

Mesianismo y paneslavismo en la literatura eslava del siglo XIX

Messianism and panslavism in the XIXth century Slavic literature



Eugenio López Arriazu

Universidad de Buenos Aires
earriazu@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 08/12/2021
Fecha de aceptación: 23/04/2022

Resumen

La literatura crea identidad. Es un campo semiótico donde circulan y se discuten, afianzan y rechazan, reproducen y transforman las representaciones y semas identitarios de una sociedad. En el presente artículo, recorreremos algunas representaciones y construcciones identitarias de Rusia en relación con su "idea mesiánica" y de Rusia y otros países eslavos en relación con el paneslavismo del siglo XIX. Es nuestro propósito mostrar la interrelación entre la labor literaria, tal como se presenta en una serie de escritores, y las estas ideas circulantes en la época, que ellos mismos, en muchos casos, afianzan no sólo a través de su literatura, sino también con su prosa ensayística. Del conjunto, surgen varios perfiles identitarios para los pueblos, muchas veces incluso contradictorios, que dependen, es nuestra hipótesis, de los proyectos políticos en los que se enmarcan y a los que les dan sustento.

Palabras clave: mesianismo ruso; paneslavismo; literatura; siglo XIX.

Abstract

Literature creates identity. It is a semiotic field where representations and identitarian semes circulate and get discussed, consolidated, rejected, reproduced and transformed. In the present article, we will go over some identitarian representations and constructions in Russia, in relation with the "messianic idea", and in other Slavic countries in relation with panslavism in the XIXth century. It is our purpose to show the interrelation between literary works, as they can

be seen in a series of writers, and these circulating ideas of the time, that writers themselves, in many cases, consolidate not only through their literature, but also with their essays. All in all, several identity profiles arise for the same people, many a time even contradictory, which depend, this is our hypothesis, on the political projects they participate of and to which they provide a basis.

Keywords: Russian messianism; panslavism; literature; XIXth century.

El mesianismo ruso y la literatura

La literatura crea identidad. Es un campo semiótico donde circulan y se discuten, afianzan y rechazan, reproducen y transforman las representaciones y semas identitarios de una sociedad. Cuando la institución literaria es fuerte, como sucede en los países eslavos durante el siglo XIX, dicha función creadora se potencia. Las razones de la fortaleza de la institución varían de un país a otro. En Rusia, la literatura se convirtió en una herramienta preciosa para burlar la censura zarista. Por un lado, la crítica democrática de V. Bielinski o N. Dobroliúbov le exige esta tarea. Por el otro, los escritores la asumen como una responsabilidad. La literatura se convierte así en un escenario de debate de las cuestiones sociales. Ello tiene un impacto notorio en el perfil de autores como N. Gógol, A. Herzen, F. Dostoievski o L. Tolstói, quienes conjugan su prosa literaria con la ensayística. Así expresa Herzen el papel de la literatura en *Sobre el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia* (1850-51):

El gran acto acusatorio que hace en Rusia la literatura contra la vida, el repudio ardiente y total de nuestros errores, la confesión que se horroriza de nuestro pasado, la ironía amarga que nos hace sonrojarnos por el presente, es nuestra esperanza, nuestra salvación, el elemento progresivo de la naturaleza rusa (Герцен, 1956, T. 7, p. 117).¹

El resto de los países eslavos se encuentra en una situación diferente, pues carecen de un Estado propio. Apelarán a la literatura para forjar una identidad nacional o plurinacional que se oponga en Europa central y en el norte de los Balcanes al imperio austríaco, primero, al austro-húngaro, después, y al imperio otomano en Serbia y Bulgaria. Polonia, cuya Mancomunidad Polaco-Lituana había colapsado en 1795 con el reparto de su territorio entre Rusia, Prusia y Austria, usará la literatura para preservar una idea de nación con que recuperar un Estado. En todos los casos, el factor común de la situación periférica produce sintonías y similitudes con Rusia, pero también diferencias. Debido a la extensión y potencia del imperio ruso, su periferia con respecto de Europa se matiza, no solo con una ambición de centro geopolítico y cultural para

¹ Mi traducción de todas las citas cuya fuente se brinda en el idioma original. En el caso de la presente cita, así como en las próximas de "El pueblo ruso y el socialismo" y "Mijaíl Bakunin", también de A. Herzen, la traducción es del original francés publicado con su traducción al ruso en la edición rusa cuya fuente se brinda en cirílico.

con los otros países (eslavos y no eslavos) de su propia periferia, sino, al menos en el plano discursivo, con una ambición de centro universal. Ello se expresa en la idea mesiánica de Rusia como esperanza salvífica para Occidente.

En el presente apartado, nos proponemos explorar la relación entre el discurso mesiánico y la construcción identitaria del pueblo ruso. Para ello, nos centraremos en tres autores: P. Chaadáiev, A. Herzen y N. Berdiáiev. Chaadáiev inaugura el debate entre occidentalistas y eslavófilos, que atravesará el siglo, desde una postura occidentalista con visos religiosos. Herzen, junto con M. Bakunin y V. Bielinski, estará en la izquierda occidentalista. Berdiáiev, ya en el siglo XX, seguirá manteniendo la idea mesiánica desde una postura cristiana que abreva en la eslavofilia de derecha, no siempre pro zarista. La crítica de su lectura retrospectiva nos permitirá hacer referencia a otros escritores, como F. Dostoievski y L. Tolstói.

Ahora bien, los tres autores en que nos centraremos vehiculizan una idea de destino para Rusia que se apoya fuertemente en una caracterización del pueblo. Dicha caracterización se postula, casi sin argumentación, como algo dado. La discrepancia existente, como veremos, entre una caracterización y otra nos lleva a pensar que, en buena medida, los autores construyen una identidad nacional afín a cierto proyecto político. No se trata, por supuesto, de una manipulación consciente de la identidad con fines prácticos o espurios. Por el contrario, su honestidad revela la manera en que han podido pensar, construir y sentir su propia identidad para hacer frente a la realidad.

El factor común de la idea mesiánica, pensamos, surge de la situación histórica de Rusia. Por un lado, Rusia es un Estado imperial que ya juega efectivamente, en el siglo XIX, un papel importante en las disputas de poder internacionales. Por el otro, su situación periférica y semifeudal la obliga a saltar las etapas históricas de Occidente para lograr una modernidad que intervenga satisfactoriamente en el ajedrez mundial. La identidad nacional que se construye es siempre afín al ideal mesiánico, pero varía según cómo lo conciben los autores. Funciona tanto para explicar las potencialidades deseadas, como el presente indeseado. Es el "ser nacional" con el que se borran las diferencias, se ancla la historia y se catapulta el futuro; una metafísica moral del pueblo como personalidad; un ícono de fragmentos materiales con argamasa de deseo; la palanca sin la cual, quizás, no se podría transformar el presente.

Piotr Iákovlievich Chaadáiev (1794-1856) es el primer filósofo ruso de envergadura. Entre 1829 y 1931 escribe las ocho Cartas filosóficas, su obra más importante, pero recién publica la primera en 1836 en la revista *El telescopio*. "Un disparo que se propagó en la noche oscura", según Herzen en *Hechos y pensamientos* (*Герцен*, 1956, T. 9, p. 139). La policía lo cita. Le comunica que el zar Nicolás I lo ha declarado loco. Queda bajo arresto domiciliario y todos los días lo visita un médico. Un año después, en 1837, se le levanta la vigilancia del médico policial con la condición de que no escriba. Escribe, sin embargo, ese mismo año su *Apología de un loco*, donde, "víctima de la locura por sentencia de la

más alta jurisdicción del país”, según él mismo lo expresa (Чаадаев, 1991, p. 524), defiende sus ideas, disculpa al gobierno y acusa a los nacionalistas de haber influido en el zar para condenarlo.

El gobierno vigilaba a Chaadáiev desde hacía años. En 1819, el filósofo había entrado en la Unión de la Prosperidad (1818-1821), organización “secreta” que reunía a más de doscientos miembros, cuyo propósito declarado era ayudar al gobierno con las reformas, pero cuyo objetivo real, sólo conocido por el grupo dirigente, era el establecimiento de un gobierno constitucional y la abolición del derecho de gleba. Para ello, también usaban las sociedades literarias La Lámpara Verde y La Sociedad Libre de los Amantes de la Literatura Rusa. En 1821 ingresa en la Sociedad Secreta del Norte, donde se reunía el grupo de nobles que intentaría derrocar a Nicolás I el día de su asunción, el 14 de diciembre de 1825, llamados “decabristas” desde entonces. Si bien Chaadáiev no participó en la revuelta, e incluso la criticaría en sus cartas filosóficas, ello no evitó que fuera arrestado por cuarenta días en 1826 a su regreso del extranjero. La imagen más famosa de Chaadáiev es un poema de A. Pushkin, “A Chaadáiev”, de 1818, en el que el joven poeta lo incluye en la causa común de la libertad y la revolución:

De amor, esperanza, calma gloria
Poco tiempo nos aduló el engaño,
Se acabaron las diversiones juveniles,
Como el sueño y la bruma en la mañana;
Pero arde en nosotros el deseo,
Bajo la opresión del poder fatal
Oímos con el alma impaciente
El llamado de la patria.
Esperamos con ansia atormentada
Los minutos de la libertad sagrada,
Como espera el joven amante
Los minutos del fiel encuentro.
Mientras ardamos de libertad,
Mientras vivamos por el honor,
Dediquemos, mi amigo, a la patria
¡Los bellos impulsos del alma!
Créeme, compañero: ha de salir
La estrella de la felicidad cautiva,
¡Despertará Rusia de su sueño
Y sobre las ruinas de la autocracia
Han de escribir nuestros nombres!
(Пушкин, 1959, Т.1, 65)

Sin embargo, lo que indignó al gobierno y a los grupos nacionalistas fue el ataque a Rusia como país atrasado, totalmente aislado de la civilización. Para Chaadáiev, los rusos están “como fuera del tiempo, la educación universal de la humanidad no ha llegado a nosotros” (Чаадаев, 1991, p. 323); son “peores que los nómades que apacientan su ganado en nuestras estepas, pues ellos están más apegados a sus desiertos que nosotros a nuestras ciudades” (ibíd., p. 324); viven “solo en el más limitado presente sin pasado y sin futuro en un chato estancamiento” (ibíd., p. 325).

A la vez, la no pertenencia ni a Occidente ni a Oriente, hace de Rusia una promesa todavía ambigua en las Cartas: "De nosotros se puede decir que somos una excepción entre los pueblos. Pertenece a quienes no se unen a la parte constitutiva del género humano, sino que existen solo para dar una gran lección al mundo" (ibíd., p. 328). Es ambiguo aquí si se trata de una buena lección futura o del mal ejemplo presente. En todo caso, Chaadáiév lamenta que no estuviera en los planes de la Providencia que la situación de Rusia entre Occidente y Oriente hubiera producido ya la combinación de "los dos grandes principios de la naturaleza espiritual: imaginación y razón, y unido en nuestra civilización la historia de todo el globo terráqueo" (ibíd., p. 329).

En Apología de un loco, Chaadáiév defenderá la promesa ya sin reservas:

¿Quién afirmaría que estamos condenados a repetir toda la larga serie de locuras cometidas por los pueblos que se encontraban en situaciones menos propicias que nosotros y a pasar otra vez por todas las desgracias que vivieron? Considero nuestra situación feliz, si sabemos valorarla [...]. Tengo la profunda convicción de que estamos llamados a solucionar gran parte de los problemas del orden social, cumplir gran parte de las ideas que surgieron en las viejas sociedades, dar respuesta a las cuestiones más importantes que ocupan a la humanidad" (ibíd., p. 534).

Chaadáiév no fuerza tal conclusión, por más que las circunstancias lo obligaran a llevarla a un primer plano. El horizonte utópico de su pensamiento es moderno y se refleja en una concepción religiosa que no busca la utopía en el más allá, sino sobre la tierra. En la tercera carta, no publicada, Chaadáiév afirma que "la tan hermosa existencia perdida puede ser alcanzada nuevamente por nosotros, lo que depende por entero de nosotros y no exige una salida del mundo que nos rodea" (ibíd., 361). Chaadáiév opone al paraíso iluminista de la razón, uno terrenal y religioso obtenido por la fe. Así lo expresa en la misma carta:

Y entonces la vida superior, a la que debe aspirar el hombre, la vida de la perfección, de la autenticidad, de la claridad, del conocimiento sin límites, pero ante todo la vida de la completa subordinación; es una vida que alguna vez tuvimos, pero que también nos está prometida en el futuro. ¿Y saben qué es esa vida? Es el Cielo; y no hay otro cielo sino éste. Desde hoy nos está permitido entrar en él, no puede haber aquí lugar para la duda (ibíd., p. 363).

Chaadáiév inaugura así en Rusia un pensamiento utópico religioso moderno ("no hay otro cielo sino éste"), que tendrá gran pregnancia entre los grupos eslavófilos. Su octava y última carta termina precisamente con este pensamiento utópico moderno: "Todo el trabajo de las generaciones conscientes está predestinado a que surja esta acción final, el límite y el objetivo de todo, la última fase de la naturaleza humana, la solución del drama universal, la gran síntesis apocalíptica" (ibíd., p. 440).

Ahora bien, ¿qué identidad tiene, según Chaadáiév, el pueblo llamado a tales proezas? La de una personalidad moral y enajenada, pero, al mismo tiempo, una tabula rasa que debe encarnar una idea.

La idea de pueblo como personalidad que cumple los designios históricos del espíritu o de una idea es un factor común de todas las posiciones. Es el resultado de la pregnancia de la filosofía hegeliana, donde abrevan tanto la izquierda como la derecha y que se continuará hasta Berdiáiév. En la primera carta, Chaadáiév formula su definición de pueblo del siguiente modo: "Los pueblos son seres morales, así como las personalidades individuales" (ibíd., p. 328). La idea, por su parte, promete el destino mesiánico: "La historia del pueblo solo comienza cuando se compenetra de la idea que se le ha confiado y que está llamado a realizar, y cuando comienza a cumplirla con el instinto persistente, aunque oculto, que conduce a los pueblos a su predestinación (ibíd., p. 357). Las ideas que debe conjugar Rusia, como vimos, son para Chaadáiév las de Oriente y Occidente. Dostoievski, como veremos, reformulará el concepto en tres ideas: la latina, la germánica y la eslava.

La enajenación del pueblo ("somos extraños a nosotros mismos", ibíd., p. 326) pasa por errar el camino. Pero el camino es posible porque la personalidad es todavía una tabula rasa. Por eso Pedro el Grande pudo imponer sus reformas, porque "el rasgo más profundo de nuestra forma histórica es la falta de libre iniciativa"; porque Pedro encontró "sólo una hoja de papel en blanco y con su fuerte mano escribió en ella las palabras Europa y Occidente" (ibíd., p. 529). Sin embargo, Rusia es la página en blanco de la Providencia: "Hay grandes pueblos, como las grandes personalidades históricas, que no se pueden explicar por las leyes normales de nuestra razón, sino que están secretamente determinados por la lógica superior de la Providencia: tal es precisamente nuestro pueblo" (ibíd., p. 529). Así inaugura Chaadáiév otro lugar común de la identidad rusa, expresado poéticamente por F. Tiútchev, en 1866, del siguiente modo:

No comprende a Rusia la cabeza,
Ni medirla puede regla alguna:
Peculiar es su naturaleza...
Tan solo creer se puede en Rusia.
(Тючев, 2005).

Alexandr Ivánovich Herzen (1812-1870), amigo del anarquista M. Bakunin y del demócrata revolucionario V. Bielinski, representa el ala izquierda del occidentalismo. Al igual que Chaadáiév, critica el atraso y la barbarie del país, pero para defender el primer proyecto socialista formulado como tal en Rusia. El suyo es un socialismo utópico, secular y materialista que deposita sus esperanzas en la tradición colectivista de la comuna campesina. Al igual que Chaadáiév, fue perseguido por el gobierno. En 1840 se lo obliga a un exilio interno y en 1847 abandona Rusia para siempre.

Sobre el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia propone una historia de las “ideas”. La centralidad del concepto en el título anuncia una postura, si no hegeliana, al menos en diálogo con ella. Efectivamente, la operación quizás mayor de Herzen en el plano filosófico es corregir la concepción hegeliana de la historia para poder articular así un rol particular para los rusos. Recordemos que, para Hegel, así como luego para F. Engels, los eslavos habían quedado fuera de la historia.

Aunque “los pueblos germano-latinos hayan producido dos historias, hayan creado dos mundos en el tiempo y dos mundos en el espacio”, escribe Herzen en la introducción, no es posible descartar “una tercera metamorfosis, pero ella no se podrá hacer por las formas sociales existentes, pues tales formas están en flagrante contradicción con el pensamiento revolucionario” (Герцен, 1956, T. 7, p. 16). De allí la oportunidad de los rusos. Si Chaadáiev ponía el énfasis en la barbarie rusa que los había dejado fuera de la historia hasta Pedro el Grande, Herzen hará hincapié en el ingreso a la historia a partir del mismo zar. Lo reciente del hecho es la ventaja. El futuro podrá pertenecer a las razas que “tomen osadamente, sin invitación, su lugar en el gran consejo de las naciones activas; que fuercen su entrada en la historia” (ibíd., 16). Ambos autores son occidentalistas, pero Chaadáiev defiende la oposición entre civilización y barbarie. Herzen la matizará hasta casi invalidarla en sus efectos.

En primer lugar, el pueblo fuera de la historia ya no es bárbaro:

Toda la existencia pasada de los pueblos eslavos porta un carácter de comienzo, de una toma de posesión, de crecimiento y de *aptitud*.² Acaban de entrar en el gran río de la historia. Nunca han tenido un desarrollo conforme a su naturaleza, a su genio, a sus aspiraciones (ibíd., p. 16).

¿Cuáles son esas aspiraciones? Lo veremos en lo que sigue. La historia es concebida por Herzen como el camino a la formación de un Estado eslavo. En este sentido, toda la historia hasta la fracasada invasión napoleónica de 1812 es una introducción a la verdadera historia que comienza ese año. Pero aquí interviene el concepto de pueblo, que modificará la historia ulterior, pues “las fuerzas esenciales del pueblo ruso nunca fueron efectivamente absorbidas por su desarrollo, como sí lo han sido las de los pueblos germano-romanos” (ibíd., p. 24).

Como vimos, la civilización ya no es la domesticación de la barbarie, sino el desarrollo de la naturaleza prehistórica. En “El pueblo ruso y el socialismo” sostendrá que “la historia es sólo la continuación progresiva del desarrollo animal”, pero que “lo que no es hombre no entra en la historia” (ibíd., p. 282-283). Es más, la civilización occidental, al menos tal como ha sido introducida en Rusia, es negativa: “Entre la nobleza [ilustrada] y el pueblo había una turba de empleados ennoblecidos en lo personal, una clase corrupta y desprovista

² Énfasis en el original.

de cualquier dignidad humana... Ladrones, tiranos, delatores, borrachos y jugadores" (ibíd., p. 53). Al mismo tiempo, no obstante, la civilización produce cambios positivos desde el punto de vista secular. Así, la iglesia pierde su poder sobre el pueblo: "La ortodoxia griega sólo tiene fuerza sobre el alma eslava en tanto la encuentra ignorante. La fe palidece a medida que la penetra la luz y el fetichismo exterior da lugar a la más completa indiferencia" (ibíd., p. 52).

En cuanto a las aspiraciones del pueblo, estas coinciden con las de Europa, o más precisamente, con las masas revolucionarias europeas: "¿Y si uno tuviera la temeridad de llegar a afirmar que entre las vagas aspiraciones de los pueblos eslavos están las que los unen con las aspiraciones revolucionarias de las masas europeas?" (ibíd., p. 17). Este es el punto central del libro de Herzen, la tesis que busca demostrar, y que cierra el libro:

Las esperanzas y las aspiraciones de la Rusia revolucionaria coinciden con las esperanzas y las aspiraciones de la Europa revolucionaria y anticipan su alianza futura. El elemento nacional que aporta Rusia es la frescura de su juventud y una tendencia natural a las instituciones socialistas (ibíd., p. 125).

Si bien la tesis revolucionaria no se presenta con una formulación estrictamente mesiánica, deja un resquicio para tal posibilidad: "No profetizamos nada, pero tampoco pensamos que el destino de la humanidad esté clavado a Europa Occidental" (ibíd., p. 19). Profecía y destino son conceptos pareados que se repiten. El antagonismo entre pueblo y nobleza que creó Pedro el Grande "resultará en una revolución social, y no hay Dios en el Palacio de Invierno que pueda desviar esta copa del destino" (ibíd., p. 39), afirma Herzen, proféticamente.

Ahora bien, al igual que en Chaadáiev, las tesis necesitan una caracterización del pueblo que las fundamente. La juventud y la tendencia socialista "natural" del pueblo ruso, recién citadas, aparecen proclamadas ya en la página dieciocho, enmarcando a su vez el libro. Ya vimos antes cómo la naturaleza rusa tenía un "elemento progresivo" (ibíd., p. 117). Además, la secularización que produce la introducción de las ideas ilustradas se explica como resultado de las características del pueblo, pues "dicha filosofía se inoculaba con tanta más facilidad a los rusos por su espíritu a la vez realista e irónico" (ibíd., p. 52). Luego,

el sentido común, el espíritu práctico de los rusos rechaza la existencia del pensamiento lúcido y el misticismo. Puede ser piadoso hasta la mojigatería por mucho tiempo, sin pensar nunca en la religión [...] la emancipación de la ignorancia coincide para él con la emancipación de la religión (ibíd., p. 52).

Si, por su secularidad, el pueblo de Herzen se distingue del de Chaadáiev y del de los eslavófilos, coincide, sin embargo, con Chaadáiev y con Berdiáiev en su carácter femenino, es decir, en cierta pasividad que requiere un empujón para ponerse en movimiento (en Chaadáiev tomaba la forma de la docilidad ante el sello de Pedro el Grande). No sólo el pueblo ruso, sino el eslavo en general: "El carácter eslavo presenta algo de femenino; esta raza inteligente, fuerte,

llena de disposiciones variadas, carece de iniciativa y de energía. Se diría que la naturaleza eslava no se basta a sí misma, espera un sacudón que la despierte" (ibíd., p. 25). También, al igual que en Chaadáiév, el pueblo es una personalidad moral, pero dicha personalidad está en Herzen "absorbida por la comuna, de la que es un miembro activo" (ibíd., p. 27), mientras que, en Oriente, está absorbida por la raza o el Estado en forma pasiva.

Por último, cabe recordar que este concepto de naturaleza se relaciona, en Herzen, dialécticamente con el de medio. La influencia negativa del medio para producir el "hombre superfluo" es la tesis de su novela ¿Quién es culpable? La educación y la represión zarista de Nicolás I frustran allí el desarrollo moral de Béltov, el protagonista. La potencia de su gran personalidad se ve aplastada por las circunstancias.

Nikolái Alexándrovich Berdiáiév (1874-1948) propone en *La idea rusa* (1946) una lectura del mesianismo que parte de dos premisas imbricadas: la conciencia dual del mesianismo ruso atraviesa toda la historia del país. Tales premisas (naturaleza dual y continuidad histórica) son, a nuestro juicio, no sólo polémicas, sino forzadas en su demostración. Un breve recorrido por la argumentación de Berdiáiév nos permitirá analizarlas a la vez que completar el panorama de la idea mesiánica en la Rusia del siglo XIX.

La conciencia mesiánica se remonta para Berdiáiév a la idea de Rusia como Tercera Roma (tras la caída de Bizancio) y a la apropiación luego de esta idea por el absolutismo zarista emergente, con lo que tomaría un cariz imperialista. Así lo expresa el autor tras mencionar a Iván el Terrible como el fundador principal de la autocracia zarista: "Tocamos aquí la conciencia mesiánica dual de los rusos y su principal ruptura. Después del pueblo hebreo, la idea mesiánica es más característica del pueblo ruso; recorre toda la historia rusa hasta el comunismo" (Бердяев, 2008, p. 14).

Berdiáiév ya había abierto su libro con la comparación con el pueblo hebreo para fundamentar el carácter contradictorio de los rusos, que interactúa con dicha dualidad:

La polarización y contradicción del pueblo ruso sólo puede compararse con el pueblo hebreo. No es casual que precisamente estos pueblos tengan una idea mesiánica. La contradicción y la complejidad del alma rusa quizás esté ligada al hecho de que en Rusia colisionan e interactúan dos corrientes de la historia universal: Oriente y Occidente (ibíd, p. 7).

Llama la atención el uso de la palabra "alma", por más metafórico que fuere, en yuxtaposición con divisiones (relativas y variables) históricas, geopolíticas, culturales, como las que constituyen la antítesis Oriente-Occidente. Tal mezcla de niveles es característica del relato histórico de Berdiáiév, quien continuamente extrae consecuencias metafísicas de los hechos concretos y luego los explica por las mismas consecuencias que extrae. Volveremos sobre "la contradicción del pueblo ruso" como rasgo identitario. Por lo pronto, observemos

que la peculiar lectura de Berdiáiev se produce por su punto de vista religioso. Desde una visión materialista, podría objetarse que la separación entre religión y política es arbitraria, que no puede haber un discurso de la Tercera Roma que no esté guiado por motivaciones políticas.

Además, Berdiáiev presenta al pueblo ruso, desde la primera página, con el poema ya citado de Tiútchev, es decir, como una complejidad que no puede ser captada por la razón. Berdiáiev es consecuente: no intenta una explicación racional exhaustiva del irracionalismo fundante. Propone, por el contrario, una explicación teológica: "Para comprender a Rusia se necesita aplicar las virtudes teologales de la fe, de la esperanza y del amor. Empíricamente hay mucho que se nos escapa [отталкивает] en la historia rusa. Esto ha sido expresado con fuerza en el poema del eslavófilo Jomiakov sobre los pecados de Rusia" (ibíd., 6). A. Jomiakov (1804-1860), filósofo y poeta, fue un eslavófilo de la primera ola. Berdiáiev no lo cita, pero traduzco a continuación algunos pasajes de su extenso poema A Rusia (1839), con lo que nos acercaremos al ideal eslavófilo del propio Berdiáiev:

¿Y Roma qué? ¿Dónde están los mongoles?
[...]
Y eres humilde,
Pues en el sentimiento de la infantil simpleza,
En el callar del corazón,
Recóndita recibiste el verbo del Creador...

Él te dio tu misión,
Te dio el luminoso sino:
Para el mundo guardar el patrimonio
De las altas víctimas y asuntos puros;

Guardar de los pueblos la santa hermandad,
El cáliz del amor vivificante,
Y de la ardiente fe, la riqueza,
Y la verdad y el juicio sin sangre.

[...]
¡Recuerda, oh, tu alto destino!
[...]
Interroga al espíritu de la vida,

¡Escúchalo, y a todos los pueblos
Abrazándolos con tu amor,
Diles el misterio de la libertad,
Báñalos con el brillo de la fe!

(Хомяков, 2021)

También para Berdiáiev, Rusia tiene una palabra que decir: "Sin la reforma forzada de Pedro, una tortura en tantos aspectos para el pueblo, Rusia no podría cumplir su misión en la historia mundial y no podría decir su palabra" (Бердяев, 2008, p. 23). Se trata de una palabra religiosa. Ello queda claro a propósito de un interesante comentario de "La leyenda del gran inquisidor" de Dostoievski,

donde Berdiáiev ve tonos anarquistas en la contraposición Estado-Iglesia. Allí, el autor adhiere a un mesianismo religioso que se quiere subvertido por el Estado: “en la historia del cristianismo se compensó constantemente a Dios con el César; esto sucedió siempre que en la vida espiritual se afirma el principio de autoridad y del poder, cuando se ejerce la fuerza y la violencia” (ibíd., p. 234).

En efecto, la eslavofilia mesiánica de Berdiáiev abreva también fuertemente en Dostoievski y en Tolstói. Volveremos a Dostoievski cuando tratemos sobre el paneslavismo. En cuanto a Tolstói, Berdiáiev rescata precisamente esta suerte de anarquismo antiestatal, pacífico y religioso: “El anarquismo religioso de Lev Tolstói es la forma más radical y consecuente del anarquismo, es decir, la negación del principio del poder y la violencia” (ibíd., p. 228).

Veamos ahora la caracterización del “alma” rusa, funcional en Berdiáiev a su discurso idealista. En primer lugar, así como en los pensadores anteriores, también para Berdiáiev el pueblo es un ser moral: “En Rusia, el elemento moral siempre predominó sobre el intelectual” (ibíd., p. 28). Por otro lado, ya vimos que tiene un componente irracional. Dicha irracionalidad es, en primer lugar, mística: “Los rusos no son escépticos, son dogmáticos y todo adquiere en ellos un carácter religioso, entienden mal lo relativo” (ibíd., p. 40). De este modo, no sólo se caracteriza al pueblo, sino que se explica la filosofía a contrapelo: “el materialismo fue objeto de una fe religiosa” (ibíd., p. 40); “Bakunin toma a Hegel como religión” (ibíd., p. 107); y “el socialismo tuvo entre los rusos un carácter religioso incluso cuando era ateo” (ibíd., p. 150). Consecuentemente, “el comunismo ruso es la perversión de la idea mesiánica rusa” (ibíd., p. 373).³ En última instancia, todas las posturas occidentalistas y socialistas del siglo XIX, desde Herzen, pasando por Bakunin hasta Chernishevski, se explican (y reducen) para Berdiáiev por esta deformación de lo religioso, deformación que negaría su propia religiosidad y que surgiría de la dualidad antes mencionada entre Estado e Iglesia.

A su vez, la dualidad emana del carácter apocalíptico o nihilista del pueblo: “Dostoievski dijo: somos todos nihilistas. Yo diría: nosotros, los rusos, somos apocalípticos o nihilistas porque nos orientamos hacia el final y entendemos mal la gradualidad del proceso histórico” (ibíd., p. 193). La situación histórica, que, ya vimos, impone la necesidad de no atravesar las etapas históricas de Europa para alcanzar su desarrollo (junto a la prolongada resistencia de los zares a introducir reformas) es tomada como consecuencia del carácter ruso. La salida apocalíptica de Chaadáiev, formada sobre el modelo occidental utópico de la Revolución francesa, se hace “alma” para Berdiáiev. La actitud verificable y repetida por la constancia de una o más variables históricas se postula metafísicamente como esencia que explica tal conducta.

³ Cf. López Arriazu (2021).

Por último, también funcional a este esquema, importa al rasgo contradictorio de los rusos, pues en la base de su “alma” coexistirían la naturaleza pagana dionisiaca con el ascetismo monacal ortodoxo. Así, se tocan los codos:

despotismo, hipertrofia del Estado y anarquismo, libertad; crueldad, inclinación a la violencia y a la bondad, humanidad, suavidad, ritualidad y búsqueda de la verdad; individualismo, conciencia aguzada de la individualidad y colectivismo impersonal; nacionalismo y universalismo; búsqueda de Dios y ateísmo; humildad e insolencia; servilismo y rebeldía; pero nunca el reino ruso fue burgués (ibíd., p. 8).

Excepto por el elemento burgués, si sacamos el pasaje de contexto, se pensaría que Berdiáiev se propuso describir a los argentinos... No sólo porque quizás se puedan detectar rasgos similares debido al factor común de la situación periférica, sino porque todos los pueblos están atravesados por conflictos, intereses y fuerzas contradictorias. No hay una esencia, ni unitaria ni dual, ni múltiple de los pueblos; tan solo elementos (materiales y semióticos) del rizoma. Los pueblos (y las ideologías dominantes) los toman para forjarse una identidad. Siempre histórica, nunca definitiva.

El mesianismo ruso y el paneslavismo

El movimiento paneslavista surge en la primera mitad del siglo XIX. Fuertemente influenciado por el romanticismo y el nacionalismo, como sostiene V. Kiseliiov, “fue la respuesta de los pueblos eslavos a la apremiante exigencia de creación de estados soberanos” (Киселев, 2015, p. 109). Tal respuesta implica la creación de una identidad nacional amplia que permita la alianza con otras naciones. Así, dependiendo de la situación de cada grupo étnico (y a su interior en función de los diferentes proyectos políticos), se verifican posiciones que abarcan un amplio espectro ideológico. Al mismo tiempo, las posiciones nacionalistas de derecha suelen ser mal vistas tanto por el imperio ruso (con respecto al nacionalismo ruso), como por el otomano y el austro-húngaro (con respecto a los nacionalismos separatistas, pero no sólo), pues ven en ellas una ideología que atenta contra la lógica del entramado multiétnico de sus imperios (Рокина, 2005, p. 16; Киселев, 2015, p. 111). Hay también, en el caso de los rusos, un “paneslavismo imperial”, como lo llama Herzen (Герцен, 1956, p. 281).

La influencia del paneslavismo ha sido históricamente determinante para la formación de Checoslovaquia, del Reino de los Serbios, Croatas y Eslovenos, primero, y de Yugoslavia, después. Aún hoy, tras la disolución nacionalista de Checoslovaquia y de Yugoslavia luego de la caída del muro de Berlín, el paneslavismo sigue siendo defendido por algunos sectores y es, por consiguiente, objeto de estudio académico. En lo que sigue, lo abordaremos en relación con la idea mesiánica rusa para ver cómo las interacciones internacionales entre los pueblos eslavos producen contrapuntos identitarios que se expresan y modelan en la literatura.

Volviendo a Herzen, se habrá notado, por un lado, que la mayoría de las caracterizaciones que hace de los rusos son generalizaciones sobre los eslavos. Por otro lado, tampoco es casual que los eslavófilos, cuyo proyecto nacionalista anti europeísta se propone construir identidad a partir de la tradición religiosa y cultural del pueblo ruso, no se llamen a sí mismos “rusófilos”, sino eslavófilos. Lo eslavo es, en efecto, un elemento identitario fuerte dentro de la rusidad. Como toda identidad, es además un proyecto político en disputa. El sexto capítulo de *Sobre el desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia* se llama, por consiguiente, “El paneslavismo moscovita y el europeísmo ruso”. Allí ya distingue Herzen entre un sector eslavófilo paneslavista que defiende el paneslavismo imperial y otros eslavófilos, a los que intenta seducir para una causa común, que nunca lograron una buena relación con el poder.

Ahora bien, en “El pueblo ruso y el socialismo” (1851), Herzen interpreta las revoluciones de 1848 como un indicio del triunfo inminente de la revolución socialista: “la tormenta se aproxima, sin lugar a dudas” (ibíd., p. 273). La orientación común, la esperanza revolucionaria que unía a los rusos con Europa, es ahora la de todos los eslavos. Los eslavos, ya sea bajo el imperio otomano, austro-húngaro, o ruso (lo que incluye a los polacos) y, profesen la religión que profesen, son, para Herzen, “un pueblo fisiológica y etnográficamente homogéneo” (ibíd., p. 280). Además, nunca ha sido esclavizado, pues “la dependencia en la que se encontraban los diversos miembros del mundo eslavo se limitaba con la mayor frecuencia al reconocimiento de la soberanía y a la rendición del tributo” (ibíd., p. 281). Al mismo tiempo, el carácter reaccionario del zarismo hace que Rusia, el único pueblo eslavo con Estado, no pueda ser un aliado. Sin embargo, tal vez por eso mismo, la revolución es inminente también en Rusia y el futuro tomará la forma política que pide la naturaleza: “La centralización es contraria al genio eslavo; la federación, en cambio, surge de su naturaleza” (ibíd., p. 280).

Tres años antes, en 1848, había tenido lugar el Congreso Paneslavo de Praga, primera ocasión en que líderes políticos eslavos formularon las bases de este movimiento como oposición efectiva al imperialismo de Austria. El único ruso allí presente fue M. Bakunin. De él dice Herzen en “Mijaíl Bakunin” (1851) que “nadie en el mundo podía representar mejor la idea revolucionaria de la pequeña minoría de su patria que Bakunin, ruso, amigo de los polacos, armado con todo lo que la ciencia alemana podía dar, y socialista, como los hombres más avanzados de Francia” (ibíd., p. 346).

Frente a este paneslavismo exclusivamente político, A. N. Pípin (1833-1904), primo hermano de N. Chernishevski, opone la literatura como instrumento para la comunión cultural. El autor distingue entre paneslavismo literario y político. El político surgió, precisamente, en su opinión, con el Congreso Paneslavo de Praga, “cuando los eslavos tuvieron que enfrentarse con cuestiones prácticas” (en Рожина, 2005, p. 22). La distinción es aún hoy de curso académico.

Recordemos que Pípin publica en 1865 su *Historia de las literaturas eslavas*. El libro tiene éxito y es reeditado durante la década del setenta. Desde una posición anti rusificadora, el autor considera el paneslavismo como una de las manifestaciones más características de la idea nacional, pero propone que los pueblos eslavos alcancen un desarrollo independiente antes de establecer una alianza política.

Volviendo a Bakunin y al Congreso de Praga, el líder anarquista estaba a favor de crear una federación independiente, pero se impuso la postura que buscaba un reconocimiento autónomo dentro del imperio austro-húngaro. Los polacos aprovecharon el encuentro para denunciar el imperialismo ruso disfrazado de paneslavismo. Si bien el encuentro fue el catalizador del levantamiento de Praga de ese mismo año, así se expresó Bakunin sobre el congreso:

A mi modo de ver, la importancia del Congreso Esloveno radicaba en el hecho de constituir el primer encuentro, el primer contacto, la primera tentativa de los eslavos para unirse y comprenderse. Por lo que se refiere al congreso mismo, resultó vacío de ideas y absurdo, como todos los congresos y asambleas políticas de la época (Bakunin, 2021).

Desde el campo marxista, también F. Engels se expresó negativamente, pero para descartar el paneslavismo como tal. En "El paneslavismo democrático" (1849), Engels tacha el manifiesto paneslavista de romántico y dice que "las pequeñas naciones [eslavas], zarandeadas por la historia desde hace siglos contra su voluntad, tienen que ser necesariamente contrarrevolucionarias" (en Marx et al, 1977, p. 17). Desde un punto de vista que busca presentarse como objetivo, Engels justifica la opresión de los pueblos en aras de su entrada en la historia, el progreso y la civilización. Así, justifica la apropiación estadounidense de Texas y California y defiende la "civilización" que hizo a las naciones eslavas "capaces de participar en un desarrollo histórico del que, si hubieran sido abandonadas a sus propias fuerzas, habrían quedado totalmente al margen" (ibíd., p. 22). Por último, adopta un "nosotros" alemán, imperialista, contra los eslavos: "todo parece indicar que estos 'crímenes' cometidos por los alemanes y los magiares contra los eslavos en cuestión figuran entre los mejores y más loables actos de los que nuestro⁴ pueblo y el pueblo húngaro pueden vanagloriarse en la historia" (ibíd., p. 22). Como anticipándose a la crítica de imperialismo que le hemos formulado a su "nosotros", Engels cierra con la siguiente exhortación su segundo artículo sobre el tema: "La lucha, la 'lucha a muerte, sin piedad' contra los eslavos traidores a la revolución; la guerra de exterminación y el terrorismo sin compasión. ¡No en interés de Alemania, sino por la revolución!" (ibíd., p. 29).

Si bien el Congreso Paneslavista de Praga es el debut político del movimiento, sus ideas abrevan en un desarrollo histórico previo. Hemos visto el poema de Jomiakov sobre el destino mesiánico religioso de Rusia. Como en el

4 Mi énfasis.

caso de Herzen, tal mesianismo se relaciona estrechamente con el mundo eslavo. Durante la guerra ruso-turca de 1828-1829, el escritor participó de los combates por la liberación de los búlgaros y así expresó su ideal en el poema "El águila":

¡Levántense, hermanos eslavos,
El búlgaro, el serbio, el croata
Acudan rápido a abrazarse,
Rápido a blandir el paterno acero!
(Хомяков, en Смольянинова, 2016, p. 163)

La idea de hermandad, que en el manifiesto del Congreso aparecerá junto a libertad e igualdad y de la que luego Dostoevski hará una tesis universalista en su "Discurso sobre Pushkin" (1880)⁵, aparece también en Tiútchev, en "Los Alpes" (1830). Es un poema sólo dos años posterior al recién citado de Jomiakov. Tras el anochecer helado y mortecino de los Alpes,

Sólo el Oriente bermejea,
Fin de los hechizos mortales...
Primera en el cielo se ilumina
Del hermano mayor la corona.
Y de la cabeza de este hermano
A los menores en torrente corre,
¡Y brilla en coronas de oro
La familia entera renacida!
(Тючев, en Киселев, 2015, p. 110)

Este afecto ideal de hermandad que puede verse ya tematizado tempranamente en la literatura rusa, requerirá, sin embargo, del desarrollo intelectual teórico de dos eslovacos para madurar en una teoría política que, a su vez, influirá en el paneslavismo ruso posterior. La teoría a la que nos referimos, conocida como "reciprocidad eslava", sienta las bases del Congreso de Praga y de la futura Checoslovaquia. Fue desarrollada por Ján Kollár (1793-1852) y Ľudovít Štúr (1815-1856). La frase "reciprocidad eslava" entra en circulación tras la publicación del libro de poemas de Kollár Hija de los eslavos. Según Kollár, todos los eslavos forman una única nación, aunque el teórico ve en un primer momento la variedad lingüística como un obstáculo para la unión. En su tratado Sobre la reciprocidad literaria entre las tribus eslavas y sus dialectos desarrollará, luego, un programa en el que ya no insistirá en la desaparición de las características tribales (Рокина, 2005, p. 7).

Štúr, una generación más joven, dará un giro nacionalista a las ideas de Kollár y defenderá la idea de nación contra la de tribu. Al mismo tiempo, los lazos con Rusia adquirirán un carácter político y el autor, en estrecha colaboración con los eslavófilos, ayudará a que se fortalezca el paneslavismo en el país de los zares. Su tratado La esclavitud y el mundo del futuro será traducido por V. Lamanski (1833-1914), historiador paneslavista ruso de renombre, para la Feria

⁵ Para un análisis detallado del "Discurso sobre Pushkin", cf. López Arriazu (2019).

Etnográfica de toda Rusia y Congreso Esloveno de 1867. Los eslavos son allí caracterizados por la pureza de sus costumbres, la hospitalidad, la humanidad, la tolerancia, etc. (Чуркина, 2020, p. 87). En palabras de Pípin: “De los pensadores occidentales casi únicamente Štúr tenía una concepción de la cuestión eslava muy cercana a la de nuestros eslavófilos; incluso expresó con mayor exhaustividad y claridad que ellos sus planes para una unificación eslava” (en Рокина, 2005, p. 24). El paneslavismo de Kollár también virará más tarde hacia posiciones nacionalistas, que bien pueden ser llamadas “macronacionalistas” (Рокина, 2015, p. 9). Importa destacar, sin embargo, que la diferencia religiosa, es decir, la pertenencia a la iglesia católica, es vista como un obstáculo por un sector de los eslavófilos. Así lo expresa Serguéi Aksákov (1791-1859), escritor y fundador del movimiento eslavófilo, en una carta de 1849 a la policía secreta, preocupada por la propagación de las ideas eslavófilas: “Nosotros no creemos en el paneslavismo; en primer lugar, porque sería necesaria una fe común de las diferentes tribus y el catolicismo de Bohemia y de Polonia es un elemento extraño y hostil, incompatible con el elemento ortodoxo de los demás eslavos” (en Киселев, 2015, p. 111).

La situación de Bulgaria bajo el dominio del imperio turco también fue fuente productiva para el desarrollo de las ideas paneslavistas tanto en Bulgaria como en Rusia. Esto se acentúa en el período que va de la guerra ruso-turca de Crimea (1853-1856) hasta la guerra ruso-turca de 1877-1878, para liberar a Bulgaria, que termina con el Tratado de San Stefano. Pero Rusia acogía a los exiliados búlgaros desde antes de la guerra de Crimea. Éstos hicieron de Odesa y de Moscú sus centros de difusión y allí establecieron sus imprentas. Los eslavófilos incitaron a los búlgaros a recopilar su folclore y a pensar el paneslavismo como un nacionalismo extendido. En este contexto, escribe Naiden Gerov (1823-1900), en 1845, el primer poema literario búlgaro Stoian y Rada. Además, los eslavófilos también crean en Moscú en 1858, para ayudarlos, el Comité eslavo. El Comité, que funciona hasta 1878, es creado formalmente por Alejandro II a instancias de M. Pogodin (1800-1875), historiador eslavófilo zarista de gran influencia en la época, quien desarrolló la teoría oficial de lo popular (официальная народность). Aksákov, quien había participado personalmente en la guerra de Crimea, fue uno de sus directores (1875-1878). La comunidad ortodoxa era, para Aksákov, en este caso un aliciente:

Debemos ayudar al Renacimiento político de los búlgaros, de quienes hemos recibido nosotros mismos a nuestros primeros maestros en la fe, quienes dieron a los eslavos a Cirilo y a Metodio en una lengua en la que también para nosotros y para todos los eslavos era accesible la Palabra Divina... Los búlgaros tienen sólo una esperanza... nosotros. ¿Mancillaremos esa esperanza? (en Смольянова, 2016, p. 168).

Iván Turguéniev dedica una novela al tema búlgaro. El protagonista de *En vísperas* (1860), Dmitri Insárov, está caracterizado sobre el prototipo de un joven poeta búlgaro, Nikolái Kartánov. Insárov es un personaje fuerte, animado por la noble idea de la lucha por la libertad de su patria. Hacia el

final de la novela, Insárov parte hacia Bulgaria con Elena, su esposa rusa, pero muere en Italia, antes de cruzar a los Balcanes. Esta es la carta de Elena a sus padres, con la que prácticamente cierra la novela, de manera, podría decirse, ejemplar:

Mis muy queridos, me despido de ustedes para siempre. No volverán a verme. Ayer murió Dmitri. Todo ha acabado para mí. Hoy parto a Zadar con su cuerpo. Lo voy a enterrar, ¡y no sé qué pasará conmigo! Pero ya no tengo más patria que la de D. Allá se está organizando un levantamiento, se preparan para la guerra; me uniré a las hermanas de la caridad; cuidaré a los enfermos y a los heridos. No sé qué será de mí, pero incluso después de su muerte, seguiré fiel a la memoria de D., a la causa de toda su vida. Aprendí búlgaro y serbio. [...] Perdónenme toda la amargura que les causé; no fue a propósito. Y regresar a Rusia, ¿para qué? ¿Qué voy a hacer en Rusia?

(Тургенев, 1978, T. 6, p. 298)

Sin embargo, el punto más álgido del pensamiento paneslavista ruso-búlgaro tiene lugar en la segunda mitad de la década de 1870. Durante toda la década hubo un movimiento de milicias voluntarias en apoyo a la guerra de liberación de los Balcanes. En el verano de 1875 se rebelan los habitantes de Herzegovina y un poco más tarde los de Bosnia. En abril de 1876 se produce el fallido levantamiento búlgaro, donde muere en su primer combate, en las cimas del Vola, el poeta nacional Hristo Bótev. En junio, Serbia, autónoma dentro del imperio otomano, le declara la guerra junto con Montenegro. En julio, muere en Bulgaria como soldado voluntario el hermano de A. Kiréev, uno de los eslavófilos más influyentes. A finales del mismo mes, el zar permite que sus oficiales se retiren para luchar en Bulgaria extraoficialmente y puedan reincorporarse al ejército a su regreso. Iván Turguéniev escribe un poema satírico, "Crocket en Windsor" (1876), contra el apoyo inglés al imperio otomano. Los búlgaros piden la intervención de Rusia; Rusia aspira a tomar incluso Estambul. Iván Vázov, que en Bajo el yugo (1886-89), su novela sobre el levantamiento de abril, incluyó entre los insurgentes a un estudiante socialista ruso, pide ayuda en su poema "¡Rusia!", de 1876:

Por eso te llamas Santa,
Por eso te amamos cual padre
Y esperamos cual Mesías:
Por eso tú eres ¡Rusia!
(Вазов, 2021)

La idea mesiánica, atribuida aquí a los rusos por un búlgaro, será enarbolada en un discurso del zar Alejandro II para declarar la guerra en abril de 1877: "¡Dios nos ayude a cumplir nuestra misión sagrada!" (en Смольянова, 2016, p. 177). Los milicianos búlgaros entrenados y equipados en Rusia llevan el nombre de "Los hijos de Aksákov". El zar dirige personalmente las operaciones en territorio búlgaro durante seis meses. El número de rusos muertos en la guerra es altísimo: 200 mil soldados, médicos y enfermeras (ibid., p. 178).

La guerra tiene un fuerte apoyo popular, pero el apoyo no es unánime. F. Dostoievski y L. Tolstói difieren en sus posiciones.

Dostoievski había escrito en junio de 1876 en su Diario del escritor, en una nota titulada "La cuestión oriental", que Rusia debía intervenir incluso en contra de sus intereses, porque

Rusia no puede traicionar la gran idea que le ha sido legada por los siglos y que ha seguido hasta hoy indeclinablemente. Esta idea es, entre otras, la de la unión de todos los eslavos; pero esta unión no puede hacerse por la fuerza y la conquista, sino para servir a la humanidad. En este sacrificio desinteresado de Rusia está toda su fuerza, por así decirlo, toda su personalidad y todo el futuro de la misión rusa (Достоевский, 1994, T. 13, p. 205).

Tolstói comenta la guerra negativamente a través de los personajes de Anna Karénina. La octava y última parte de la novela sale en forma autónoma en 1877 porque la redacción del Heraldo Ruso, donde se la publicaba, se negó a seguir haciéndolo. La razón era, precisamente, la valoración del movimiento de voluntarios que daban sus protagonistas. El fondo histórico sobre el que Tolstói elabora su crítica son los sucesos de 1876, anteriores a la declaración oficial de guerra. La crítica, expresada por boca de Levin, consiste en que la simpatía por los "eslavos oprimidos" no es un sentimiento auténticamente popular ("Yo también soy pueblo y no lo siento", en Казаков, 2016, p. 54) y en que la guerra responde a intereses sectoriales, como los de la prensa ("Me dijeron que ni bien hay guerra, ganan el doble", en *ibíd.*, p. 55).

Dostoievski, que apoyaba la guerra y consideraba Anna Karénina en términos mesiánicos como una de las primeras apariciones de "la nueva y saludable palabra rusa, no oída aún por el mundo" (en *ibíd.*, p. 57), critica la posición de Tolstói reduciéndola a cinco puntos hiperbolizados hasta el absurdo. Así, la posición de Tolstói mantiene, en la lectura de Dostoievski, que "el pueblo no comparte en absoluto el movimiento nacional", que todo está "fraguado desde el comienzo a propósito por ciertas personas"⁶, que los voluntarios son "borrachos o simplemente estúpidos", "que el paroxismo nacionalista va en contra de las mismas bases..." y, por último, que la bárbara opresión de los eslavos "no puede mover a pena" (en *ibíd.*, p. 56).

Como sostiene Kazakov, la diferencia política entre los dos escritores también se apoya en dos modelos identitarios de la nacionalidad, pues "Tolstói afirma que el movimiento en apoyo de los eslavos balcánicos no tiene relación con la identidad nacional" (*ibíd.*, p. 58). Dostoievski, por el contrario, construye la identidad rusa desde la eslavofilia.

⁶ Énfasis en el original.

No obstante, la hermandad eslava tiene sus límites también para Dostoievski. El autor no resigna la idea mesiánica. Tras siete meses de guerra, Dostoievski escribe en su Diario del escritor, en el número de noviembre de 1877, dos artículos sobre el tema: "Una palabrita muy especial sobre los eslavos que hace mucho quería decir" y "Comentarios del mundo. Si Constantinopla debe ser nuestra. Si es posible". En el primero, teme la injerencia occidental en la guerra y que Rusia se consiga como nunca en la historia "¡odiadores, envidiosos, difamadores e incluso enemigos manifiestos, como todas esas tribus eslavas, ni bien Rusia los libere y Europa acceda a declararlos libres!" (Достоевский, 1995, T. 14, p. 353). Profetiza, luego (un lugar común repetido por el nacionalismo ruso hasta el día de hoy), que "por mucho tiempo no van a reconocer el desinterés de Rusia y su gran bandera levantada, santa e inaudita en el mundo, de la más grande idea" (Ibíd., T. 14, p. 354). En el segundo artículo, Dostoievski baraja la posibilidad de ganar la guerra y capturar Estambul. Frente a quienes proponen una federación eslava y una ocupación y gobierno conjunto, Dostoievski sostiene que "El gigante Gulliver podría, de quererlo, haberles dicho a los liliputienses que era igual a ellos en todos los sentidos, pero esto sería evidentemente un absurdo" (ibíd., T. 14, p. 360). Rusia debe quedarse con Estambul, pues "Constantinopla es el centro del mundo oriental, y el centro y líder espiritual del mundo oriental es Rusia" (ibíd., T. 14, p. 361). En última instancia, lo que se juega aquí para Dostoievski es el destino de la humanidad. Rusia salvará al mundo del catolicismo que engendró tanto el ateísmo como el socialismo:

El destino de la religión ortodoxa está unido a la misión de Rusia. ¿Cuál es el destino ortodoxo? El catolicismo romano ya hace mucho ha vendido a Cristo por el dominio terrenal, haciendo que la humanidad lo rechace y convirtiéndose de tal modo en la causa principal del ateísmo y del materialismo de Europa, este catolicismo dio a luz, naturalmente, también en Europa el socialismo [...]. La figura perdida de Cristo se preserva en toda la luz de su pureza en la religión ortodoxa" (ibíd., T. 14, p. 362).

El tratado de San Stefano, que hace reales las aprehensiones de Dostoievski y le quita a Rusia, por la diplomacia, el triunfo que había conseguido en el combate, pone fin a la cuestión oriental y al paneslavismo durante un tiempo. Volverá a resurgir, bajo el nombre de neoeslavismo, tímidamente, hacia fines de siglo hasta la primera guerra mundial.

En 1903, se realiza un congreso en Sofía, que fracasa al no encontrarse un idioma común para la enciclopedia eslava que se quería editar. La posición rusa, que pacta permanentemente con el imperio austrohúngaro concesiones que afectan a pueblos eslavos con el fin de tener una mejor posición geopolítica global, también es un obstáculo. Invitan a este congreso a L. Tolstói, pero el escritor rechaza la invitación con una carta donde sostiene que la unidad debe ser "de toda la humanidad en nombre de bases comunes a toda la humanidad, no la unión de partes mayores o menores de la humanidad en

nombre de objetivos limitados y particulares" (en Григорьева, 2012, p. 80). Como veinticinco años antes, Tolstói sigue rehusándose a pensar los problemas geopolíticos globales en términos identitarios locales.

El triunfo de la revolución rusa, que desde su internacionalismo ve en el paneslavismo un mal nacionalista, termina definitivamente con la cuestión por el resto del siglo XX, al menos en lo que concierne a los rusos. Estas ideas contribuyeron, no obstante, a la formación de los estados de Checoslovaquia y Yugoslavia, como ya vimos. En el caso de Polonia, el pasado histórico de un Estado imperialista y la ausencia presente de Estado, no sólo produce roces con los rusos que los ocupan, sino que lleva a los polacos a preocuparse más por la conservación de una identidad nacional que les permita recuperar el Estado perdido. Cuando surgen ideas paneslavistas, adquieren, como en Rusia, un tinte mesiánico. En literatura, desarrolla una visión paneslavista el poeta nacional Adam Mickiewicz, cuya posición llega al congreso de Praga de 1848 (Киселев, 2015).

Para finalizar este recorrido "mesiánico y paneslavo" en las literaturas eslavas del siglo XIX querría señalar la importancia que tuvieron estas ideas para la gestación de una determinada concepción de la historia. Me refiero a la vertida por Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1918-23).

Nikolái Iákovlevich Danilevski (1822-1885) fue uno de los teóricos paneslavistas más sobresalientes del siglo. De joven se sintió atraído por las ideas del socialismo utópico de Ch. Fourier y participó junto con Dostoievski en el círculo de M. Petrashevski, por lo que también fue arrestado en 1849 y pasó cien días de cárcel en la Fortaleza Petropávlovski. Luego de dedicarse por décadas a la investigación ictícola en expediciones desde el Mar Caspio al Mar Blanco, se integra al grupo eslavófilo de Aksákov, donde estaba el filósofo N. Strájov (1828-1896), amigo de Dostoievski.

Su obra principal es *Rusia y Europa* (1871). Danilevski se apoya en las recientes teorías evolucionistas de Lamark y de Darwin y ve la esencia de la cuestión oriental en "una guerra entre los tipos histórico-culturales romano-germanos y eslavos" (Чуркина, 2020, p. 93). La Europa germano-romana odia a los eslavos porque presiente que con ellos nace una nueva civilización. Al igual que Dostoievski, culpa a Pedro el Grande de haber inoculado el mal de la "europeización".

Ahora bien, Danilevski desarrolla estas ideas en una teoría de ciclos histórico-culturales de los pueblos. Éstos atraviesan primero unos mil años del período etnográfico; luego, llega la época de la civilización con sus flores y frutos, durante unos seiscientos años, para sufrir finalmente su extinción gradual. Danilevski consideraba que los eslavos estaban recién en el comienzo de su período de construcción del tipo histórico-cultural, pero que vendrían, inevitablemente, los períodos siguientes. Una bonita racionalización científica del mesianismo tradicional. En lo político, Danilevski está a favor de la

independencia de los polacos y de una federación no sólo entre eslavos, sino con rumanos, griegos, húngaros y la parte europea del imperio otomano hasta Estambul. Así se cumpliría el objetivo del tipo histórico-cultural: “la solución satisfactoria de las tareas socioeconómicas” (en *ibíd.*, p. 97). La posición no es estrictamente oficial, pero tampoco se riñe fuertemente con la política imperial.

Spengler conocía, de hecho, la obra de Danilevski. No solo toma las ideas de los ciclos histórico-culturales que culminan en el período civilizatorio, sino que estima que la cultura romano-germánica ya está en decadencia. Además, para el historiador, en palabras de Chúrkina, “el verdadero cristianismo (el de Juan Bautista) es característico de la cultura rusa y su vocero es F. M. Dostoievski, a quién Spengler consideraba santo” (*ibíd.*, p. 99).

Si bien el libro de Danilevski no tuvo éxito inmediato, sus ideas se tornaron influyentes. N. Strájov adhirió a su teoría, pero para extremarla: consideraba que la civilización eslava ya existía y que a ella pertenecía el futuro (*ibíd.*, p. 100).

Dostoievski también tiene, a su vez, sintonía con Danilevski-Strájov. El “espíritu” hegeliano que se plasma en la historia, que ya vimos había sido reconducido bajo la forma de la “idea rusa” para introducir mesiánicamente a Rusia en la historia, desarrolla ahora sus tintes civilizatorios a la luz de los tipos histórico-culturales. En “Tres ideas”, artículo que abre el primer capítulo del número de enero de 1877 de su Diario del escritor, Dostoievski define los tres tipos culturales en términos religiosos. Rusia es la idea ortodoxa; Roma, la católica; el tipo germano, la protestante. Ya vimos (cosa que repite Dostoievski también en este artículo) que el catolicismo condujo al ateísmo y al socialismo. El protestantismo es aquí para Dostoievski una reacción al catolicismo y desaparecerá ni bien aquel desaparezca. La esperanza es, ya lo sabemos, la idea ortodoxa, que “lleva consigo el comienzo del fin de toda la historia previa de la humanidad europea” (Достоевский, 1995, T. 15, p. 10).

Para concluir, no es necesario notar que no están en boga hoy día las ideas de Danilevski-Spengler. Sorprende, por lo tanto, que una investigadora como Chúrkina las defienda en el cierre de su artículo:

También en el presente, la visión de Danilevski tiene su interés, pues los círculos políticos de Occidente están lejos de haber abandonado la persuasión de que precisamente su cultura es el logro más alto del desarrollo humano y de que a ella precisamente deben igualarse los demás pueblos. Además, justifican, con el intento de difundir su cultura, la expansión sobre pueblos que no entran en su órbita (Чуркина, 2020, p. 103).

A buen entendedor, pocas palabras. En la confrontación geopolítica de las potencias actuales, Chúrkina desenmascara el imperialismo de los adversarios. Sin embargo, es llamativo que un académico defienda una “teoría

científica” por su valor ideológico-práctico más que por su valor de “verdad”. Hay que reconocer la sinceridad de Chúrkina. Tal vez sea siempre el caso. Al igual que con la identidad. Como hemos visto en los textos a propósito del mesianismo ruso y de los vaivenes paneslavistas, la identidad resultante, más que reflejo mimético del ser, parece la construcción que fundamenta, a la vez, un proyecto político social y una intervención personal en el mundo.

Bibliografía

- » Bakunin, M. (2021). *El congreso eslavo de Praga visto por Bakunin. La era de Hobsbawm*. <https://laeradehobsbawm.wordpress.com/materiales-sobre-la-era-del-capital/capital-materiales-historia/textos-para-historia-de-la-era-del-capital/el-congreso-eslavo-de-praga-mayo-de-1848-visto-por-bakunin/>. (Acceso: 13/08/2021).
- » López Arriazu, E. (2019). *Ensayos eslavos*. Buenos Aires: Dedalus editores.
- » López Arriazu, E. (2021). *El hombre nuevo y la religión. Misterio Bufo de V. Maiakovski e Iván en el Paraíso de A. Lunacharski*. *Filología*, (53), 37-47.
- » Marx, C. et al. (1977). *El marxismo y la cuestión nacional*. Barcelona: Avance.
- » Бердяев, Н. (2008). *Русская идея*. Липецк. Litres. https://www.litres.ru/nikolay-berdyayev/russkayaideya/?utm_source=google&utm_medium=cpc&utm_campaign=search_dsa_ohvat_f%7C2087774395&utm_term=&utm_content=375733693663%7Bphrase_id%7D_%7Bsource%7D_%7Bsource_type%7D_%7Bregion_name%7D_1000077¶m_2=987239&gclid=EA1aIQobChMltqxoOp8gIVBQyRCh3HDwXmEAYASAAEgKofD_BwE. (Acceso: 13/08/2021).
- » Вазов, И. (2021). *Русия! Моята Библиотека*. Chitanka. <https://chitanka.info/text/4361-rusija>. (Acceso: 13/08/2021).
- » Герцен, А. (1956). *Собрание сочинений в тридцати томах*. М.: Издательство Академии Наук СССР [Herzen, A. (1956) *Obras completas en treinta tomos*. Moscú: Editorial de la Academia de Ciencias de la URSS]. Recuperado de *Im Werden*. <https://imwerden.de/>. (Acceso: 13/08/2021).
- » Григорьева, А. А. (2012). *Балканская политика России и панславизм в 80-е годы XIX - начале XX века*. *Грамота*. № 6 (20): в 2-х ч. Ч. I. С. 78-82. www.gramota.net/materials/3/2012/6-1/ [Grigórieva, A. A. (2012). *La política balcánica de Rusia y el paneslavismo en los años '80 del siglo XIX y comienzos del XX*. *Gramota* (6)]. (Acceso: 13/08/2021).
- » Достоевский, Ф. М. (1988-1996). *Собрание сочинений в пятнадцати томах*.
- » Ленинград: Наука. [Dostoievski, F. M. (1988-1996) *Obras completas en quince tomos*. Leningrado: Naúka].
- » Казаков, А. (2016). "Защитники братьев-славян" и полемика о них в "Анне Карениной" Л. Н. Толстого и "Дневнике писателя" Ф. М. Достоевского. *Имагология и компаративистика* (1). С. 52-63. http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000539352;jsessionid=3BD6FB23A69376BFCD4DFB4BB4332D3?exact=sm_creator%3A%22Казаков%2C+Алексей+Аширович%22&f0=sm_date%3A%222016%22 [Kazakov, A. (2016). "Los defensores de los hermanos eslavos" y la polémica en *Anna Karénina* de L. N. Tolstói y en el *Diario del escritor* de F. M. Dostoievski. *Imagología y comparatística* (1), 52-63]. (Acceso: 13/08/2021).
- » Киселев, В. С. (2015). *Панславизм и конструирование национальной идентичности*.
- » в русской и польской словесности XIX в. *Русси*, №3 (41) pp. 108-127. [Kiselióv, V. S. (2015). *El paneslavismo y la construcción de la identidad nacional en la literatura rusa y polaca del siglo XIX*. *Rusia* (41), 108-127].
- » Пушкин, А.С. (1959-1962). *Собрание сочинений в десяти томах*. Москва: Художественной Литературы. [Pushkin, A. S. (1959-1962). *Obras completas en*

diez tomos. Moscú: Judózhestvienaia literatura].

- » Рокина, Г. В. (2005). Теория и практика славянской взаимности в истории словацко-русских связей XIX в. Казань: Изд-во Казанского ун-та, с. 5-30. [Rókina, G. V. (2005). Teoría y práctica de la reciprocidad eslava en la historia de los lazos slovaco-rusos en el siglo XIX. Kazán: Editorial de la Universidad de Kazán].
- » Смольянинова, М. Г. (2016). Болгария и русский панславизм. Panslawizm : wczoraj, dziś, jutro, pp. 161-181. En Repozytorium Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. <https://repozytorium.uph.edu.pl/handle/11331/1869> [Smoliáninova, M. G. (2016) Bulgaria y el paneslavismo ruso. Panslawizm : wczoraj, dziś, jutro, pp. 161-181]. (Acceso: 13/08/2021).
- » Тургенев, И. С. (1978). Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука. [Turguéniev, I. S. (1978). Obras completas y cartas en treinta tomos. Moscú: Naúka].
- » Тютчев, Ф. И. (2005). Умом Россию не понять.... Библиотека Алексея Комарова. <https://ilibrary.ru/text/1276/index.html>. [Tiútchuev, F. I. (2005) No comprende a Rusia la cabeza... Bibioteca Alexéi Komarov]. (Acceso: 13/08/2021).
- » Хомяков, А. (2021). России. Викитека. [https://ru.wikisource.org/wiki/России_\(Хомяков\)](https://ru.wikisource.org/wiki/России_(Хомяков)). [Jomiakov, A. (2021). Rusia. Wikiteca]. (Acceso: 13/08/2021).
- » Чаадаев, П. (1991). Полное собрание сочинений Том 1. Москва: Наука [Chaadáiev, P. (1991). Obras completas, Томо 1. Moscú: Naúka],
- » Чуркина, И. В. (2020). Русские панслависты 1860-1870-х годов. Институт славяноведения Российской академии наук (ИСл РАН). https://inslav.ru/sites/default/files/2020_Slaviane_i_Rossija_07_Churkina.pdf. [Chúrkina, I. V. (2020) Los paneslavistas rusos de 1860-1870. Instituto de investigación eslava de la Academia de Ciencias de Rusia]. (Acceso: 13/08/2021).