. Junto a estas tres preocupaciones (la fiscal, la cristiana y la judicial), el resto casi no cuenta, en particular la queja contra los señores que sólo alcanza al 3,2% de las quejas en las parroquias y al 3,9% en las castellanías.

Trasladémonos a ciento setenta y cinco años después. En 1789, el equilibrio de la protesta ha cambiado mucho. Es cierto que la queja fiscal sigue siendo significativa con un 33% y, sobre todo, es casi universal en la bailía: el 99% de las parroquias se quejan de los impuestos directos, el 95%, de los impuestos indirectos. Pero siguen teniendo una importancia inédita las reivindicaciones antiseñoriales, que aparecen en ocho de cada diez cuadernos, constituyendo el 11% del total de quejas y el 12,5% si se les agregan las quejas contra el diezmo. Siguen las que se refieren a la justicia y a los oficios (10%), luego las relacionadas con el clero que sólo inciden en un 6%. De una a otra consulta, las reclamaciones contra lo que depende del rey de manera más directa —el impuesto y la justicia— permanecen prácticamente en el mismo nivel; en cambio, la preocupación religio-

sa perdió terreno, dando paso a las recriminaciones contra el señor o el diezmero.

¿Cómo interpretar estas diferencias y, sobre todo, el retroceso de la queja por motivos religiosos? En 1614, las parroquias y castellanías expresan su inquietud frente a lo que sienten como un abandono espiritual. Arraigado en una gran ansiedad, como la de morir sin poder recibir los últimos sacramentos, este desasosiego los lleva a pedir la residencia de los curas, la intensificación de la prédica y la catequesis. Aflora asimismo la conciencia de la mediocre calidad moral e intelectual del clero salido de las guerras de religión. En una época de fragmentación e incertidumbre religiosas,<sup>239</sup> las comunidades esperan de los clérigos que restablezcan el orden y la unidad. Con ese objeto, ponen énfasis en la diferencia necesaria entre el hombre de Dios y los laicos, diferencia que se manifestará inmediatamente con la vestimenta (el hábito y el gorro cuadrado), las costumbres (en especial, al ascetismo sexual) y la instrucción.

La Reforma católica plasma este sacerdote de un nuevo estilo, que ha recibido en los seminarios una buena formación de teología y pastoría y es, en general, de costumbres irreprochables. Los cuadernos registran este hecho: mientras que las demandas contra los excesos de los clérigos alcanzaban, en 1614, el 9,5% en las castellanías y el 7% en las parroquias, en 1789 no llegan al 1%. Los fieles ya no tienen por qué quejarse de su clero, sino, sin duda, todo lo contrario. El juicio negativo que los parroquianos de principios del siglo XVII emitían sobre sus sacerdotes es comparable al que más adelante emitieron los curas del Antiguo Régimen sobre sus feligreses. En ambos casos se encuentran las mismas características (la grosería, la embriaguez, la inmoralidad), dando prueba de que la diferencia, deseada por la población en 1614, existe hasta tal punto que los curas, aun cuando entre ellos tengan ventaja los hijos de los campesinos, llegaron a ser totalmente extraños al mundo rural que denuncian.<sup>240</sup>

En cuanto a la situación material del clero, 1789 introduce novedades con la vigencia inédita de las demandas contra el diezmo. En 1614, los cuadernos de Champaña se atienen a dos principios: la Iglesia debe vivir de lo suyo y de ahí que se solicite una mejor gestión de sus temporalidades;



la Iglesia debe vivir del impuesto instituido por la Biblia y de ahí la inexistencia de quejas contra el diezmo. La hostilidad de las comunidades apunta a las tasas curiales reclamadas por los sacerdotes al dar los sacramentos o en los entierros, y a las presiones ejercidas por los curas (a quienes la costumbre en Champaña autoriza a recibir los testamentos) en los moribundos, para que leguen su patrimonio a la Iglesia. En 1789, por el contrario, se proclama el rechazo del diezmo por la forma en que se lo percibe. Es verdad que este tipo de queja tiene poca importancia (1,7%), pero es frecuente y se la encuentra en aproximadamente uno de cada dos cuadernos. La crítica no implica, sin embargo, un pedido de derogación lisa y llana: sólo se la exige en quince cuadernos. En los demás, las quejas se refieren a la maldad manifestada por los diezmeros al recaudar el impuesto y a su porcentaje demasiado elevado; en otros casos proponen una transferencia del destino que se le da (casi siempre a favor de los curas) o piden incluso la supresión de los diezmos particulares (laicos, nuevos, insólitos, etc.) agregados al diezmo principal. Más que un sentimiento anticlerical, los cuadernos de la bailía de Troyes revelan la aspiración de los pueblos a participar en las decisiones que afectan su existencia de manera inmediata. En la inmensa mayoría de las parroquias, el diezmo no es cuestionado en sus principios sino que las comunidades querrían poder fijar o, por lo menos, negociar su importe, las condiciones de su recaudación y su utilización. En 1614, el diezmo, pese a su magnitud, es aceptado porque lo esencial reside en la expectativa de una Iglesia más presente, más ejemplar; en 1789, cuando el clero ya no es blanco de múltiples quejas, se considera que ese impuesto tiene que ser reformado.

Lo mismo ocurre con los derechos señoriales. En los albores del siglo XVII, los cuadernos de las parroquias de la bailía dan poca cabida a la señoría y no atacan ni el principio del impuesto ni su incidencia. En lo esencial, las comunidades deploran la caza que destruye las cosechas, la usurpación de los bienes de la comuna y los apremios de que va acompañada la recaudación de los derechos adeudados al señor. Más allá del rol desempeñado por los agentes de la señoría en el procedimiento de consulta que les permite orientar la queja campesina en contra del impuesto real

(que compite con el señorial), lo que aquí cuenta es la vigencia de una representación de la sociedad de las categorías y de las clases, que reconoce la legitimidad de los derechos y privilegios del señor como contrapartida de la función de defensa y protección que asume.

En 1789, las cosas no son iguales: en el 82% de las parroquias se inician acciones reivindicatorias contra la institución de las señorías. Las prerrogativas más desacreditadas son las que se refieren a la justicia señorial (el 16% de las demandas de este rubro), les siguen la hostilidad a los derechos en general, denunciados en su fundamento o en su modo de recaudación (11%), el rechazo de los feudistas y de la actualización del libro becerro (11%), las demandas contra el censo (9%), contra el derecho de caza y de palomería (7%), contra el derecho feudal (6%), contra las prestaciones personales (6%) y contra el laudemio (4%).<sup>8</sup> La frecuencia con que aparecen estas quejas casi no modifica esta escala de la vituperación que encabeza la justicia, criticada en la mitad de las parroquias y a la que le siguen el censo (41% de las parroquias), las prestaciones personales (25%), el derecho de caza (24%), el libro becerro (23%) y el derecho feudal (22%). Frente a esos derechos se asumen tres actitudes. La primera, mayoritaria y reformadora puesto que se trata, en el 45% de los casos, de "eximirse" de los impuestos señoriales o de "transferir", "reformular", "disminuir", "simplificar" dichos impuestos. Un 32% de las quejas son simplemente demandas sin proyecto alguno; la voluntad de una derogación lisa y llana se expresa en el 21% de reivindicaciones y sólo es frecuente en tres áreas: las prestaciones personales (más de la mitad de las protestas en su contra expresan un pedido de supresión), el derecho de caza y el derecho feudal, lo que indica quizás la verdadera jerarquía de los odios campesinos que reinan en la Champaña de vísperas de la Revolución. Pero fuera de estos casos, el cuestionamiento antiseñorial afirmado en 1789 no crea una atmósfera de revuelta abolicionista; consiste, más bien, en una sólida y obstinada voluntad de reforma que examina, critica y reformula los distintos privilegios de los amos de la tierra. También aquí, a la expectativa de una protección necesaria (la del señor contra los soldados o los agentes del fisco), que implicaba sacrificios y sumisión, le

sucedió la aspiración de negociar, por intermedio del rey y de los Estados Generales, una distribución más justa de las cargas y de los derechos.

El enemigo principal, en 1614 y en 1789, es el impuesto real. Su crítica constituye la primera de las reivindicaciones, por su incidencia y por su unanimidad. Casi todas las parroquias, al ser consultadas en dos oportunidades, tienen algo que decir sobre la carga fiscal. El tipo de gravamen y las circunstancias lo explican fácilmente porque la primera misión de los Estados Generales es consentir el impuesto y porque esta carga es la única que el rey, destinatario de las quejas, puede desgravar por su sola voluntad. En 1789, los impuestos directos son los más desprestigiados y lo esencial reside en la reivindicación igualitaria, que se presenta en dos formas: el rechazo de los privilegios fiscales (que figura en el 74% de los cuadernos) y la reivindicación de la igualdad fiscal (reclamada en el 97% de los cuadernos). En 1614, la protesta era diferente: apuntaba a los aumentos del derecho de talla,\* los procedimientos de recaudación del impuesto y del control de cuentas, la multiplicación de las exenciones concedidas a las ciudades, a los que pretenden ser nobles y a los que desempeñan algún cargo. La queja no obedecía entonces a la indignación por la insoportable desigualdad entre la plebe y la nobleza; estaba dirigida, ante todo, a la extensión indebida o la usurpación —por parte de aquellos que no tenían derechos en ese sentido— de privilegios considerados legítimos cuando compensaban algún servicio prestado a la comunidad. Ciento setenta y cinco años más tarde, las parroquias de Champaña reemplazaron esta hostilidad a las exenciones ilegítimas, muy compatible con el respeto de los privilegios justificados, por el deseo nuevo de la distribución equitativa de la obligación fiscal.

La comparación de las quejas presentadas en 1614 y 1789 en la bailía de Troyes, ¿nos da la clave de las transformaciones de la cultura política de la mayoría, en este caso, de las comunidades campesinas? Hay que ser prudentes porque Champaña no es todo el reino y porque el discurso de las quejas está inserto en textos redactados por otros que no

son los analfabetos o los poco doctos, que son los que lo enuncian. Sin embargo, los contrastes entre ambos corpus indican con claridad la diferencia entre dos maneras de pensar y de vivir la relación de la sociedad con las instituciones. En 1614, los efectos de las guerras de religión todavía se hacen sentir y, en una coyuntura de reconstrucción, las comunidades protestan contra las duras exigencias del Estado financiero. A la desesperación del desamparo material —real o exagerado, poco importa— se agrega el sentimiento agudo de un abandono moral y espiritual. De ahí el respeto a las instituciones protectoras —por ejemplo, la señoría— y el deseo de una cristianización, que es también clericalización de la sociedad. El ideal que traducen entonces los cuadernos es el anhelo de que las autoridades, seculares y espirituales, se hagan cargo de la estructura social y en reciprocidad por la promesa de amparo que esas autoridades dan, en este mundo y en el más allá, se les permita gozar de derechos y privilegios que se consideran legítimos.

En 1789, las expectativas son muy diferentes y tienden a cuestionar lo que antes era evidente y a exigir que las autoridades tomen en cuenta las opiniones y las aspiraciones populares. En dos siglos, la Iglesia y la Reforma católica, y el Estado de justicia y de policía proporcionaron la seguridad deseada, por la que se pagó muy caro y con enormes sacrificios financieros y culturales. Se trata pues de una sociedad protegida y resguardada, dirigida y pacífica, que debate medidas capaces de adecuar sus deseos al orden del mundo. La reforma del impuesto señorial y diezmal, en nombre de la utilidad social, y la igualdad fiscal, en nombre de la justicia, son las dos reivindicaciones principales que expresan la demanda, si no de un control, al menos de una participación en las decisiones que regulan la existencia común. Así entendida, la “politización de la aldea”, referida a objetos “particulares” y “ceranos”, al decir de Tocqueville,<sup>241</sup> aparece como la otra cara del proceso a través del cual el Estado monárquico instaaura su monopolio de la violencia. Al liberar las ataduras que sometían a los más débiles a la autoridad de sus protectores inmediatos, al instituir normas para dirimir los conflictos, al reducir el salvajismo del mundo social, la consolidación del Estado moderno creó las condiciones que, finalmente, llevaron a juzgar intolerable la dependencia que antes se admitía

\* Derecho que se paga al señor del dominio directo, cuando se enajenan las tierras dadas en enfiteusis. [T.]

como algo indiscutible. Esta es, sin duda, la piedra fundamental de la mentalidad, ampliamente compartida, que considerará deseable y necesaria la profunda modificación de la estructura social y política que se operó en la emergencia, en 1789.

### **En la ciudad: conflictos laborales y aprendizaje político**

En las ciudades, de los conflictos multiplicados entre operarios y patrones, nace una "politización" que, por la atención prestada a los objetos "próximos" y "particulares", transforma también la relación con la autoridad. Del mismo modo que en la campaña las protestas antiseñoriales suceden a las grandes revueltas antifiscales, en las ciudades, la desaparición de las sublevaciones urbanas, muy abundantes entre 1623 y 1647,<sup>242</sup> cede el lugar a los enfrentamientos originados en los problemas de los talleres y de los oficios. Si bien no es posible aún hacer una estadística global de las coaliciones y huelgas obreras en el siglo XVIII, los ejemplos de Nantes y de Lyon autorizan a sacar dos conclusiones. Por un lado, los archivos de las comunidades y los de la policía dan prueba de que los conflictos sobrevienen en casi todos los oficios (20 de 27 en Nantes, 16 de 16 en Lyon). Por otro lado, registran un aumento indiscutible de la agitación obrera después de 1760: en Nantes, 36 conflictos estallan entre 1761 y 1789 contra sólo 18 en las seis primeras décadas del siglo (y las cifras son, respectivamente, de 19 y 10, teniendo en cuenta sólo los enfrentamientos importantes); en Lyon, en las tres últimas décadas prerrevolucionarias, se producen 18 conflictos, mientras que sólo hay 7 entre 1701 y 1760, pero, hay que señalarlo, estallan 9 en el siglo XVII.<sup>243</sup> La escalada de la insubordinación obrera —tema caro a Restif de la Bretonne y a Louis-Sébastien Mercier— no es únicamente un motivo literario que expresa la nostalgia de una armonía perdida. Es una realidad que expresa la nueva representación que los oficiales operarios y los obreros urbanos se hacen del mundo social.

En efecto, hay un estrecho vínculo entre las coaliciones destinadas a hacer ceder a los patrones y el refuerzo de la

asociación obrera. En todas las ciudades y en todos los oficios, razones como éstas son las que dan fundamento a la protesta obrera: la negativa a aceptar el control de la contratación por parte de la corporación y, a la inversa, la reivindicación de la libertad de colocación, la demanda de salarios más altos y pagados con más frecuencia como también mejores condiciones de vida y de trabajo, el rechazo de las trabas para abandonar el taller (en especial, por la inscripción obligatoria, la autorización, y más adelante, la libreta) o incluso la manifestación del ansia de independencia. La multiplicación de los conflictos, caracterizados por el cese convenido del trabajo, la "condenación eterna" (es decir, al boicot) de los patrones, reacios a ceder a las exigencias de los operarios, las presiones ejercidas sobre aquellos que se rehúsan a unirse a la acción directa o a las demostraciones de fuerza que han sido resueltas, supone el desarrollo de todas las modalidades de la asociación obrera, desde las más espontáneas hasta las más institucionalizadas. En los gremios, corporaciones y reuniones de café, los operarios de la ciudad se embarcan en un tipo de política que, si bien no ataca al poder público, acostumbra, sin embargo, a organizar la acción colectiva, lleva a menudo a constituir un fondo común e incita siempre a debatir la defensa de los intereses compartidos.<sup>244</sup>

Esta defensa no implica necesaria o únicamente recurrir a la huelga. Al igual que las comunidades rurales, los operarios de la ciudad utilizan los convenios y la vía judicial para hacer reconocer sus derechos. Durante todo el siglo XVIII, multiplican las apelaciones ante el Parlamento para obtener la derogación de las nuevas reglamentaciones resueltas en su perjuicio por las corporaciones y homologadas por el lugarteniente general de policía, los cuerpos administrativos de la ciudad o el Parlamento. Si bien es cierto que "la 'forma típica de protesta' en los oficios, durante el siglo XVIII, no es el motín frumentario ni la huelga, sino el proceso", la acción colectiva de los operarios, no sólo no está separada de la vida pública, sino que encuentra en los requisitos y en el léxico judicial una manera de unirse a los principales debates políticos.<sup>245</sup> La argumentación desarrollada por los abogados y procuradores contratados por los operarios no se expresa, por cierto, en el lenguaje de estos

últimos, pero los habitúa a pensar las discusiones que mantienen con sus patrones en categorías —las de la jurisprudencia civil y del derecho natural— que universalizan y “politizan” cada causa individual.

Este aprendizaje de lo político que hacen los operarios se aceleró, sin duda, por la reforma fallida de Turgot que causó desilusiones y decepciones.<sup>246</sup> El edicto de febrero de 1776 que abolió las corporaciones suscitó, en efecto, grandes esperanzas entre los obreros, que interpretaron que les daba el derecho de abandonar libremente y sin tardanza a su amo y emplearse a su antojo. Más aún, muchos de ellos lo vieron como la posibilidad de establecerse por su cuenta y abandonar así la condición dependiente de asalariados. Las restricciones puestas por las autoridades para la aplicación del edicto y, muy pronto, el restablecimiento de los gremios, a partir de agosto de 1776, echaron por tierra su entusiasmo. La multiplicación de los conflictos en los talleres y en los oficios en los últimos doce años del Antiguo Régimen (se cuentan como mínimo treinta y cinco en París entre 1781 y 1789)<sup>247</sup> tiene sin duda origen en la confrontación entre los operarios, amargados y desencantados, y los patrones, preocupados por recuperar sus prerrogativas. Con la crisis de 1776, se estableció un vínculo inmediato entre los enfrentamientos plurales, dispersos, móviles, por los que atravesaba el mundo laboral, y la política en el nivel gubernamental, unificadora de las tensiones particulares. Para los operarios, las discusiones con sus patrones, por innumerables motivos, habían cobrado sentido dentro de un conflicto en el que incluso la autoridad del rey se había visto comprometida. Por eso, la politización originada en el trabajo y en la vida diaria estaba ligada a los “asuntos de Estado”.

Lo mismo sucedía —pero para la defensa de intereses contrarios— con los dueños de las corporaciones. En los procesos seguidos contra los operarios para hacer aplicar las nuevas reglamentaciones, en la lucha entablada contra los “falsos obreros” instalados, fuera de todo control corporativo, en sus domicilios o en lugares privilegiados (como el faubourg Saint-Antoine),<sup>248</sup> en la protesta, a fuerza de escritos de los abogados, contra el edicto de febrero de 1776, los dueños de las corporaciones asociaron, a su manera, la

preservación de su dominio sobre los operarios y la participación en la esfera pública. La metáfora del “*sans-culotte*” del año II, que forja la imagen ideal de un “productor independiente, que vive y trabaja bajo el mismo techo con unos pocos camaradas, manteniendo con ellos relaciones de familiaridad y de intimidad, y compartiendo con ellos las mismas preocupaciones y los mismos intereses” no debe inducir a error.<sup>249</sup> No se corresponde ni con las estructuras de la producción artesanal (caracterizada, al menos en París, por talleres de grandes dimensiones, por una preelaborada división del trabajo y por una fuerte movilidad de los operarios, cuyo vínculo con un mismo patrón dura muy poco tiempo) ni con el léxico de las disputas, muchas y de muy distintas formas, que enfrentan a patrones y obreros durante todo el siglo XVIII, y en especial a partir de 1760. No cabe duda de que la politización del mundo de los oficios debe mucho más a la expresión reiterada de estos antagonismos, manifestados al mismo tiempo en las luchas del momento y en las controversias judiciales, que al sentimiento de una condición común.

### La esfera pública literaria: los salones

En el mundo de las elites sociales e intelectuales, la menor dependencia frente a la autoridad del Estado está marcada por la aparición de una esfera cultural autónoma. Tiene dos características: por un lado, la formación de un público cuyos juicios críticos y prácticas doctas no se guían únicamente por los dictados de la moda de la corte o de la autoridad académica; por otro lado, la afirmación de un mercado de bienes culturales que inserta su lógica propia dentro, y a menudo en contra, de las sujeciones y jerarquías impuestas por la vieja forma del patrocinio. Sobre este cambio se ha propuesto un primer punto de referencia, que lo data de tiempos de la Regencia, cuando la corte pierde la exclusividad de la conducción de las normas estéticas. La “esfera pública literaria” que se crea entonces se apoya en las instituciones que producen una nueva legitimidad: los cafés, los salones, los periódicos. Se basa en principios inéditos: el libre ejercicio de la crítica, cuyo monopolio se

quita a las instituciones (eclesiásticas, académicas y administrativas) que pretendían confiscarlo; la igualdad de todos aquellos que están comprometidos en la confrontación de las opiniones e ideas, sean cuales fueren las diferencias de estamento y situación que los separen en el mundo social; la voluntad de representar y formar, al mismo tiempo, el juicio de un público nuevo del que la elite mundana y erudita cree ser portavoz y fundadora. Así pues, con treinta o cuarenta años de atraso con respecto a Inglaterra, aparecería en Francia un espacio de prácticas intelectuales basado en el uso público que de su razón hacen personas privadas cuya competencia crítica no está ligada a su pertenencia a un cuerpo instituido por la autoridad del rey ni al mundo de la corte, sino a su condición de lectores y espectadores reunidos por el placer de la discusión en un clima de camaradería.<sup>250</sup> Esta es la hipótesis que debemos analizar ahora.

Los salones constituyen el medio principal para que se organice el encuentro entre hombres de mundo y literatos, reunidos por los mismos pasatiempos: el juego, el debate, la lectura, la mesa. Entre las diferentes sociedades, dominadas por una figura femenina (pero no siempre: pensemos en el salón del barón de Holbach), existen filiaciones y competitividades sutiles. Es lo que sucede en el primer tercio del siglo con el salón de la marquesa de Lambert en el palacio de Nevers, que se contrapone a la "corte" de Sceaux, que perpetúa la vieja etiqueta en tiempos de la duquesa de Maine; luego, a partir de la década de 1750, la rivalidad más aguda se desata entre la sociedad de Madame Geoffrin, que había sido *habituée* del salón de Madame de Tencin, y la que frecuenta el domicilio de Madame de Deffand, antes íntima de la marquesa de Lambert; más adelante, después de 1764, el salón de Mademoiselle de Lespinasse, en la calle Saint-Dominique, disputa al salón de Madame de Deffand, su tía y antigua protectora, los literatos y los visitantes extranjeros. Así es como la sociedad de los salones parisienses está plagada de feroces luchas por alcanzar notoriedad, cuyo desafío es, en el fondo, el control de una vida intelectual emancipada de la tutela monárquica y curial.

El salón asegura a los escritores su admisión en el mundo de los poderosos. Valga el ejemplo del salón de la

marquesa de Deffand en la década de 1750: los filósofos (Turgot, Marmontel, La Harpe, Condorcet, Grimm) se codean con los íntimos de la dueña de casa (Charles Hénault, presidente del Parlamento, Jean-Baptiste Formont, heredero de una familia de comerciantes acaudalados y banqueros de Ruán, o el conde de Pont-de-Veyle, sobrino de Madame de Tencin y autor diletante), como también con las grandes damas de la aristocracia de París (la duquesa de Luxemburgo y la condesa de Boufflers, que tienen sus propios cenáculos, las duquesas de Mirepoix y de Aiguillon, la marquesa de Forcalquier, la condesa de Rochefort).<sup>251</sup>

"Rue Saint-Honoré", el pequeño grupo de fieles que integran la camarilla de Holbach reúne a nobles de familias tradicionales (el caballero de Chastellux y el marqués de Saint-Lambert), descendientes de los recientemente ingresados a la nobleza (el mismo Holbach, el médico y químico Darcet, Le Roy, que ocupa el cargo de lugarteniente de caza, o Helvecio, el recaudador de impuestos del Antiguo Régimen), extranjeros establecidos en París (el abate Galiani y Melchior Grimm), hijos de buenas familias burguesas de la ciudad y de las provincias (Diderot, el abate Raynal, Morellet, Suard) y también intelectuales de origen más humilde (Naigeon, Marmontel y el Dr. Roux). Este núcleo de fieles, unidos por la amistad ansiosa y la connivencia filosófica, cuando no por el ateísmo, que no todos profesan, reúne en casa del barón a un círculo más amplio de invitados ocasionales, en el que se confunden viajeros y diplomáticos, literatos y aristocráticos.<sup>252</sup> Por esta mezcla de diferencias, olvidado el tiempo del placer y del debate, la vida de salón constituye una base y una realidad para uno de los temas más caros a los textos filosóficos de la segunda mitad del siglo: es decir, la fusión entre los escritores, "tan aptos para el mundo como para el gabinete", como dice Voltaire en el artículo "Hombres de letras" de la *Enciclopedia*, y los grandes, no solo protectores o mecenas, sino también verdaderos eruditos.

Participar en la sociabilidad de los salones es pues una necesidad para el que quiere hacer carrera. Allí se pueden obtener protecciones y pensiones, empleos y gratificaciones; allí se hacen las elecciones para la Academia Francesa. "Apenas uno de los cuarenta exhala el último suspiro, diez

concurantes se presentan [...] Corren en tropel a Versailles; se hace hablar a todas las mujeres; se hace actuar a todos los intrigantes; se hacen mover todos los resortes.<sup>253</sup> Los bandos que entonces se forman, dentro y fuera del cenáculo de las letras, se organizan a partir de los salones y de las preferencias de las damas que los presiden. Así es como en 1754 D'Alembert, después de tres fracasos, es elegido para la Academia gracias a los ruegos de la marquesa de Deffand, más poderosos que los de Madame de Chaulnes a favor de su propio candidato.<sup>254</sup> Mientras que en el siglo xvii las elecciones académicas respetaban, ante todo, los deseos del protector del cuerpo (primero Richelieu, luego el canciller Seguier y finalmente el rey), en el siglo siguiente, esas elecciones se deciden en la ciudad después de las luchas entre las camarillas, que son también enfrentamientos ideológicos. La elección de D'Alembert, por ejemplo, marca el comienzo de la conquista de la Academia por el partido filosófico, que gana el baluarte de la legitimidad intelectual en la década de 1760. En ese mismo período, el salón de Mademoiselle de Lespinasse, excluida por Madame de Deffand a quien ella le quitó el nuevo académico, se convierte en el refugio de los Filósofos victoriosos, puesto que ahí se reúnen Condorcet, Malesherbes, Turgot, Suard, el abate Morellet, Marmontel y el marqués de Chastellux. Centros de encuentro entre la aristocracia y los escritores, lugares de cierta amalgama social, instancias de consagración intelectual independientes de las instituciones reguladas y de las corporaciones establecidas, los salones son el primer soporte de la nueva "esfera pública literaria", nacida a principios del siglo xviii y emancipada de la tutela curial y académica.

### La facultad de juzgar: la crítica literaria y pictórica

Los periódicos, que dan amplio espacio a la crítica estética, constituyen el segundo apoyo de esa esfera. En el caso de los que están redactados en francés, impresos a menudo fuera del reino, son decisivas las décadas de 1720-1750: la cantidad de publicaciones sufre un considerable aumento

(48 entre 1720 y 1729, 70 entre 1730 y 1739, 90 entre 1740 y 1749). A las grandes revistas de cultura de fines del siglo xviii les suceden los periódicos de autores, dedicados al análisis crítico de los nuevos libros.<sup>255</sup> El repertorio de los textos de esos treinta años lo muestra claramente: tienen preferencia las *Bibliothèques* (13 primeras publicaciones), los *Spectateurs* (entre otros, el de Marivaux) y las *Spectatrices* (11 primeras publicaciones que siguen el modelo del *Tatler* y del *Spectator* de Steele y Addison), las *Nouvelles littéraires* (6 primeras publicaciones incluyendo el diario fundado por Raynal en 1747); a los que hay que agregar el periódico del abate Prévost, *Le Pour et le Contre*, aparecido en 1733. Confeccionar el catálogo de las obras recientemente publicadas, someterlas a la "crítica desinteresada", al "análisis crítico", a las "observaciones", "reflexiones" o "juicios" (según el vocabulario de los titulares de los periódicos), publicar sus extractos, y comunicar las noticias de la República de las Letras: esas son las ambiciones anunciadas, y compartidas, por los nuevos periódicos publicados pasada ya la cuarta parte del siglo xviii.<sup>256</sup> En ese sentido, expresan y alimentan, a un tiempo, la sociabilidad libre e instruida de los cafés y los clubes, dispersos por el reino, a imitación de Inglaterra.

Muy pronto, la prensa adecua sus fórmulas y sus contenidos a las expectativas de un público ávido de informaciones y juicios sobre las nuevas publicaciones. Esto lleva a tomar diferentes decisiones, aceptadas en su mayoría. La primera abrevia la frecuencia del periódico: si bien en 1734, casi la mitad de las publicaciones literarias son mensuales (contra sólo una cuarta parte que aparecen más a menudo), unos treinta años después, en 1761, más de la mitad son semanales o bimensuales. Por otra parte, los artículos extensos o los resúmenes sustanciosos disminuyen cada vez más en comparación con las noticias breves, que permiten indicar más libros y, por tanto, satisfacer mejor la curiosidad.<sup>257</sup>

En fin, y sobre todo, el periódico informa más acerca de los géneros nuevos que de los libros tradicionales. Esto no sucede aún durante el primer tercio del siglo xviii. En 1734, la distribución temática de las 1.309 obras inventariadas en los veinte periódicos que aparecen entonces no muestra un



perfil demasiado alejado del que manifiestan las solicitudes de permisos públicos (privilegios y permisos simples). Las cantidades aproximadas son las mismas, con algo menos de teología en los periódicos (una cuarta parte de los libros mencionados contra una tercera parte en los registros de privilegios), algo menos de literatura y más de historia (en este caso, la importancia se duplica).<sup>258</sup> Pero, tal como lo prueba la evolución de dos periódicos, poco inclinados, sin embargo, a la innovación, el muy académico *Journal des savants* y *Mémoires de Trévoux*, perteneciente a los jesuitas, desde mediados de siglo se abre una brecha significativa entre la producción del libro autorizado, en su totalidad, y aquella de la que los periódicos deciden dar cuenta. El movimiento es tan espectacular que hace que disminuya bruscamente la proporción del libro religioso en las reseñas (llega a menos del 10%, mientras que sigue representando la cuarta parte de los permisos públicos) y que se incremente la de los libros de ciencias y artes, que constituyen casi la mitad de los libros inventariados: 40% en las *Mémoires de Trévoux*, y 45% en el *Journal des savants*.<sup>259</sup>

De esta manera, el aumento de las publicaciones, su mayor periodicidad y su apertura a los intereses intelectuales más nuevos crean un mercado del juicio crítico, liberado de la tutela exclusiva de los periódicos oficiales y basado en la posible confrontación de opiniones. Aun cuando los diferentes periódicos utilicen una técnica de análisis similar, apoyada en los mismos procedimientos (el compendio, la cita, el extracto, la referencia, el comentario),<sup>260</sup> aun cuando cada uno tienda a dictar —mediante sus opciones y decisiones— la justa interpretación de las obras, la pluralidad de los libros en circulación nutre el debate crítico y la discusión ardiente. Al pretender que hablan en nombre de los lectores, a quienes erigen en árbitros del buen gusto, al dejar a un lado las normas estáticas y las autoridades esclerosadas, los periódicos literarios dan vida a una nueva instancia crítica, autónoma y soberana: el público.

Con posterioridad a 1737, fecha a partir de la cual se organiza regularmente, la exposición propuesta por la Academia Real de pintura y escultura que se realiza cada dos años en el Salón cuadrado del Louvre, produce un mismo

efecto.<sup>261</sup> El Salón amplía considerablemente la cantidad de quienes están en condiciones de ver las obras. Más allá del mundo limitado de los entendidos (formado, como en música, por los comanditarios y los teóricos),<sup>262</sup> una verdadera multitud se precipita al Louvre durante las cuatro o cinco semanas que dura la exposición. Si se supone que un visitante de cada dos adquiere el catálogo publicado por la Academia en ocasión de cada Salón (que da, para cada una de las obras, el nombre de su autor, su tema y, llegado el caso, su “explicación”), un mínimo de 15.000 personas frecuentarían el Salón a fines de la década de 1750, y más del doble en 1780.<sup>263</sup> El acontecimiento, muy concurrido, suscita una ola de publicaciones: informes publicados por los periódicos, libelos y panfletos, a menudo anónimos e impresos con domicilios falsos, críticas manuscritas introducidas en las noticias (como las redactadas por Diderot entre 1759 y 1771 para la *Correspondance littéraire* de Grimm, y luego de Meister, distribuida a unos quince abonados europeos de alcurnia). Se perfila así un espacio en el que, por un lado, se pueden enfrentar concepciones estéticas antagónicas y en el que, por otro lado, el juicio público —o el que se reputa como tal— se considera la autoridad primera que debe guiar la evaluación de las obras. La exposición, patrocinada por el Director de las Construcciones del rey, ordenada por un administrador de la Academia, y muy respetuosa de la jerarquía de las categorías académicas y de los géneros pictóricos, lleva pues —casi paradójicamente, si se tienen en cuenta sus intenciones— a la iniciación de un debate polémico sobre los fines y estilos de la pintura.

En esta confrontación pública, las autoridades anteriores podían perder su monopolio como árbitros del buen gusto, la fama adquirida, desvanecerse, y las jerarquías, mezclarse. De ahí la resolución de la Academia en el sentido de vigilar más estrictamente el Salón: en 1748 se instituye un jurado compuesto de administradores y profesores salidos de sus filas y encargado de elegir obras de los académicos de número y correspondientes, que se estimen dignas de ser expuestas. De hecho, el control es severo puesto que, hasta fines del Antiguo Régimen, la cantidad de artistas admitidos es de menos de 50 y la de las telas exhibidas, en muy pocas oportunidades es de más de 200. La inquietud



traduce la que sienten los artistas más solicitados frente a una institución que podía influir en las preferencias de sus comanditarios y, podía, por ende, privarlos de sus mercados. En vano Cochin, el secretario de la Academia, intentó en 1767 frenar las críticas obligando a sus autores a firmarlas. Pese a las reticencias, el Salón impone un nuevo principio de la consagración artística, transferida de la sesión a puertas cerradas en la Academia, al espacio abierto de la crítica contradictoria y de la libre apreciación.

### La politización de la esfera pública literaria

En el mundo de las elites, la creación de una esfera pública literaria, apoyada en las diferentes instituciones de la sociabilidad intelectual y en la aparición de un mercado del juicio crítico y de las obras, fue portadora de una transformación profunda de las costumbres culturales, llevadas al espacio público y, llegado el momento, sumamente politizadas. Tal como lo hemos señalado en el primer capítulo, hay dos maneras de comprender esta politización. La primera, tomada de la obra de Augustin Cochin, considera que las asociaciones voluntarias del siglo XVIII (clubes, sociedades literarias, logias masónicas) son una suerte de laboratorios donde se inventa y se experimenta, sin llegar al discurso explícito, una sociabilidad "democrática" que prefigura la del jacobinismo. Fuera de la sociedad de las corporaciones y las comunidades, aislada de ella y haciéndole la competencia, se creó así una esfera política basada en principios que se contradicen con los que organizan el Estado monárquico: "La sociedad real reconstruyó de otro modo, en otra parte, fuera de la monarquía, un mundo de la sociabilidad política. Un mundo nuevo, estructurado a partir del individuo y no ya de sus grupos institucionales, un mundo fundado en ese algo confuso al que se da el nombre de *opinión*, que se origina en los cafés, en los salones, en las logias y en las 'sociedades'. Se la puede llamar sociabilidad democrática, aunque su red no se extienda a todo el pueblo, para expresar así la idea de que las líneas de comunicación se forman en ese pueblo, 'abajo' y horizontalmente, en una sociedad disgregada en la que un hombre iguala a otro

hombre, entre los individuos de esa sociedad".<sup>264</sup> Aunque por lo general afirman su respeto por el soberano y su aceptación de los viejos valores, las formas nuevas de la sociabilidad intelectual, por sus mismas costumbres, negarían los fundamentos del orden tradicional.

Pero también es posible entender el proceso de politización de otra manera, como la aplicación, fuera del medio literario, del juicio crítico, sin poner límites a su imperio, sin sujeción obligatoria a la autoridad instituida. Al dar apoyo y regularidad al ejercicio público de la razón, la circulación incrementada de los impresos y la multiplicación de las instancias de la crítica estética, llevaron a los particulares a juzgar por sí mismos, a evaluar libremente las obras y las ideas, a formarse una opinión común basada en la confrontación del parecer individual. De este modo, se abogaba por la anulación de la división creada entre la creencia y la obediencia obligada, por un lado, y por el otro la opinión que legítimamente puede ser puesta en duda. Al adquirir el hábito de la crítica, ningún campo del pensamiento o de la acción, como tampoco los misterios de la religión o del Estado podían sustraerse, en lo sucesivo, al análisis libre.

"Nuestro siglo es, en particular, el siglo de la crítica a la que es necesario que todo se someta. La *Religión*, alegando su *santidad*, y la *legislación*, su *majestad*, quieren en general escapar a la crítica; pero entonces estimulan, en su contra, justas sospechas y no pueden aspirar a esa estima sincera que la razón sólo da a lo que puede salir indemne de su libre y público análisis."<sup>265</sup> Esta nota de Kant en el prefacio de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en 1781, marca con fuerza la trayectoria que sometió paulatinamente la autoridad política a la jurisdicción del juicio y al veredicto de la razón. En Francia, como en otros lugares de Europa, esta transferencia que elimina la dicotomía radical instituida por el absolutismo entre el fuero interior, que se rige por la conciencia individual, y la razón de Estado, dirigida por principios que nada deben a la moral común, ha sido totalmente inducida por los éxitos de dos formaciones sociales de importancia: la república de las letras y la masonería.

## La libertad en secreto, el secreto de la libertad: la masonería

La sociedad masónica merece especial atención porque constituye la más numerosa de las nuevas asociaciones intelectuales: en 1789, los masones, sin duda, son 50.000 en el reino, lo que representaría, entre las clases de la población urbana susceptibles de ser admitidas en las logias, un hombre de cada veinte.<sup>266</sup> A partir de la primera fundación parisiense en 1725, creada por los ingleses emigrados, la difusión de la masonería fue considerable, con dos puntos culminantes: primero, en la década de 1760, es decir en el mismo momento de la crisis institucional que sacude a la Gran Logia de Francia (y que llevará en 1773 a la constitución del Gran Oriente de Francia); después, en la década de 1780, cuando se crean de 20 a 40 nuevos talleres por año. La vitalidad de la extensión masónica, que conduce, contando únicamente el Gran Oriente, a la existencia de 635 logias en vísperas de la Revolución no fue frenada, por consiguiente, ni por los disensos internos ni por la rivalidad de las sociedades más directamente políticas que florecen en la década de 1780.<sup>267</sup>

El establecimiento de la masonería no se puede comparar con el de las demás sociedades de la Ilustración: salones, clubes o academias. Es singular por su continuidad, su generalización y su distribución. Desde mediados de siglo, las logias se multiplican en todo el reino, a lo largo de las rutas, los ríos y las costas, como un sembradío apretado en la Francia del Sur y más espaciado en Alsacia o en las provincias del Oeste, reticentes a acoger favorablemente a una sociedad dos veces condenada por bulas pontificias, en 1738 y en 1751. Por lo demás, si bien la masonería es un hecho cultural exclusivamente urbano, llega a todas las categorías de ciudades, incluso a las menos pobladas: en 1789, 81 ciudades de menos de dos mil habitantes tienen un taller. Esta difusión no se hace siguiendo los esquemas esperados: no va de la gran ciudad a la pequeña, puesto que desde la década de 1750 las logias se instalan en todas las categorías de ciudades; tampoco es el resultado de la política voluntarista del Gran Oriente porque ya antes de 1773 los talleres se multiplican en las ciudades de menos de dos mil

habitantes. Es evidente que la difusión de la masonería responde a una expectativa ampliamente compartida, que se mantiene durante todo el siglo sin agotarse. ¿Cómo comprenderla?

En un primer análisis, inspirado por el pensamiento de Agustín Cochin, se la podría interpretar quizás como la expresión de una pulsión equitativa que perfila, dentro de la sociedad de los estamentos y de los cuerpos, un espacio nuevo donde los individuos no se distinguen entre sí por su condición jurídica y donde sólo el mérito puede justificar la obtención de grados y dignidades. La masonería instalaría así un área de "sociabilidad democrática" en el seno de una sociedad que no lo es, dando el ejemplo de la posibilidad de establecer un vínculo social basado, no en la pertenencia obligada a corporaciones separadas y jerarquizadas, sino en la igualdad esencial existente entre los individuos.

Este ideal, por definido que sea, choca sin embargo con la realidad de la sociedad injusta, que con frecuencia reaparece en el mundo masónico. Por un lado, hasta la fundación del Gran Oriente, que impone la elección para las dignidades, se produce una desviación en los grados de la masonería que, de hecho, los asimila a los cargos, que pertenecen a quienes los detentan. Por otro lado, la igualdad abstracta y universal que sirve de fundamento a la asociación masónica, se debe adaptar a las exclusiones y especializaciones que rigen para el reclutamiento de las logias.

Sin duda, la masonería es mucho más abierta que todas las demás instituciones de la sociabilidad intelectual del siglo. Los miembros del Tercer Estado que la integran tienen amplia mayoría: representan el 74% de los parisienses y el 80% de los que frecuentan los talleres instalados en las treinta y dos ciudades provinciales que poseen una academia. Recordemos que en las mismas ciudades la población de los académicos no cuenta más que con un 38% de los miembros del Tercer Estado. Además, las logias aceptan categorías sociales que, por lo general, están ausentes de las sociedades literarias o de las asociaciones intelectuales, es decir, los comerciantes, los tenderos, los artesanos. En las logias de París, los hombres de negocios y de la industria proporcionan el 17,5% de los afiliados provenientes del Tercer Estado, y los medios del artesanado y de las tiendas, el

12%. En el interior, en las ciudades académicas, las dos categorías constituyen, respectivamente, el 36% y el 13% del reclutamiento, mientras que la primera, la de los comerciantes, sólo representa el 4,5% de los académicos del Tercer Estado (con una presencia notable únicamente en algunos lugares) y la segunda, la de los artesanos, no aparece en los cenáculos de las letras.<sup>268</sup>

Con todo, la asociación masónica rechaza a algunos individuos: a todos aquellos a quienes su oficio "vil y mecánico" priva de la libertad necesaria para ingresar al "Arte real" y del desahogo económico indispensable para contribuir a las obras de beneficencia que es una de las obligaciones de los hermanos. Son muchos los discursos que justifican estas exclusiones, en especial cuando logias fundadas por personas de baja condición piden ser reconocidas por el Gran Oriente. 1779, logia de Clermont en Toulouse: "Si bien la masonería iguala todas las posiciones, es cierto sin embargo que se debe esperar más de los hombres que ocupan una posición notable en la sociedad civil, de lo que se puede esperar del plebeyo"; 1786, carta del venerable de una logia de Nancy, que informa a su corresponsal la negativa de la Cámara de las provincias del Gran Oriente "a multiplicar los masones de una clase poco indicada para hacer el bien o que, cuando lo hace, causa siempre un perjuicio a su familia. En segundo lugar, como estos masones, por su posición, no han estado en condiciones de recibir una buena educación, resulta desagradable para el cuerpo de la masonería verse obligados a fraternizar con ellos"; 1788, carta de un dignatario de esa misma Cámara de las provincias: "Nuestro objetivo, al tratar de devolver a la Masonería su antiguo lustre, consistió en no admitir la participación en nuestro Régimen sino a las personas que fueran dueñas de su tiempo y cuya fortuna les permitiera, sin perjudicarse, ayudar al alivio de la humanidad".<sup>269</sup>

De ahí la medida de excluir de la sociedad masónica a quienes no poseen ni educación ni desahogo económico; de ahí también la especialización social muy estricta de los talleres, que reúnen a hombres vinculados, fuera de la sociabilidad masónica, por su pertenencia común a la elite urbana, por una misma profesión compartida (el derecho, las profesiones liberales o el comercio) o por una misma

situación subalterna. Como dice el venerable de una logia de Amiens en 1785: "Cuando uno no tiene que frecuentarse en la sociedad civil, no es posible hacerlo como masón".<sup>270</sup> Aunque suprima, durante el trabajo en la logia, las jerarquías jurídicas que separan a las corporaciones y los estamentos, la masonería no es, sin embargo, un lugar de intensa amalgama social. La igualdad a la que apelan es más aristocrática que democrática, puesto que basa la posible paridad entre los hombres en el hecho de que compartan idénticos patrimonios sociales.<sup>271</sup> Muy alejada de la concepción abstracta y absoluta de la igualdad, que considera a los individuos independientemente de las diferencias de su posición, la sociedad masónica se esfuerza por conciliar, a través de tensiones y conflictos, el principio igualitario y el exclusivismo, el respeto de las desigualdades sociales (aparte de las distinciones de estamentos) y la constitución de una sociedad separada. Su éxito se podría entender pues como el resultado de un movimiento doble y contradictorio: por un lado, la difusión en las elites sociales, mucho más allá de la aristocracia, de una práctica de la igualdad que reúne a los que tienen dinero, educación y tiempo libre; por el otro la apropiación, por parte de los medios habitualmente excluidos de las formas más eruditas de la sociedad cultural, de un modo de asociación menos exigente desde el punto de vista intelectual, que seculariza viejos valores o viejos gestos de la cristiandad.

El formidable poder de atracción de la masonería obedece a esta unión de aspiraciones socialmente contrarias, unificadas por una misma función crítica. La sociedad masónica, que pretende estar regida por la moral y reglamentada por la libertad de conciencia, se erige, por ese mismo motivo, en juez de la razón de Estado. Excluidos de la sociedad por el secreto exigido a todos los masones, afirmando una lealtad política sin falencias, los talleres socavaban, sin embargo, el orden monárquico y proponen un nuevo sistema de valores, fundado en la ética, que es necesariamente un juicio pronunciado sobre los principios del absolutismo. La vieja distinción entre la conciencia individual y la autoridad estatal se vuelve así en contra de la intención que la había instaurado: "Aparentemente sin afectar al Estado, los burgueses crean en las logias —fuero interior secreto

dentro de ese Estado— un lugar en el que se verifica, protegida por el secreto, la libertad civil. La libertad en secreto pasa a ser el secreto de la libertad.<sup>272</sup> Las acciones del príncipe, los principios de su gobierno, las razones de Estado se miden así con la misma vara que una moral que, aunque se haya creado replegada en sí misma, fuera de la sociedad civil, no por ello deja de ser la “conciencia de la política”. Más que la invención de un concepto moderno de igualdad, democrático al estilo de la Revolución, no cabe duda de que fue esta formulación inédita de la relación entre la moral y la política la que dio poder a la asociación masónica, secreta y crítica al mismo tiempo.

Esta politización profunda, nacida de la constatación de la brecha que separa las exigencias éticas que rigen a la masonería y los principios específicos, desprendidos de toda finalidad moral, que dirigen las conductas del poder, se cruza con la que se apoya en el conjunto de costumbres culturales que se emanciparon de la tutela estatal a partir de principios del siglo XVIII. Gracias a la institución del público, cuyos juicios no son forzosamente los de la autoridad académica o los del príncipe mecenas, gracias a la aparición de un mercado de producciones culturales que autoriza la autonomía (al menos parcial) de sus productores, gracias a la amplia difusión de los conocimientos que hace posible el incremento de la circulación de los textos escritos, se adquirió el hábito del juicio libre y de la crítica contradictoria. La nueva cultura política que nace después de 1750 es la heredera directa de estos cambios, puesto que sustituye la omnipotencia de la autoridad, que tomaba sus resoluciones en secreto y de manera irrevocable, por la manifestación pública de las opiniones individuales y la voluntad de analizar sin trabas todas las instituciones existentes. Así pues, se forma un público que, más soberano que el soberano, obliga a este último a afrontar las opiniones contrarias transformadas en opinión pública.<sup>273</sup>

La construcción de este nuevo espacio público no debe, con todo, anular las distintas modalidades que permiten, en los diferentes estamentos sociales, establecer vínculos entre las preocupaciones diarias y los “asuntos de Estado”. No podemos decir que la definición de lo político durante el Antiguo Régimen fuera unívoca, como tampoco lo es en el

siglo XX. En efecto, coexisten muchas maneras de definirlo: insertándolo en el orden racional del juicio crítico y del debate público, aplicándole los requisitos exigidos por el procedimiento judicial o, incluso, expresándolo en un lenguaje antiguo, sensible a los signos premonitorios y a las correlaciones secretas. Estos distintos “modos de producir opiniones”,<sup>274</sup> que sería perjudicial caracterizar con apresuramiento en términos estrictamente sociales, contraponiendo, sin matices, la política de los eruditos y la política popular, nos remiten a diferentes maneras de construir lo que es políticamente pensable. La nueva esfera de discurso que aparece a mediados del siglo XVIII, perfilando, para todos aquellos que se enfrentan, un espacio común de enunciados y acciones posibles, no suprime otras culturas “políticas” que no se consideran necesariamente como tales y conjugan de otro modo las minucias de la existencia común y corriente, y la relación con el poder del Estado.

Pero, tal como lo demuestran las protestas campesinas y las recriminaciones de los operarios urbanos, esta “política” situada fuera de la política no está inerte: en el transcurso del siglo cambian tanto sus formas de expresión como sus aspiraciones fundamentales. El espacio público de la Revolución se puede caracterizar adecuadamente como “un espacio político moderno, creado en un medio cultural y mental muy tradicional”.<sup>275</sup> Esta comprobación no nos debe hacer olvidar que, antes del acontecimiento, las distintas maneras de ser en política no habían sido herméticas unas con respecto a las otras. Aun cuando el público no sea el pueblo, éste sabe movilizar, por intermedio de los portavoces que elige, los recursos de la retórica jurídica e ilustrada para hacer escuchar sus demandas. En cambio, la esfera política pública, “burguesa” en sus bases, se siente acosada por la figura del pueblo anónimo, inquietante y temible, excluido pero invocado. La nueva cultura política del siglo XVIII resulta de estos diferentes modos de politización que, cada uno en su estilo, desquician por completo el orden tradicional.