

Festas e comemorações cívicas na Revolução Francesa (1789-1799): a perspectiva crítica de Mona Ozouf e outras interpretações**João Paulo RODRIGUES***

Resumo: A associação entre festa e revolução não é das mais evidentes. Pensar em revolução remete, mormente, às noções de confronto, guerra, transformações drásticas, todas elas, de alguma forma, interligadas ao espectro da violência. No entanto, durante a Revolução Francesa de 1789 celebraram-se vívidas comemorações. Festejar as vitórias conquistadas, assegurar, pedagogicamente, novos valores, romper os laços com o passado e até com a religião que lhe dava sustentação, eram apenas alguns dos ensejos que motivavam a organização de efemérides. Neste artigo, partindo da obra crítica e de questões suscitadas por Mona Ozouf, almeja-se cotejar a emergência da festa revolucionária como objeto de pesquisa dos historiadores, destacando momentos importantes nesse percurso, como a criação da cátedra da Revolução na Sorbonne (1885) e a afirmação da leitura republicana das celebrações; os progressos na erudição e a crítica revisionista; bem como as proposições de autores marxistas nesse debate.

Palavras-chave: Festa. Cultos Cívicos. Revolução Francesa.

Parties and civic celebrations in the French Revolution (1789-1799): the critical perspective of Mona Ozouf and other interpretations

Abstract: The association between party and revolution is not the most obvious events. Thinking in revolution refers much more to notions of confrontation, war, drastic changes; all of them are somehow connected to the spectrum of violence. However, during the 1789's French Revolution was carried as vivid celebrations. Celebrating the conquered victories, ensure pedagogically, new values, to break severing ties with the past and even the religion that gave him support, were just some of things that motivated the organization ephemeris. In this article, based on the critical work and questions raised by Mona Ozouf, one aim to collate the emergence of the revolutionary party as a research of historians, highlighting important moments in this journey, as the creation of the chair of the Revolution at the Sorbonne (1885) and the assertion of republican reading of the celebrations; advances in

* Professor Doutor - Departamento de História – Instituto de Ciências Humanas e Sociais - UFMT - Universidade Federal de Mato Grosso, Campus de Cuiabá - Av. Fernando Corrêa da Costa, nº 2367, CEP: 78060-900, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. E-mail: perfejp@yahoo.com.br

scholarship and the revisionist critique; well as the propositions of Marxist authors in this debate.

Keywords: Partie. Civic Worships. French Revolution.

Introdução

Entre os diversos aspectos que envolveram a Revolução Francesa de 1789, a temática das festas e dos cultos cívicos revolucionários¹ não figurou no rol dos que receberam a atenção dos historiadores por primeiro. Na percepção de Michel Vovelle (1997), mesmo eventos simbólicos mais gerais, de início não foram contemplados pelos estudiosos dedicados a revolução, que privilegiaram por longo espaço de tempo os assuntos mais “claramente discerníveis” como pertencentes aos domínios da política ou da economia.

Em virtude dessa posição secundária, quando finalmente veio à tona o interesse pelas comemorações que tiveram lugar entre 1789 e 1799, não raro, tal interesse esteve subordinado aos debates e às disputas correntes acerca da natureza maior do processo revolucionário. Desta maneira, as pesquisas sobre as efemérides, ao menos em princípio, se mantiveram comprometidas em demonstrar ora que os cultos cívicos realizados eram controlados pelas instituições políticas revolucionárias, com o estrito propósito de legitimar esta ou aquela etapa da revolução, ora em explorar as tensas e polêmicas relações entre as agitações e rebeldias e a religião.² Nesta última abordagem, aliás, o propósito central radicaria em esclarecer as consequências da “substituição” do catolicismo por uma forma de religião cívica, condição em que o episódio das comemorações simbólicas constituiria apenas um caminho para a análise.

Em qualquer dos casos, a festa revolucionária em si ainda restara pouco explorada. Felizmente, tais limites seriam apontados com o passar do tempo e as conquistas interdisciplinares da história. O diálogo com a psicanálise e a antropologia, por exemplo, traria relevantes ferramentas conceituais, norteadas por novas abordagens que assumiriam a própria festa como objeto de conhecimento. Mona Ozouf, atenta a tal movimento nas reflexões historiográficas, assinalaria a necessidade metodológica de encarar a comemoração “por ela mesma”, em sua especificidade, e perceber os diversos sentidos envolvidos nos atos festivos – não somente as causas externas para sua emergência (OZOUF, 1976b, p.217). Tal esforço, como não poderia deixar de ser, resultaria em inovadora pesquisa do tema.

Não obstante, se o revisionismo de Ozouf trouxe notórios progressos à erudição, carregando consigo a promessa de emancipação do objeto em relação aos estreitos liames do debate mais geral sobre o caráter da revolução, talvez, não seja correto sustentar que

tais objetivos foram atingidos em plenitude. Chamando a atenção para os diversos sentidos e temporalidades presentes na festa revolucionária, a autora não deixa de provocar seus interlocutores, ao asseverar, justamente, que uma das mais significativas funções de certas efemérides, contrariando o intuito de seus organizadores, seria “corroer o choque perturbador do passado” recente da revolução (OZOUF, 1976b, p.225) – proposição revisionista fincada na leitura crítica da própria natureza da revolução, o que suscitaria novas e instigantes controvérsias.

Neste texto, por conseguinte, pretende-se acompanhar os principais contornos do debate historiográfico a respeito das festas e dos cultos cívicos desenlaçados de 1789 a 1799, na França. Não se trata de narrar em pormenores tais comemorações revolucionárias,³ mas perceber de que maneira as abordagens atinentes a esses festejos foram atravessadas, conscientemente ou não, pelos ardores do debate mais amplo sobre a natureza da revolução e os desenvolvimentos metodológicos verificados no bojo desse processo.

Nos limiares, a explicação política

Divergências interpretativas, discordâncias teóricas e conceituais e desacordos analíticos são aspectos tidos como comuns, senão essenciais ao pensamento histórico em seu percurso intelectual. Todavia, quando o assunto é a Revolução Francesa de 1789, os antagonismos parecem multiplicar-se de maneira drástica.⁴ Diverge-se sobre a natureza da revolução: Seria ela apenas política ou também social? O emprego do termo revolução aplicar-se-ia adequadamente às modificações em curso na economia? O ano de 1789 marcou o advento da sociedade burguesa e capitalista ou representou a consolidação do processo de centralização administrativa iniciado pelo Antigo Regime? Por fim, a Revolução Francesa foi uma revolução necessária?⁵

Naturalmente, os incessantes debates e as numerosas polêmicas que cercam a revolução não serão discutidos em detalhes neste artigo,⁶ que versa sobre outras questões, como já assinalado. No entanto, mesmo a menção mais sumária a eles é o bastante para sinalizar a complexidade das alterações no seio das quais devemos situar a problemática das festas e dos cultos cívicos transcorridos durante a revolução. Sem dúvida, é no interior destas acaloradas discussões e, sobretudo, das injunções sociais que as ocasionam que as principais análises historiográficas sobre o assunto são produzidas e, em consequência, adquirem coloração.

Observar este pressuposto, ao que parece, é ponto fundamental a fim de compreender a forma como o tema em apreço veio à luz, tornando-se objeto histórico. Mas em que momento e sob que condições isso aconteceu?

A bibliografia especializada atribui, com acerto, ao final do século XIX um primeiro momento de criação intelectual mais consistente, no que respeita à temática da festa cívica na França revolucionária.⁷ Nessa perspectiva, as reflexões iniciais estariam relacionadas à impactante fundação de uma cátedra exclusiva de História da Revolução Francesa na Sorbonne, Paris, em 1885. Conforme Alice Gérard, para além da aproximação do primeiro centenário da revolução e do intuito de organizar suas comemorações, a situação política e institucional do país, com a vitória da Terceira República e a necessidade de sustentação política do novo regime de esquerda – avalizado em valores de 1789 – justificaram a criação da cadeira. Contudo, longe de ser unanimidade, a invenção da cátedra representou uma intrusão, ou ainda uma barricada favorável à tradição de esquerda da Revolução Francesa em plena Sorbonne, naquele momento, pois, “[...] no mundo oficial, acadêmico e universitário os estudos históricos sobre a Revolução passavam por uma fase de descrédito, se não fossem inspirados por um pedantismo orleanista” (GÉRARD, 1999, p.75).⁸

Mona Ozouf apontaria justamente Alphonse Aulard, professor, jornalista e membro do Partido Radical, de viés socialista, que assumiu o comando da cátedra até o fim de sua vida, em 1928 (FÁLCON, 1989, p.4)⁹, como representante deste momento histórico e principal precursor das análises sobre as efemérides revolucionárias (AULARD, 1892). Ele seria o criador ou, no mínimo, aquele que melhor sistematizou o modelo interpretativo inicial das festas da revolução (OZOUF, 1976b, p.220).

Vale lembrar, neste ponto, que conjuminando com a violência revolucionária, os anos de 1789 a 1799 haviam produzido uma gama muito diversificada de cultos revolucionários, de festas cívicas (ver Quadro 1) e de outros eventos simbólicos. Os desfiles de combatentes que iam para a guerra, os cortejos fúnebres e traslado de restos mortais de precursores ou de mártires da causa revolucionária para o Panteão, a criação de um novo calendário, o ritual para a ação da “santa” guilhotina, entre inúmeros outros cerimoniais, dividiam espaço com as mais diversas festas patrióticas (voltadas a comemorar não apenas a queda de marcos do Antigo Regime, mas também consagrar novas ideias e valores). Ademais, é patente ainda a dissensão entre os grupos mais radicais em meio aos revolucionários e à Igreja católica – parte integrante do Antigo Regime – culminando, em dado momento, na tentativa de descristianização e de criar um tipo de religião cívica, apoiada, no entanto, em rituais católicos festivos tradicionais. Nesse sentido, Igreja, parlamentos e outros símbolos religiosos seriam empregados em celebrações revolucionárias, com características seculares.¹⁰

Com efeito, neste vasto e até então subexplorado entre meio simbólico, a pioneira abordagem de Alphonse Aulard teria o mérito de reunir a documentação disponível para tentar organizar, em seu cadinho, o mundo das festas revolucionárias; sua singularidade e razão de ser em meio à revolução.

Quadro 1 – Fases e principais Festas da Revolução Francesa (1789-1799)

Etapa	Duração	Principais Festas
Assembleia Constituinte e Monarquia Constitucional	1789-1792	Festa da Federação (14/07/1790); Festa da Liberdade (1790).
Convenção Nacional	1792-1795	Queda da Bastilha (14/07); Comemoração do assalto a Tulherias (01/08); Festa da justa punição do último Rei dos Franceses (21/01/1793); Sans Culottes Parisienses (31/05/1793); Culto da Razão (11/1793); Culto do Ser Supremo e da natureza (08/06/1794).
Diretório	1795-1799	9 do termidor; culto decenal

Fonte: OZOUF, 1976a; VOVELLE, 1989; ZIEBURA, 1993.

Ora, entre tantas possibilidades,¹¹ o autor de “O Culto da Razão e o Culto do Ser Supremo (1793-1794)” privilegiaria, com argúcia, em suas pesquisas, a fase mais aguda e politicamente “mais relevante” das festas revolucionárias – quando os grupos hebertistas¹² perseguiram religiosos e celebraram o Culto a Razão (1793) em igrejas católicas e, ainda, o advento do culto deísta ao Ser Supremo (1794) que o sucedeu – elegendo-a como núcleo para a explicação.

As Figuras 1 e 2, a seguir, sugerem os impactos do Culto à Razão¹³, em plena catedral de Notre-Dame (com a deusa da Razão e a Filosofia sendo veneradas em lugar dos santos e do Deus cristão), e, também, a mudança das diretrizes sob a liderança de Robespierre, quando da celebração oficial e pomposa ao Ser Supremo¹⁴ (no ano seguinte).



Figura 1 - Alegoria do Culto da Razão.

Fonte: Catedral de Notre-Dame, Paris, 1793. Disponível em: <http://expositions.bnf.fr/utopie/grand/3_13.htm>. Acesso em: 20 ago. 2014.



Figura 2 - Vista do Jardim Nacional na Festa do Ser Supremo (08/06/1794).

Fonte: Museu Carnavalet, Paris. Disponível em: <http://www.lepoint.fr/histoire/evenements/la-fete-de-l-etre-supreme-1794-06-08-2013-1711697_1616.php>. Acesso em: 1 jun. 2015.

Aulard, desta feita, mesmo tendo que adentrar o espinhoso campo das relações entre religião e revolução, não foge aos desafios infligidos pelo tema. Quais as razões de ser dessas comemorações centrais e que significados possuíam? A fim de propor uma interpretação mais aprofundada do que as conjecturas que se tinha notícia até ali – provindas de contemporâneos – ele abre severa disputa contra as explicações contrarrevolucionárias formuladas à época da revolução.¹⁵

Na percepção do autor, o escasso e limitado conhecimento produzido pela Reação sobre as festas revolucionárias e, em particular, sobre o Culto da Razão e o Culto do Ser Supremo se equivocara ao limitar a compreensão das causas dessas efemérides ao ataque que elas desferiam à Igreja Católica. Ao se preocuparem, rancorosamente, em acusar a revolução de pretender, em primeiro lugar, destruir a religião antiga e criar uma nova, cívica, valendo-se, para isso, de cultos com símbolos religiosos emprestados – como aconteceu nos cultos à Razão e ao Ser Supremo – tal visada deixaria de notar que nas comemorações deste tipo almejava-se bem mais derrotar os símbolos do passado e fundar uma nova sociedade, sob o prisma da política. Aquilo que, nos festejos de 1793 e 1794, se inspirou em rituais católicos era, assim, apenas o caminho cerimonial arquitetado pelas lideranças políticas para tanto.¹⁶

Na realidade, já abrindo o enfoque para atingir também outras festividades e cultos cívicos revolucionários – quer empregassem símbolos religiosos quer não –, Aulard pondera que não existiriam outras razões para as diversificadas comemorações controladas pelas instituições da revolução, que não fosse celebrar o próprio passado revolucionário, repeti-lo; manifestar de modo solene as transformações em curso e educar o povo nos novos valores; reavivar a consciência da história dos insurrectos, com o propósito magno de manter viva a chama da revolução. Era como se a festa cívica representasse, quer em suas causas quer

em suas finalidades, uma celebração do passado e um alento político para a continuidade da luta pelas causas em pugna. Nessa esteira, mesmo nos cultos perpassados por ritos religiosos de algumas das solenidades, não se buscava propriamente criar uma nova religião, mas sim fortalecer a política e a revolução. Doravante, na ótica de Aulard, as novas pesquisas deveriam partir deste prisma.

Por deitar o foco da interpretação sobre as festas revolucionárias nesta direção – inspirando diversas monografias locais –, Mona Ozouf classificaria a obra de Alphonse Aulard como caudatária de certo “reducionismo político”. Mas Aulard era um homem de seu tempo, é preciso lembrar. Naturalmente, tinha que abordar as comemorações da França revolucionária em consonância com as diretrizes adotadas pela história praticada então,¹⁷ ou seja, com os olhos postos na guerra, na revolução e, sobretudo, na política; privilegiando fontes oficiais; atrelando-as aos principais acontecimentos e circunstâncias de curta duração (RÉMOND, 1996, p.15).

E isso é bastante claro na obra do republicano Alphonse Aulard, à medida que, para chegar à interpretação acima referida, ele recorreu tenazmente à documentação oficial, aceita em sua época como passível de alcançar uma abordagem considerada mais objetiva ou científica que a dos contemporâneos da revolução. Ele não se furtou sequer a embrenhar-se em arquivos locais em busca dos preciosos e “irrefutáveis” autos redigidos pelos organizadores do Culto da Razão e do Culto do Ser Supremo, que revelariam os “verdadeiros sentidos” destas festividades.¹⁸

Confiante na documentação examinada, mal percebera ele, porém, as diversas portas que restaram abertas para a leitura de sua obra em virtude do destaque conferido aos aspectos políticos das festas de 1793-1794. Se, por um lado, suas argumentações, alinhavando causas e finalidades das comemorações da França revolucionária à conjuntura política, alcançariam, como era provável, foros de prestígio acadêmico-institucional à época, avalizadas por seus méritos e pelos poderes preclaros da cátedra que, em pouco tempo, comandaria. De outra parte, essa legitimação não impediria o aparecimento de críticas em anos posteriores, no seio da própria tradição favorável à Revolução Francesa.¹⁹

Albert Mathiez e a retomada da questão religiosa – a transferência da sacralidade

A despeito do empenho desvelado na captura dos desígnios políticos do que considerou o núcleo das festas revolucionárias, entre 1793 e 1794, Alphonse Aulard seria censurado, contudo, por supostamente ter se deixado perder por entre a fragmentação factual dos acontecimentos festivos, excessivamente caudatários de circunstâncias e finalidades políticas. Privilegiando o núcleo faltaram-lhe os começos; assestando as

particularidades, perdera os liames e a visão de conjunto sobre o sentido das efemérides e cultos cívicos.

Diante das certezas evocadas por Aulard, a partir do Culto da Razão e do Culto do Ser Supremo, seus opositores levantaram as dúvidas: A extensão e a finalidade dos festejos, vistos em conjunto, limitar-se-iam apenas aos arrebaldes da política? O que uma visão de escala das solenidades revolucionárias poderia revelar? Por que se recorre, em ocasiões diversas, como as festas citadas, a cultos e ritos religiosos, se a religião é tão somente um tema secundário para os sublevados? Quais as outras possibilidades de se compreender as comemorações revolucionárias, que não a subordinação política?

Argumentos desta envergadura foram içados à alça de mira, notadamente, por Albert Mathiez, um ex-aluno de Aulard que acabou se tornando seu antagonista, no princípio do século XX.²⁰ Neste particular, o que chamou a atenção de Mathiez e o intrigou para a retomada do tema foi o fato de que, consultando a obra do catedrático Alphonse Aulard, porém, norteado pela sociologia da religião de Émile Durkheim, ele sentiu a necessidade de conceder maior atenção aos rituais e ao cerimonial envolvidos nas diversas expressões festivas. Não que Mathiez desse razão aos contrarrevolucionários das décadas de 1790 e seguintes, circunscrevendo o ato festivo aos propósitos descristianizadores, entretanto, ele indagaria sobre as reais implicações da presença religiosa em meio à atividade política, destacada por Aulard.

Para tanto e com o intuito de escapar ao enfoque delimitado na obra que contestava, aprovou a Mathiez modificar o escopo analítico no trabalho intitulado “As Origens dos Cultos Revolucionários (1789-1792)”, o qual tomava por periodização exatamente uma etapa não contemplada da revolução no livro de Aulard.

Perseguindo a indagação levantada e desenvolvendo a análise sobre a periodização assumida, Albert Mathiez consentiria que, embora houvesse, de fato, uma importante ascendência política entre as festas e cultos cívicos, determinando, até, várias diferenças no que se refere aos interesses das instituições envolvidas, por outro lado, observa que desde as comemorações realizadas no início da revolução até aquelas do período republicano (ver Quadro 1, apresentado anteriormente), poucas diferenças cerimoniais podiam ser notadas. Discursos, debates parlamentares, trajes, ornamental, simulacro de recinto público, descrições de jornais, exaltação ao exército revolucionário, enredo, símbolos e ritos acabariam por se repetir, mesmo que em episódios nomeadamente díspares e, até, chefiados por grupos opostos.²¹ Tudo isso não poderia ser fortuito.

Ora, este aguçado crítico de Aulard era versado o bastante no curso da Revolução Francesa para perceber que, proclamando-se livres dos tentáculos da Igreja dominante no Antigo Regime, os revolucionários de 1789 viram-se, de fato, necessitados de um novo elo social, equiparável ao religioso, capaz de conferir coesão e eternidade à sociedade

revolucionária e seus novos valores. Porém, ressalva Mathiez, isso não significa, como pretendiam os contrarrevolucionários e teóricos da conspiração, que fosse objetivo premeditado da revolução como um todo esfacelar a religião tradicional, manipular seus ritos e implantar, impiedosamente, o reinado do ateísmo cívico.

A crítica a Aulard, por seu turno, se fundamentaria em princípio diferente do ataque à tese da Reação. Mathiez também não concorda que tenha partido dos líderes revolucionários transmutar cultos religiosos em cultos cívico-revolucionários apenas pelo propósito político.²² *As origens dos cultos revolucionários*, conforme este autor, mostrariam muito bem que as relações entre religião e revolução brotam espontaneamente, livres de todo o artifício político, no drama religioso do alvorecer da revolução e da sua primeira grande festa (a da Federação),²³ que moldaria as outras.

A grandeza da festa da Federação, aliás, é sugerida na Figura 3, a seguir, em que o Campo de Marte, em Paris, aparece tomado pelas multidões, que acompanham, aparentemente, com envolvimento irrestrito o cerimonial realizado ao centro do campo.

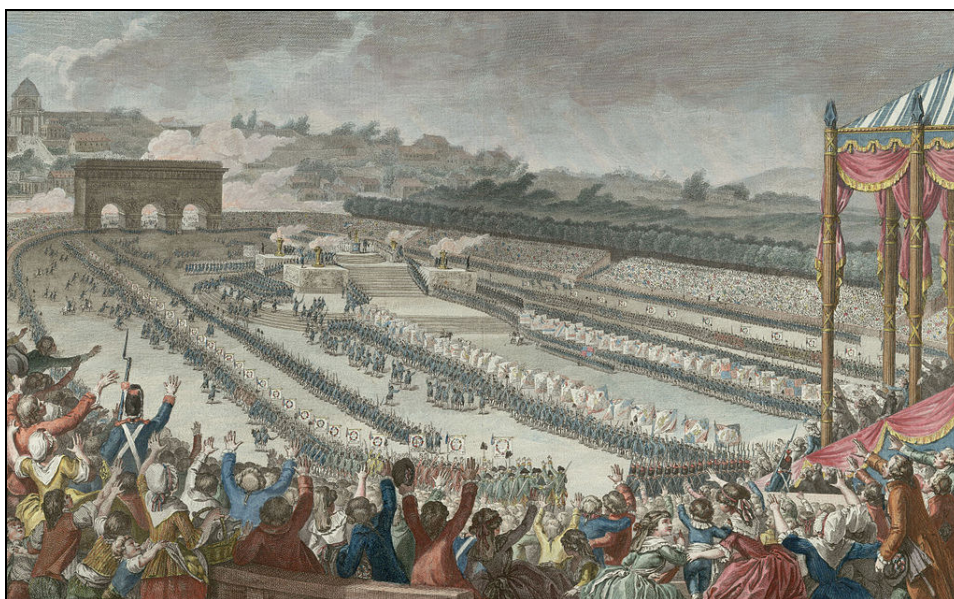


Figura 3 - Festa da Federação, 14/07/1790, no Campo de Marte (Paris).

Fonte: Biblioteca Nacional da França. Disponível em:

http://pt.wikipedia.org/wiki/Festa_da_Federa%C3%A7%C3%A3o#/media/File:Federation.jpg.

Acesso em: 1 jun. 2015

Em consequência, combatendo a Igreja enquanto instituição, a Revolução Francesa reservaria às efemérides a importante função social de assegurar o conforto, a esperança e intermediar o vínculo com o sagrado, antes confiados à Igreja. Em suma, na ótica de Mathiez, às festas caberia a transferência da sacralidade cristã para a cívica, sustentáculo basilar da revolução e explicação para a semelhança que observou entre os diferentes cultos cívicos.

Vistas por este prisma, as abordagens de Alphonse Aulard e Albert Mathiez apresentam significativas divergências, quer na escolha do ângulo de observação – política ou religião – quer na opção por destacar a singularidade dos festejos ou os seus pontos semelhantes.

Para encerrar esta parte, entretanto, é válido apontar alguns aspectos que, por cima das diferenças, unem as duas abordagens. Se ambos os autores discordam grandemente quanto ao peso do fator religioso nas festas revolucionárias, eles, em contrapartida, estão situados num mesmo campo da tradição interpretativa da Revolução Francesa – Aulard é até líder da cátedra na Sorbonne, em luta contra o “pedantismo orleanista”. Como intelectuais de esquerda, um era dantonista, outro robespierrista, em momento algum Aulard e Mathiez colocam em dúvida o significado positivo ou afirmativo das solenidades, em uma revolução que rompe com o Antigo Regime e instaura um novo mundo. Ao contrário, o que se percebe é que o caminho que eles adotam, via de regra, procura desacreditar as pechas negativas atribuídas pela Reação nas décadas de 1790 e seguintes, propondo uma abordagem mais ampla, eficiente e leal à revolução e seus festejos.

Sem dúvida, já era comum ao universo acadêmico da época o anseio de construir uma compreensão da realidade mais aprofundada, objetiva e científica que aquela criada pelas gerações anteriores – especialmente, pela contrarrevolução e por intelectuais católicos contemporâneos da revolução, que achincalharam os cultos cívicos descristianizadores. Nesse contexto, não é por acaso que tanto Aulard quanto Mathiez, cotejando tais critérios de cientificidade, concentraram-se em materiais de pesquisa oficiais, produzidos, em sua maioria, diretamente pelos organizadores das festas revolucionárias, o que acabaria garantindo certa credibilidade aos seus trabalhos, a despeito das importantes diferenças que guardavam entre si. De resto, o peso institucional da cátedra de Paris ou da Sociedade de Estudos Robespierristas afiançaria longevidade e estabilidade ao estudo do novo objeto.

O Revisionismo e a crítica das explicações anteriores

Não obstante ao prolongado sucesso acadêmico das obras de Alphonse Aulard e Albert Mathiez na primeira parte do século XX, o prestígio obtido por seus trabalhos seria posto sob suspeita na segunda metade desse século, quando houve mudanças significativas na maneira como a Revolução Francesa era encarada. Se é correto afirmar que valores como liberdade e igualdade, tidos como baluartes de 1789, foram paulatinamente reafirmados na sociedade, a natureza da revolução em si e a interpretação que a classificava como marco de ruptura e fundação da contemporaneidade²⁴ foram alvos

de violentos ataques, por parte do chamado revisionismo liberal ou neoliberal da Revolução Francesa.²⁵

Neste ínterim, quase todos os aspectos das interpretações de cunho marxista foram revisitados e coube a Mona Ozouf, nos anos de 1970, o trabalho de propor uma nova versão explicativa também para as comemorações cívicas (OZOUF, 1976a). Disposta a reavaliar a revolução e seus festejos, Ozouf seria perspicaz o bastante tanto para ampliar ainda mais o enfoque analítico, abrangendo, desta vez, os anos de 1789 a 1799, como para mobilizar, em favor da empreitada revisionista, as redefinições que o próprio conhecimento histórico atravessava no período em que inscreve.²⁶

Comentou-se suficientemente que, nos idos em que os autores supracitados haviam redigido suas obras, a festa, como objeto da história, era abordada apenas secundariamente e, ainda assim, com notórias restrições ao emprego de determinadas fontes – eles, de certa forma, lançaram as primeiras luzes sobre tal objeto. Somente em meados do século XX é que os horizontes epistêmicos se modificaram e do encontro fecundo da história, sobretudo com a etnologia e a psicanálise, brotaram novas possibilidades de compreensão da festa (BOURDÉ; MARTIN, 1983, p.178). É por este viés metodológico e não precisamente pelas divergências relativas a religião, política e revolução que Mona Ozouf introduzirá suas críticas à historiografia que a antecede.

A primeira delas – como era mais óbvia – recairia, mormente, sobre o problema do trato com as fontes de pesquisa. Sem volteios, Ozouf questiona o apego aos autos de planejamento e de redação oficiais das festas revolucionárias pelos seus organizadores, a despeito de outras fontes e – o que seria mais grave – o valor testemunhal concedido a eles, desde Aulard, sem que uma crítica mais detida deste fundamental material de informação tivesse sido levada a efeito. O lado funesto de tal “ingenuidade” metodológica, na visão da autora revisionista, é que nas abordagens de Alphonse Aulard, Albert Mathiez e de outros historiadores, que fizeram coro às suas interpretações em décadas seguintes, acabou prevalecendo apenas o ponto de vista – político ou religioso – dos organizadores dos festejos, como se o que eles ali *planejaram* tivesse *acontecido literalmente*, sem modificações, no ato revolucionário. Isto é, conforme Ozouf, o enfoque investigativo presente em tais obras circunscrevera-se aos propósitos políticos ou religiosos dos líderes das festas ou das minorias que comandavam, supervalorizando as suas intenções, perante a realidade concreta e resultando na prevalência do sentido que se pretendeu sobre aquele que se viveu.

Ironicamente, diz Ozouf, aprofundando a crítica: “Aproouve a Robespierre decidir e o culto à Razão foi suplantado pelo culto ao Ser Supremo [...]” (OZOUF, 1976b, p.223). Ora, mas se a finalidade racional das comemorações, arquitetada por seus líderes e inscrita nos autos, é um elemento definidor importante, que papel atribuir à necessidade coletiva – de

desejos e anseios nem sempre governados apenas pela razão, como a histeria e a angústia – que as multidões revolucionárias tiveram das festas? Por que a pluralidade de sentidos sociais envolvidos na comemoração em si não foi levada em consideração, e as análises se ativeram restritivamente aos textos programáticos? Por fim, as festas da França revolucionária correspondiam, de fato, ao que declaravam os seus roteiristas – a comemoração e a afirmação do passado revolucionário – ou havia algo além?

Apurando as indagações e críticas, Mona Ozouf é ainda mais incisiva:

[...] os historiadores acreditam com muita frequência, sem provas, no vínculo que os organizadores das festas pensam estabelecer entre a festa e a história [...] que ela deve reviver as épocas e os movimentos da Revolução”, mas cabe perguntar-se: “a festa comemorada é, ao menos, uma festa em que a consciência da história se aviva e se fortifica? (OZOUF, 1976b, p. 224).

Na investigação de Ozouf, por tais pressupostos, haverá uma clara dissociação entre o que a festa diz singelamente pela boca de seus artífices e aquilo que ela coloca em cena na realidade. Uma busca constante por ir além das fontes já utilizadas, um anseio frenético por encontrar os diversos sentidos, senão temporalidades, contidos nas efemérides e não observados até então. Para tanto, ela considera que seria vital escapar às armadilhas das fontes, observando cuidadosamente estratégias como: atentar ao que foi dito, visto e realizado; aos rodeios dos cortejos; às imagens e aos objetos sagrados que são levados aos desfiles e, enfim, procurar o sentido latente nas aparências.

Lembrando a festa da “Justa punição do último rei dos franceses” (em 1793), por exemplo, Ozouf explica que os oradores se dedicam a enumerar os crimes da monarquia, mas a evocação das cenas sangrentas permanece oral, não é mostrada (OZOUF, 1976b, p. 225). Por que é assim, tão artificial, se os roteiros redigidos pelos artífices, e endossados por Aulard e Mathiez na virada do século, previam como finalidade mister da festa uma verdadeira celebração afirmativa do passado?

No ápice de sua argumentação, a autora sustenta que as festas da Revolução Francesa, em seu sentido literal, dissimulam intencionalmente as temporalidades históricas declaradas pelos seus articuladores e se constituem, na realidade, em favor de um outro sentido; não dito, porém, almejado nas consciências de fato: a negação da violência do passado, que era comemorada de maneira formal. Existiria na festa “uma extraordinária repetição do passado, mas apenas oral, narrada [...]” (OZOUF, 1976b, p. 225). A repetição encenada – há sangue no texto escrito no roteiro, porém, esse texto é somente lido – serve para corroer o choque perturbador do passado ante a multidão, para apagar as ameaçadoras novidades do acontecimento revolucionário, para impedir novos surtos de

violência e assegurar a ordem – que seria o que se pretendia – e não para evocar uma recordação instigante.

Ao fim e ao cabo, a comemoração vivida, na ótica de Mona Ozouf, é uma conjuração: “É o espírito da insurreição que se propaga, com sua bandeira vermelha, seu toque de alarme, suas lanças e seus canhões? Ou o anúncio de que não haverá mais insurreição?” (OZOUF, 1976b, p.228). Na leitura revisionista, portanto, as festas de 1789 a 1799 se aproximam bem mais da farsa psicanalítica atenuadora da violenta Revolução Francesa, que da vivacidade e afirmação desta revolução necessária, que foram os tons adotados a seus modos por Aulard e Mathiez, quando as estudaram.

Não cabe, evidentemente, reduzir as contribuições metodológicas de Mona Ozouf para o estudo da festa – nomeadamente a observação de que o tempo nela vivido não é o tempo da história –, as contradições ideológicas entre historiadores marxistas e revisionistas. No entanto, ao averiguar a expressividade da análise de Ozouf, fica meridianamente claro que não é fortuita a retomada crítica do ícone catedrático Aulard e, sobretudo, do robespierrista Mathiez, em plena Guerra Fria, pelo viés metodológico. Ao que parece, o revisionismo o faz com o intuito de apontar que eles seguiram o discurso oficial dos contemporâneos em suas análises, apresentando as festas como ato revolucionário afirmativo de uma revolução igualitária aberta, quando, na realidade, tais hipóteses não foram testadas como deveriam ter sido. Assim como o marxismo alimentara o mito da Revolução Francesa, colunando as crenças dos contemporâneos e fornecendo anteparo à Revolução Russa e ao mundo comunista, o estudo sobre as solenidades não escapara a tal armadilha, reiterando o mito.

Por essas e outras, da mesma maneira que o revisionismo da Revolução Francesa em geral abalou muitas certezas e foi, em seguida, duramente combatido, os historiadores marxistas dedicados ao estudo das comemorações revolucionárias redarguiriam prontamente a abordagem revisionista sobre esse quesito, enquanto assimilavam algumas de suas críticas.

Em busca de uma compreensão mais abrangente...

Diante dos desafios lançados, Albert Soboul, um dos principais estudiosos marxistas da Revolução Francesa no século XX, ampliaria a gama documental utilizada e, sem escamotear os resultados de pesquisa já obtidos, procuraria abordar o tema sob novos horizontes.

Revisitando o controverso e duradouro problema das inter-relações entre o aspecto religioso e as circunstâncias políticas durante a revolução, este autor aprofundaria as investigações da virada do século, intentando deslindar, por fim, a complexidade de sentidos

exigida pelo revisionismo, que teria sido pouco explorada nestas ocasiões nas obras de Aulard, de Mathiez e dos que seguiram os modelos por eles criados. Na ótica de Soboul, embasado em vastas e diversificadas fontes, as relações entre religião e política não seguem um único padrão, regido por uma ou outra, pois há diferentes possibilidades de cruzamentos no ato revolucionário (SOBOUL, 1974). Assim, teriam acontecido pelo menos três intercursos distintos entre cultos e festas cívicas e a religião no período de 1789 a 1799, alguns deles sequer planejados pelas instituições revolucionárias, a saber: o culto aos santos patriotas, o culto aos mártires da revolução e o culto da Razão e do Ser Supremo.

O primeiro deles, a exemplo, nascera espontaneamente entre o povo, segundo Soboul, sem a intenção de substituir o culto católico ou estabelecer o predomínio político sobre ele. Figuras populares teriam sido convertidas em santos milagreiros pelos crentes. Elevando e cultuando santos patriotas, entretanto, praticava-se uma forma de sincretismo, em que o sentimento religioso tradicional se apropriava de valores derivados da intensidade do momento político, o que acabaria por reforçar, de certa maneira, a religião.

Em contrapartida, Albert Soboul assevera que o culto aos mártires revolucionários – Marat, Lepeletier, Chalier, entre outros – revestir-se-ia de um sincretismo diferente. Nele, por mais que as formas exteriores utilizadas – desfiles, procissões litúrgicas, cantos, etc. – fomentem associações com a religião, a motivação política se imiscuiria com maior clareza. Não há referências a associações dos mártires ao transcendental, com a realização de milagres como os santos patriotas; as formas de culto católico não são utilizadas para criar uma nova religião, sustentada por outra teologia, ou, ainda, para dar continuidade ao catolicismo e sim para preservar a memória dos mortos por reacionários, para assegurar a perpetuação da mensagem das lideranças sobre o povo. Soboul acrescenta que a confusão deste tipo de culto com a criação de uma nova religião se dá pelos embates entre a República e o clero refratário, que resulta na utilização de igrejas para a celebração dos rituais.

Já os Cultos à Razão e ao Ser Supremo, por fim, se distinguiriam dos anteriores, pois seriam frutos diretos da iniciativa política da Convenção e não da espontaneidade popular. Entre seus objetivos estaria a ideia de criar uma espécie de religião cívica, porém, fundamentada na ordem temporal, com o intuito de educar o povo nos novos valores, condizentes com as convicções republicanas. Se o catolicismo alicerçara o Antigo Regime, a religião cívica não visava propriamente extingui-lo – haja vista o reconhecimento jacobino à liberdade de culto –, mas propor uma nova leitura do sagrado, valendo-se dele para dar coesão à nova comunidade política, a partir da admissão da existência do Ser Supremo e da imortalidade da alma, assentada, contudo, nos suportes temporais e sobrenaturais.

Por conseguinte, enquanto Aulard teria explorado o aspecto político do Culto da Razão e do Culto do Ser Supremo, deixando na sombra a relevância do aspecto religioso e

Albert Mathiez exacerbara o peso da religiosidade no século XVIII, perdendo de vista as diferentes imbricações da política na religião, Soboul se apresenta como responsável por um avanço nos debates, ao diferenciar as modalidades de culto e demarcar com maior precisão os liames e distinções entre religião e revolução. Em sua análise, desaparece o valor testemunhal concedido aos autos de organização das festas e a busca da pluralidade de tempos e significados sociais é bem mais considerada.

Michel Vovelle, por sua vez, partindo de outro enfoque metodológico, também procurou atender às exigências concernentes à busca de novos sentidos nas festas da França revolucionária, que não apenas os contextuais, dos autos e da palavra racional dos organizadores (VOVELLE, 1976; VOVELLE, 1989). Tomando como alvo as mentalidades, o aparecimento e o desenvolvimento de formas coletivas de pensamento e comportamento, ele valorizou a longa duração, o significado de crenças e costumes, bem como os impactos conjunturais provocados pela revolução no imaginário coletivo.

Desta feita, sem desqualificar as intenções políticas e religiosas ali presentes, a análise de Vovelle se abre à espontaneidade popular, busca conteúdos simbólicos e alegóricos das festas, visando contrastar o que é ruptura e mudança daquilo que é permanência nos costumes, por longo tempo, para além das afirmativas das documentações oficiais.

Analisando as festas da Revolução Francesa, Vovelle enxerga nelas o esforço consciente dos seus dirigentes – instrução pública, disciplina, educação nacional, criação de uma comunidade –, mas também os anseios populares, que expressam uma tradição que permanece na temporalidade, alimentando as mentalidades da época revolucionária – reincidência do homem em práticas mágicas, religiosas e simbólicas. Para Vovelle, afora a curta duração, as festas patrióticas da França revolucionária são marcadas por um sincretismo com as festas tradicionais, o que contribui para uma visão mais ampla do objeto.

Em qualquer dos casos, entretantes, os progressos da erudição não levaram Soboul ou Vovelle, a enxergar na festa revolucionária uma forma de contenção, negação ou conjura do passado da própria revolução, como asseverara a abordagem revisionista de Mona Ozouf. Na ótica marxista, revolução e comemoração estão juntas na construção de um mundo novo.

Considerações Finais

Da obra de Alphonse Aulard às investigações das últimas décadas, portanto, verificam-se diversos desenvolvimentos metodológicos no estudo da festa como ato revolucionário. Se os autos de organização das comemorações, redigidos pelos seus organizadores, aliados a outros documentos oficiais, foram base para os trabalhos de Aulard

e até Albert Mathiez; com Mona Ozouf, Albert Soboul, Michel Vovelle e tantos outros autores que retomaram o tema no derradeiro quartel do século XX ampliou-se bastante a gama documental considerada, conduzindo a novas possibilidades interpretativas.

Ozouf, como visto, para além do sentido planejado pelos líderes revolucionários e materializado nas fontes oficiais, parte em busca da vivência da festa em seus próprios termos, das múltiplas temporalidades presentes nas comemorações, que podem abraçar ou, principalmente, fugir da história e do passado da revolução. Não havia como sua obra passar despercebida. Soboul, pelo marxismo, entre outros autores, reuniria novas fontes para deslindar a complexidade do fenômeno religioso na revolução; Vovelle recorreria às mentalidades para melhor averiguar rupturas e continuidades nos cerimoniais exarados. Avanços na erudição à parte, as festas e os cultos cívicos revolucionários seguem sendo campo privilegiado para observar e debater a bicentenária Revolução Francesa de 1789; seja para denegá-la como querem alguns seja para reforçar seu papel na formação de um novo mundo, como pretendem outros.

Recebido em 21/10/2014

Aprovado em 10/4/2015

NOTAS

¹ A concepção de festa adotada neste artigo permite abranger as diversas cerimônias, solenidades, comemorações, desfiles patrióticos, reuniões, cultos cívicos, às vezes perpassados por rituais religiosos, outras vezes não, durante a revolução. Definições teóricas mais específicas do conceito podem ser encontradas em OZOUF, 1976b.

² Ver, por exemplo, SABORIT, 2009.

³ Uma narrativa mais detalhada das comemorações pode ser encontrada em VOVELLE, 1989; ZIEBURA, 1993; CARMONA, 1992.

⁴ François Furet bem percebeu a singularidade do fato e registrou-o em sua obra: “O historiador que estuda os reis merovíngios ou a Guerra dos Cem Anos não se vê obrigado a apresentar, a todo momento, seu diploma de pesquisador. Tanto a sociedade quanto seu círculo profissional atribuem-lhe, por menor que tenha sido seu aprendizado técnico, as virtudes da paciência e da objetividade [...] No caso de um historiador da Revolução Francesa, devem ser exibidos outros títulos além de sua competência. Ele tem que anunciar suas cores [...]” (FURET, 1989, p.15).

⁵ A respeito das razões para os debates acerca da Revolução Francesa, Alice Gérard assim se expressa: “A matéria-prima de debates decorrentes da própria natureza do fenômeno revolucionário foi dada por esses mesmos fatos. A Revolução Francesa como guerra civil e ponto de partida para profundas reviravoltas políticas e sociais, dividiu violentamente, durante gerações, o povo francês. Como causa de guerras de uma nova espécie entre os povos da Europa, passou a mobilizar as paixões nacionalistas [...] Como um todo ou em partes, a Revolução deveria ser lembrada em todas as lutas políticas contemporâneas” (GÉRARD, 1999, p.13-14).

⁶ A esse respeito consultar: GÉRARD, 1999; FALCON, 1989; LINHARES, 1989; FURET, 1989; HOBBSAWM, 1996; CORREA, 2008, entre outros.

⁷ Isso não significa, porém, que menções à festa na França revolucionária não possam ser detectadas na vastíssima literatura que teve lugar durante a própria revolução e nas décadas seguintes. Os grupos religiosos contrarrevolucionários, a exemplo, perseguidos pelos ataques

hebertistas sobre as igrejas e catedrais católicas, anatematizaram os cultos cívicos revolucionários. Ver, entre outros, BARRUEL, 1799 apud GÉRARD, 1999; GAXOTTE, 1947.

⁸ Entre os feitos da cátedra universitária estará a tentativa de interpretar a revolução sob o prisma da ciência. Alphonse Aulard seria o primeiro expoente dessa nova fase de estudos, numa linhagem que ainda abrigaria Jean Jaurès, Albert Mathiez, George Lefebvre e Albert Soboul (LINHARES, 1989, p. 249).

⁹ Como titular da cátedra, Aulard será o historiógrafo quase oficial do regime, “podendo dispor de múltiplos meios de ação. Militante de coração [...] a preparação do centenário lhe propiciou ocasião para formar uma legião de eruditos” (GÉRARD, 1999, p.75-76).

¹⁰ Secularismo, tentativas de reviver o paganismo e até idealizar uma religião cívica não foram novidades trazidas pela Revolução Francesa. De qualquer modo, em 1789, a insatisfação com o Antigo Regime e com as instituições que lhe davam suporte trouxe novo impulso a projetos como esses. Suplantar o passado, então, era visto como necessário pelos revolucionários; e embutidos nessa premissa estavam tanto os propósitos de vencer o catolicismo/cristianismo, como instaurar novos cultos cívicos em substituição. Paul Johnson, escritor de viés conservador, diria: “Cadet de Vaux ergueu o primeiro ‘altar patriótico’ em janeiro de 1790, em sua casa de campo; ostentava machados e fscas, uma lança coroada com um barrete da Liberdade, um escudo com um retrato de Lafayette e versos de Voltaire; o arranjo foi amplamente imitado. Esses altares eram o núcleo de cerimônias ao ar livre, em que se prestavam juramentos de fidelidade, cantava-se o *Te Deum* e consumiam-se banquetes comunitários. O progenitor e *régisseur* era J-L. David, que promoveu, em julho de 1791, uma cerimônia gigantesca para o traslado dos restos de Voltaire para o Panthéon. O evento levantou a questão do papel da religião nas cerimônias de Estado, e, em consequência, o problema do casamento civil e da educação secular. A Revolução, ao criar uma nova sociedade, não deveria também muni-la de uma nova religião? Muitos dos revolucionários eram deístas. Acreditavam na natureza; ou, como Rousseau, na comunicação direta com Deus, sem intermediários. Outros elementos de seu credo eram o patriotismo e o culto da *fraternité* – daí o Templo da Amizade de Saint-Just, onde todos os adultos deveriam, uma vez por ano, enunciar os nomes de seus amigos e explicar aos magistrados por que os haviam citado.

Infelizmente, os novos cultos não podiam ser separados da descristianização e da guilhotina [...] Algumas igrejas foram depredadas. Em Paris, as fileiras dos descristianizados eram compostas pelos muito pobres; nas províncias, estes geralmente eram a linha de frente. Arrasaram tumbas aristocráticas [...] (Descobriram o coração encolhido e preservado de Luís XIV, que acabou sendo comido por engano). Cerca de vinte a quarenta mil dos sacerdotes que não juraram foram exilados; algo entre dois e cinco mil foram executados. A Igreja ‘constitucional’ foi arruinada quando cerca de vinte mil dos padres juradores – a maioria sob pressão – concordaram em ser descristianizados; quarenta e dois bispos abdicaram de sua posição, conquanto somente vinte e três tenham incorrido em apostasia de fato. Alguns padres casaram-se para salvar suas vidas, outros fizeram-no voluntariamente; porém, havia casamentos clericais, celebrados por bispos, antes do início do processo de descristianização” (JOHNSON, 2001, p.436-441). Ver também: SABORIT, 2009; ARON, 1985; CATROGA, 2005.

¹¹ Michel Vovelle, por exemplo, mais de meio século depois, dividiria a análise das festas revolucionárias em duas fases principais, articuladas aos ataques da revolução a Igreja. Uma 1ª Fase (1789-1792) seria marcada por ataques ideológicos lentos a Igreja e mescla de liturgia tradicional e terminologia revolucionária nas festas: elevação de altares da pátria, plantio de árvores da liberdade e celebrações ao ar livre; natureza *versus* clima das catedrais; tentativas de congregar multidões em toda França em torno dos grandes acontecimentos revolucionários anteriores. Na 2ª Fase (1792-1794), a ideologia revolucionária avançaria mais significativamente contra o cristianismo, por meio da Constituição Civil do clero; da defesa da religião civil; de cerimônias do Culto à Razão. Nesse percurso, o Culto ao Ser Supremo (1794) sinalizaria certo recuo, contra o ateísmo (VOVELLE, 1976).

¹² Os chamados hebertistas compunham a extrema esquerda jacobina durante a Assembleia Nacional Constituinte (1789-1791) e a Convenção (1792-1795), liderados por Jacques-René Hebert e Jean-Nicolas Pache. Defendiam com veemência o culto ateísta da Razão, pregando o uso da força para descristianizar o país. Opunham-se, ainda, ao credo deísta de Robespierre, simbolizado no culto do Ser Supremo.

¹³ Nas províncias e no centro da França, organizado por hebertistas, o culto da Razão era formado por uma espécie de cortejos festivos, que se radicalizavam ao chegar a Paris. O culto da “deusa razão” na catedral de Notre-Dame (novembro 1793) foi marcante: no centro da espetacular parada, concebida por Jacques-Louis David, o cenógrafo da revolução, um carro conduzia uma bela atriz

simbolizando a deusa da razão. Cerimônia nitidamente pagã; apresentava-se como gesto de ruptura definitiva com o catolicismo.

¹⁴ Robespierre criticaria a razão ateia, pois ela poderia tornar os religiosos ainda mais contrarrevolucionários. Além disso, como Rousseau, acreditava na existência de Deus, da alma e enfatizava a importância da metafísica para o estabelecimento da justiça na sociedade civil. Desta feita, decretou em 07/05/1794 a existência do Ser Supremo e a imortalidade da alma, o que culminaria na liberação do culto religioso. O auge da Festa do Ser Supremo e da Natureza foi celebrado em 08/06/94, domingo de Pentecostes. Robespierre organizou a festa com grandes artistas; em suntuoso desfile passou entre a multidão das Tulherias ao Campo de Marte; compositores escreveram música. O povo seria expectador. O desfile passaria por altares alegóricos, montanhas e enfatizaria o culto ao criador da natureza. Tudo orquestrado, abraços, cantos. Robespierre precede os deputados da Convenção, levando um vestido azul e um xale tricolor. Carrega um ramo de flores e de espigas à mão. Diante da estátua da Sabedoria, Robespierre ateia fogo aos manequins que simbolizam o Ateísmo, a Ambição e o Egoísmo. O "culto" do Ser supremo visava, ainda, proporcionar valores sociais e abstratos como Amizade, Fraternidade, Humanidade, Juventude e Felicidade, além de unir os revolucionários, fortalecer a lealdade popular, fazer esquecer a falta de pão e as ameaças externas.

¹⁵ Exasperado com as ações da Revolução Francesa, proclama o padre Augustin Barruel: "Apoiando-nos em fatos e munidos de provas, diremos que nessa Revolução Francesa tudo – mesmo suas mais espantosas perversidades – foi previsto, meditado, combinado, resolvido, estabelecido. Tudo foi obra da mais profunda perversidade [...] Lá pela metade do século em que vivemos, deu-se o encontro de três homens, imbuídos de profundo ódio para com o cristianismo. Eram Voltaire, d'Alembert e Frederico II, rei da Prússia... O dia da insurreição geral foi fixado para 14 de julho de 1789 [...] Nesse dia, os gritos de Liberdade, Igualdade são ouvidos fora das lojas. A cadeia das correspondências do Código iluminado teve tanto êxito que no mesmo instante todos os bandidos e todos os irmãos se insurgem". (BARRUEL, 1799 apud GÉRARD, 1999, p.106-107, grifos nossos).

¹⁶ Ressalta Aulard, "Si on veut bien nous lire, on pensera peut-être avec nous qu'en intrônisant la déesse de la Raison à Notre-Dame ou en glorifiant le Dieu de Rousseau ou Champ de Mars, nos pères se proposaient surtout un but patriotique, et, pour la plupart, ne cherchaient dans ces entreprises contre la religion héréditaire, comme d'ailleurs dans leurs autres violences ou de parole, qu'un expédient de défense nationale" (AULARD, 1892, p.9).

¹⁷ "É um momento de apogeu ímpar para a historiografia republicana, enaltecida pela firme confiança nos métodos positivistas, estimulada por generosas subvenções (grandiosas publicações patrocinadas pela cidade de Paris) e pelos desafios dos adversários". Os debates extravasavam, inclusive, os limites da academia, atingindo, em cheio, os meios pedagógicos e educacionais (GÉRARD, 1999, p.76).

¹⁸ Mas não apenas estas fontes: "Nous n'avons pas songé à écrire un récit complet de tout le mouvement religieux dans tout la France de 1793 et en 1794: nous n'avons voulu que tracer un tableau d'ensemble, dont les traits sont empruntés aux documents authentiques originaux. Nos sources sont les archives départementales et municipales que nous avons pu explorer, surtout celles du Sud-Ouest, région où les culte de la raison eut tant d'éclat et de violence, les imprimés de la Bibliothèques nationale, ceux de la Bibliothèques de la ville de Paris (Carnavalet), enfin ceux de la collection de Grégoire, que M. Gazier a obligeamment mis à notre disposition" (AULARD, op. cit., p.9).

¹⁹ Ainda que a cátedra representasse um posto de consagração institucional importante, ela esteve longe de monopolizar as investigações acadêmicas. Afora as interpretações de direita e de liberais, Maria Yedda Linhares destaca que "[...] prosseguem, cada vez com maior amplitude, os estudos e as pesquisas universitárias sobre a Revolução. As duas primeiras décadas do século [XX] [...] É o momento também em que a Revolução Francesa se analisa nos seus aspectos mais sociais e econômicos do que políticos, sendo de destacar-se a influência do pensamento marxista, notável desde Jean Jaurès e, ainda, da própria Revolução Russa com sua grande repercussão sobre o movimento de ideias a partir da década de 20" (LINHARES, 1989, p.249).

²⁰ Albert Mathiez concluiu sua pesquisa de doutoramento sob a orientação de Alphonse Aulard, entretanto, foi grandemente influenciado por Jean Jaurès, que alimentou uma interpretação econômica e social mais radical da revolução. Se num primeiro momento ele esteve ao lado de Aulard, um admirador de Danton e da revolução patriótica, em 1907 rompeu com este, partindo para uma análise de Robespierre e da fase mais extremada da revolução. Fundou, então, sua própria sociedade em 1907, a Société des Études Robespierristes, razão pela qual abria combate contra Aulard. "Durante 25 anos, a historiografia republicana será bicéfala: Mathiez contra Aulard; Robespierre contra Danton" (GÉRARD, 1989, p.86). Cumpre lembrar, ainda, a visada conduzida por

estudiosos norte-americanos, que abordaram, de passagem, a festa durante a Revolução Francesa, fazendo-o, no entanto, com os olhos postos no funcionamento da propaganda (OZOUF, 1976b, p.218).

²¹ A observação de documentos e fatos permite ao autor questionar, até mesmo, a originalidade do Culto da Razão, realizado em 1793, que em seus dizeres reproduz os mesmos ritos da Festa da Liberdade, já elaborada e promovida desde 1790 (MATHIEZ, 1904).

²² Pondera Mathiez, “Pendant longtemps, la plupart des historiens n'ont vu dans les cultes révolutionnaires que des constructions factices, imaginées par des hommes politiques, pour le besoin des circonstances. Même ceux qui aiment à se proclamer les disciples des hommes de 89 prennent difficilement ces tentatives au sérieux et par suite ne se placent presque jamais au point de vue proprement religieux pour les étudier et pour les juger” (MATHIEZ, 1904, p.5-6).

²³ As federações regionais de Guardas Nacionais vinham celebrando tal evento desde agosto de 1789, e decidiu-se organizar a festa nacionalmente. Foi realizada em 1790 no Campo de Marte, em Paris, com 400 mil pessoas de todas as partes da França, se estendendo por vários dias. Taine assim descreveu: “No centro do Campo de Marte de Paris, transformado num imenso circo, se levanta o altar da Pátria, circundado pelas tropas de linha e os federados das províncias; adiante, em um trono, senta-se o rei junto da rainha [...] Em uma tribuna próxima encontram-se os príncipes e princesas e em um anfiteatro os membros da Assembleia Nacional. O bispo de Autun permeia o culto divino com mais duzentos sacerdotes com ornamentos de missa e fitas tricolores; trezentos tambores e 1.200 músicos tocam em uníssono [...] 40 canhões disparam ao mesmo tempo; ecoam os gritos de 400 mil pessoas em um mesmo instante [...] ‘Os primeiros que chegam ao Campo de Marte começam a dançar, apesar da chuva torrencial; os que chegam depois formam um conjunto que logo ocupa grande parte do Campo de Marte [...] Em Halle-au-Blé e na praça da Bastilha são organizados bailes e distribuídas bebidas” (TAINÉ, 1986). Em geral, nessa fase, visava-se consolidar uma Monarquia constitucional, firmando compromisso entre a aristocracia liberal e a grande burguesia, mas isso não foi possível.

²⁴ No início do século XX, “Com Jaurès é renovada a tradição que ligava o socialismo pré-marxista à Revolução Francesa” (GÉRARD, 1999, p.84). No correr dos anos, dessa linhagem interpretativa se aproximaram Albert Mathiez, George Lefebvre e Albert Soboul, entre outros, que concederão maior destaque a interpretação dita marxista da revolução, classificando-a como momento fundamental de ruptura com o feudalismo e instauração do capitalismo burguês (CORREA, 2008).

²⁵ “O revisionismo liberal ou neoliberal busca, por diversos caminhos, uma alternativa para a interpretação marxista. Os historiadores anglo-saxões especialmente se empenharam em dar um caráter normal ao fenômeno revolucionário francês” (GÉRARD, 1999, p.120). Outros historiadores têm procurado examinar o revisionismo em seu devido contexto, em meio às lutas intelectuais de comunistas e liberais durante a Guerra Fria. Ver: FONTANA, 1998; CORREA, 2008.

²⁶ Afora os autores revisionistas, há outras reflexões sobre o assunto no período. Ver, por exemplo, BOIS, 1929; SOBOUL, 1957; EHRARD; VILLANEIX, 1977.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. *L'avenir des religions séculières*. Paris: Commentaire.1985.

AULARD, Alphonse. *Le Culte de la Raison et le Culte d'Être Suprême (1793-1794): essai historique*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1892.

BOIS, Benjamin. *Les Fêtes révolutionnaires à Angers de l'an II à l'an VIII*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1929.

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Lisboa: Europa-América, 1983.

CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. *Revista da História das Ideias*. Coimbra, v. 26, p. 503-661, 2005.

CARMONA, Ruben Darío Acevedo. Religiosidad, Fiestas y Cultos en la Revolución Francesa. *Revista Extensión Cultural*. Medellín – Colômbia, n. 29-30, p. 85-92, 1992.

CORREA, Priscila Gomes. *História, Política e Revolução em Eric Hobsbawm e François Furet*. São Paulo: Annablume, 2008.

EHRARD, Jean; VILLANEIX, Paul. (Orgs.). *Les fêtes de la Révolution*. Paris: Colloque de Clermont-Ferrand, 1977.

FALCON, Francisco. J. C. A historiografia da Revolução Francesa – perspectiva de uma polêmica sem fim. *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, v.4, n. 2-3, p. 265-313, 1989.

FONTANA, Josep. *História: Análise do Passado e Projeto Social*. Bauru: Edusc, 1998.

FURET, François. *Pensando a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GAXOTTE, Pierre. *A Revolução Francesa*. Porto: Tavares Martins, 1947.

GÉRARD, Alice. *A Revolução Francesa (mitos e interpretações)*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

HOBSBAWM, Eric John. *Ecoss da Marselhesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LINHARES, Maria Yedda. A historiografia da Revolução Francesa – um retrospecto. *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, v.4, n. 2-3, p. 245-252, 1989.

MATHIEZ, Albert. *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*. Paris: Société Nouvelle de Librairie et d'édition, 1904.

OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1976a.

_____. A Festa: sob a Revolução Francesa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976b.

RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.

SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SOBOUL, Albert. Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution: saintes patriotes et martyrs de la liberté. *Annales historiques de la Révolution française*, Paris, vol. XXIX, n 148, p.193-213, août a octobre 1957.

_____. *História da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

TAINÉ, Hippolyte. *Les Origines de la France Contemporaine*. Paris: Robert Laffont, 1986.

VOVELLE, Michel. *Les Métamorphoses de la fête en Provence de 1750 a 1820*. Paris: Aubier-Flammarion. 1976.

_____. *A revolução francesa contra a Igreja: da razão ao ser supremo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

_____. *Imagens e Imaginário na História*. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. São Paulo: Ática, 1997.

ZIEBURA, Gilbert. Francia en 1790 y 1794: la fiesta como acto revolucionário. In: SCHULTZ, Uwe (Org.). *La fiesta: una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p.255-270.