

Dan Diner es director del Instituto Simon Dubnow de historia judía de la Universidad de Leipzig y profesor de historia de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ha publicado entre otras obras, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis* (1995), *Das Jahrhundert verstehen* (1999) y *Gedächtnis Zeiten. Über jüdische und andere Geschichten* (2003). El presente ensayo forma parte de este último libro (Verlag C. H. Beck, Munich, 2003).

La configuración de Europa (Entre la Latinidad, Bizancio y el Islam)

Dan Diner

Qué entendemos por Europa, he aquí una cuestión de nuevo en juego. En cualquier caso, las concepciones elaboradas desde el final de los años cuarenta del siglo xx hasta el umbral que representó el año 1989 ya no resultan válidas. De las ruinas del antiguo enfrentamiento político entre el este y el oeste afloran estructuras durante mucho tiempo sepultadas en el olvido. Sus manifestaciones espaciales nos retrotraen a los tiempos de un pasado que creíamos ya remoto pero en los que influyeron sobre todo los acontecimientos del siglo xix, aunque también los del periodo de entreguerras. Muchos aspectos guardan posiblemente relación con los efectos retardados de unos conflictos que —como venía ocurriendo desde tiempo atrás— sacudieron, a partir de los Balcanes, el Levante y los países del Islam, los cimientos de los sistemas de alianzas y los principios de ordenación política. Sobre todo este panorama pende la amenaza que representa el incierto futuro de Rusia cuya transformación —que no debe ser menospreciada en su dimensión temporal— de Imperio en Estado podría contribuir más que cualquier otra cosa a la nueva definición lo que pueda significar «Europa» ①.

Europa, Rusia, los Balcanes, Turquía... el notorio retorno de estas metáforas históricas cargadas de contenidos tanto políticos como geográficos y culturales, abre un complejo campo de asociaciones que en muchos aspectos evocan coyunturas que creíamos largamente olvidadas: por ejemplo, la cuestión de Oriente (o *cuestión oriental*) y el agravamiento de los conflictos vinculados a ella, especialmente, la guerra de Crimea (1853-1856). El espacio geográfico involucrado en la cuestión de Oriente marca el lugar tanto real como figurado en el que, en un pasado no muy lejano, se desarrollaron las fricciones entre la civilización de la cristiandad occidental y oriental y la del Islam. Coyunturas similares aparecen a lo largo de la historia como ciclos forzosamente repetidos: las visiones histórico-políticas que las culturas tienen de sí mismas y sus transformaciones se gestan fundamentalmente en las periferias. En el espacio geográfico de la cuestión de Oriente fue donde se configuró la frontera cultural del este de Europa: entre la cristiandad latina de Occidente, la tradición de Bizancio encarnada en el cristianismo ortodoxo, y el Islam.

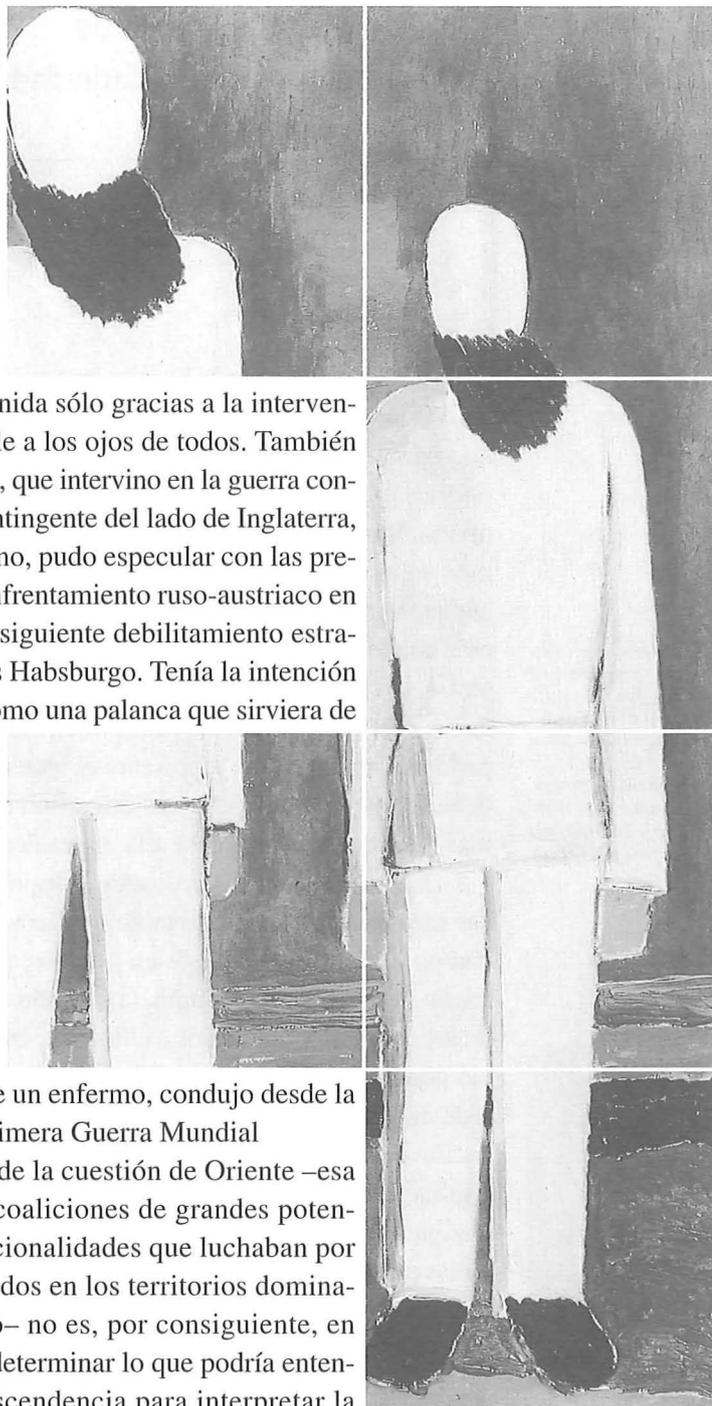
En el sistema político de equilibrio europeo propio del siglo xix, la cuestión de Oriente —la decadencia del imperio otomano, el surgimiento de nacionalismos étnicos en los Balcanes y los alineamientos provocados por todo ello entre las potencias europeas— fue para las tensiones intraeuropeas una especie de aliviadero. Allí, en la periferia, midieron sus fuerzas las grandes potencias. Allí es donde se fijaron los contrapesos de la balanza. Así pues, no es nada sorprendente que del acontecimiento central de la cuestión de Oriente, de la guerra de Crimea —una suerte de «guerra mundial» del siglo xix—, se derivaran consecuencias de gran trascendencia para el sistema de estados europeo. No fue de las menores que, a partir de aquella cesura, el dualismo alemán se resolviera a favor de Prusia abriéndose así paso la creación de un Reich fundado en la opción de la Pequeña Alemania. La solución del dua-

① Heinz Gollwitzer; «Zur Wortgeschichte und Sinnbedeutung von "Europa"», *Saeculum*, vol. 2 (1951), págs. 161-172; en lo referente a la definición intelectual e histórica, véase Rémi Brague, *Europa, eine exzentrische Identität*, Frankfurt/ Nueva York, 1993, especialmente en lo que respecta a la tradición romana, pág. 122 y ss.



lismo alemán en favor de Prusia tuvo su origen en la derrota rusa en la guerra de Crimea en la medida en que, como consecuencia de ésta, el imperio de los zares se alejó de Europa para inclinarse hacia Asia y que la posición de Austria en el centro del continente, muy precaria ya desde 1849 y mantenida sólo gracias a la intervención rusa, se hizo insostenible a los ojos de todos. También el reino de Cerdeña-Piamonte, que intervino en la guerra contra Rusia con un modesto contingente del lado de Inglaterra, Francia y del Imperio otomano, pudo especular con las previsibles consecuencias del enfrentamiento ruso-austriaco en la guerra de Crimea y el consiguiente debilitamiento estratégico de la monarquía de los Habsburgo. Tenía la intención de utilizar su participación como una palanca que sirviera de apoyo a las aspiraciones unificadoras italianas gracias a la ayuda de las potencias aliadas contra Rusia. Y nada digamos ya del enfrentamiento cargado de consecuencias entre Rusia y Austria en los Balcanes que, semejante a las oscilaciones de la curva de temperatura de un enfermo, condujo desde la guerra de Crimea hasta la Primera Guerra Mundial

El tiempo y el espacio de la cuestión de Oriente —esa dramática combinación de coaliciones de grandes potencias con la formación de nacionalidades que luchaban por su independencia como estados en los territorios dominados por el Imperio otomano— no es, por consiguiente, en absoluto baladí a la hora de determinar lo que podría entenderse por «Europa». Su trascendencia para interpretar la situación actual se fundamenta por sí sola en el hecho de que los acontecimientos que tienen lugar actualmente en los Balcanes producen la impresión de algo semejante a un *déjà vu*. Alguna relación debe tener el que la reactivación política de espacios históricos que han permanecido ocultos durante décadas evoque el retorno de épocas históricas vinculadas a ellos. No se trata de un retorno real de lo sucedido, de una violenta propensión a una mera repetición —pero sí de algo semejante al influjo activo ejercido por un arsenal de recuerdos e imágenes históricas del siglo XIX y de comienzos del XX. Los actuales conflictos desatados tanto en los Balcanes como en la zona del Cáucaso señalan, en todo caso, en esa dirección.



Malevich:
Dos figuras masculinas
(1928-1932)

El hipotético retorno de tiempos pasados produce en la conciencia un efecto similar a la de un palimpsesto: a la manera de pergaminos reiteradamente utilizados que revelan textos olvidados hace mucho tiempo –o del mismo modo que los trabajos de restauración de frescos dejan ver imágenes en capas que permanecían ocultas–, también en los conflictos poscomunistas de los Balcanes reviven recuerdos y épocas que parecían ya archivados y retirados de la memoria histórica. Y estas rememoraciones nos conducen hoy principalmente a la época del siglo XIX. Es posible que eso guarde alguna relación con la pertinacia de recuerdos que, desprendiéndose de aquella época y postergando el contexto de lo acontecido en el siglo XX, se prolongan, por decirlo así, en una suerte de futuro de fenómenos del pasado. Pero puede ocurrir que esa influencia deba achacarse a la autoridad interpretativa de carácter historicista del siglo XIX. Al fin y al cabo, a ese siglo le corresponde la importancia de ser una especie de ceca donde se ha acuñado lo que normalmente se entiende por historia. El siglo XIX, como se sabe, dirigió además su mirada a épocas muy lejanas para interpretarlas históricamente a su imagen y semejanza; en tanto que época de movimientos nacionales y de estados nacionales en formación, ese siglo fue un periodo de creación de mitos fundacionales históricos. Su aparente retorno –pese a la perdurable desaparición de ese otro objetivo también propio del siglo XIX que era el progreso– no hace sino potenciar su oscura capacidad de influencia.

Así pues, fue sobre todo a la cuestión de Oriente, ese conjunto de tensiones entrelazadas entre Rusia, el Occidente latino y la potencia islámica otomana, a la que debe achacarse la interpretación de lo que el siglo XIX consideraba que era Europa. Es preciso tener en cuenta este contexto.

La cuestión de Oriente puede focalizarse en un periodo que va de 1774 a 1923 : el año 1774 corresponde a la paz de Küçük Karnajdcha –cuando el Imperio otomano, tras su derrota en la guerra frente a la Rusia de Catalina II, tuvo que ceder por primera vez en su historia territorios de población musulmana en la zona septentrional del mar Negro a una potencia cristiana. Además, el Imperio otomano se vio enfrentado a un enemigo que planteaba algo más que simples exigencias territoriales: en razón de su santidad en cuanto que «tercera Roma» Rusia reivindicaba derechos sobre Constantinopla ②. Y, por otra parte, manifestaba la pretensión de que le fuera encomendada la protección de la cristiandad ortodoxa. San Petersburgo acariciaba evidentemente la idea de una refundación griega de Bizancio –desde luego, bajo la sombra de Rusia. Una ambición que apuntaba hacia la disolución del Imperio otomano ③.

La otra fecha que marca el periodo de vigencia de la cuestión de Oriente –el año 1923– corresponde a un dramático estallido del principio de las nacionalidades, tan temido por las potencias del siglo XIX y, por eso mismo, mantenido en cuarentena política. La paz de Lausana que entró en vigor en esos momentos, que puso fin a la guerra ruso-turca que estalló a raíz de la Primera Guerra Mundial y que ratificó también el fin de la presencia milenaria de la población griega en Asia Menor y en la zona del mar Negro, remite a las profundas consecuencias que provocó la caída de los imperios multiétnicos y multinacionales, dinásticamente legitimados, para el *status quo* etnográfico ④.

Naturalmente, en 1856, año en que finalizó la guerra de Crimea, no podía hablarse todavía del triste futuro que esperaba a la progresiva definición étnica de las formaciones imperiales premodernas. Aunque este acontecimiento favoreció el alejamiento de Rusia del escenario europeo, tan trascendental para el equilibrio continental, y, con ello, la influencia de la política basada en el principio de las nacionalidades impulsada por Napoleón III y diri-

② Heinrich Schader, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Hamburgo, 1957.

③ Edgar Hösch, «Byzanz und Byzanzidee in der russischen Geschichte», *Saeculum*, vol. 20 (1969), págs. 6-17; Mark Batunsky, «Muscovy and Islam: Irreconcilable Strategy, Pragmatic Tactics», *Saeculum*, vol. 39 (1988), págs. 63-81.

④ Véase a este respecto Arnold J. Toynbee, *The Western Question*, Londres, 1922.



gida contra los fundamentos del Congreso de Viena, también es cierto que reforzó en el imperio de los zares un estado de ánimo agresivo hacia su entorno y hostil a «Europa», que se tradujo asimismo en el remozamiento de las interpretaciones históricas vinculadas a esa actitud hostil. Así, Danilevsky y, en la misma línea, Dostoievsky analizaron la guerra de Crimea desde una perspectiva supra-histórica, por decirlo de algún modo, comparándola con la Cuarta Cruzada de 1204 –la época en que los venecianos «occidentales» y sus aliados saquearon e incendiaron la ortodoxa ciudad de Constantinopla. Este tipo de especulaciones histórico-filosóficas intentaban convertir el dualismo histórico «Latinidad»-Bizancio en una confrontación entre Europa y Rusia ⑤.

⑤ Nikolai J. Danilevski, *Russland und Europa. Eine Untersuchung über die kulturellen und politischen Beziehungen der slawischen und germanisch-romanischen Welt*, Stuttgart/Berlin, 1929, pág. 117.

Y si Rusia, humillada tras la guerra de Crimea, trataba de alejarse del sistema político dominado por las potencias «occidentales», el imperio otomano hallaba la oportunidad de participar, en su lugar, en la Europa de las grandes potencias. Con el artículo 7 de la Paz de París de 1856 no se establecía sólo la participación del imperio otomano en el concierto de las potencias europeas. Además de eso, a Turquía se le aseguraba la intervención y participación en las ventajas del derecho público europeo, es decir, ni más ni menos que la igualdad de derechos en el sistema jurídico internacional de la Europa de la época – el *Droit Public de L'Europe* ⑥.

⑥ Hugh McKinnon Wood, «The Treaty of Paris and Turkey's Status in International Law», *American Journal of International Law*, 37 (1943), pág. 262 y ss.

No obstante, el artículo 7 de la Paz de París abrió un debate lleno de resonancias de conflicto religioso: ¿es lícito que el imperio otomano, un estado islámico, goce de las bendiciones de las instituciones europeas, o lo que es lo mismo, de las instituciones cristianas? ¿Es posible realmente universalizar estas instituciones y las normas y sistemas de valores que las fundamentan o bien son de orden particular y ligadas al sustrato cultural? ⑦.

⑦ J. Hornung, «Civilisés et Barbaires», *Revue de Droit International et de Législation Comparée* (RDI), 17 (1885), pág. 447 y ss.; 18 (1886), pág. 188 y ss.

A lo largo de los años posteriores los juristas europeos debatieron profusamente acerca de en qué medida era posible trasladar el derecho consuetudinario europeo a los pueblos «orientales». En el aspecto práctico de la cuestión, el resultado de estas deliberaciones quedó sin resolver. Por el contrario, desde el punto de vista teórico, los juristas europeos coincidieron en considerar el derecho público como un corpus de normas jurídicas surgido de la civilización cristiana y creado y sancionado preferente, si no exclusivamente, para las naciones cristianas. Tales normas e instituciones no podían pretender de ningún modo que su autoridad –esa era la conclusión– fuera reconocida en todas partes. Sólo resultaría concebible pensar en una comunidad realmente universal si el derecho romano se hubiera impuesto en todos los pueblos.

En su conclusión los juristas partían de una identificación comúnmente aceptada como válida entre la cristiandad occidental y Europa –una cristiandad que, si bien tendía a secularizarse cada vez más, no por ello había dejado de ser cristiana. Partiendo de la *Res Publica Christiana*, el proceso de secularización occidental de los principios normativos desembocaba, pasando por el *Jus Publicum Europaeum*, en el derecho público europeo. A mediados del siglo XIX y a la vista de la guerra de Crimea emprendida por Occidente sobre todo para proteger a los musulmanes otomanos frente a la Rusia ortodoxa pareció haberse alcanzado la equiparación entre ambas civilizaciones y, con ello, un peldaño en ese proceso universalizador que permitiría abrir las instituciones europeas a los otomanos –desde luego, no sin exigir al imperio musulmán que avanzara en su modernización. A fin de gozar de estas ventajas, la Sublime Puerta puso en marcha, incluso antes de iniciarse la conferencia de paz de París, el *segundo Tanzimat*, un segundo periodo de reformas.

Con todo, las exigencias planteadas por Occidente a la gran potencia extraeuropea e islámica se habían moderado considerablemente. A finales del siglo XVII, cuando los otomanos

comenzaron a retroceder ante los Habsburgo, se habían planteado exigencias muy diferentes. En el año 1693 William Penn publicó un librito en el que proponía la creación de una organización de estados europeos para arbitrar en caso de conflicto y prevenir la guerra. En él se ofrecía a los turcos la participación e intervención en una institución europea de esas características –si bien con la poco llevadera exigencia de abrazar previamente el cristianismo ⑧.

Cien años más tarde, la cristiandad occidental había logrado alcanzar, tras un creciente proceso de secularización bajo el nombre de Europa, una «nueva era occidental» ⑨. La intervención de Bonaparte en Egipto –por primera vez desde las Cruzadas volvió a haber tropas cristianas sobre suelo islámico entre 1798 y 1801– se produjo ya utilizando el lenguaje de la razón y los derechos humanos. El laicismo de los revolucionarios franceses hacía caso omiso de la religión –de cualquier religión– y de sus emblemas de forma manifiesta; y lo mismo ocurría con los Santos Lugares, tan significativos para la cristiandad. En su marcha desde Egipto hacia Siria, el jefe de este ejército revolucionario declaraba de forma sibilina que Jerusalén quedaba fuera de su campo de operaciones ⑩. Sólo pasado el tiempo se realizarían los viajes románticos a Tierra Santa –iniciados por Chateaubriand y Lamartine. No dejaban de ser una especie de apología de la cristiandad como reacción al racionalismo que representaba la Revolución francesa ⑪.

La conversión secular de la cristiandad en Europa no suscitó en el Islam una movilización tradicional como ocurriría en el futuro frente a la creciente amenaza religiosa que representaba el norte ortodoxo y ruso en la medida en que, para los musulmanes, la «latinidad», el Occidente concebido ahora como Europa, representaba la conciencia del progreso, como movimiento y producción simultáneamente. La secularización de las relaciones y transferencias fueron borrando de forma visible las fronteras habituales y las nacidas del lenguaje de las religiones. Eso valía también para las constataciones de la geografía, cuya importancia parecía cada vez más relativa. El historiador liberal Leopold von Ranke, en cualquier caso, partía de ese desplazamiento cuando consideraba que el imperio otomano estaba desbordado por la «mentalidad cristiana» en forma precisamente de ese progreso –un progreso que fluía como «genio de Occidente» del espíritu de las leyes ⑫.

La identificación del progreso europeo con sus instituciones políticas, pero especialmente con el constitucionalismo, fue uno de los grandes descubrimientos de algunos intelectuales de los países musulmanes que intentaban familiarizarse con el ambiente europeo. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX habían sido enviados a Occidente por iniciativa de sus soberanos orientales especialmente para que aprendieran las lenguas y el arte de la traducción. Es posible que tal práctica nos resulte sorprendente, pero en Oriente no era habitual el conocimiento de las lenguas occidentales. Mientras que en Europa por aquellos tiempos habría sido posible echar mano de setenta obras sólo acerca de la gramática árabe, de diez sobre la persa y de quince sobre la turca, en Oriente no resultaba posible hallar nada parecido para aprender las lenguas europeas ⑬. Hasta 1828 no se publicó el primer diccionario árabe-francés. La gramática correspondiente tendría que esperar veinte años más. En 1844, el embajador inglés en Estambul observaba que no había más de una docena de turcos cultos que dominaran lenguas europeas o que fueran capaces de leer libros escritos en lenguas europeas ⑭. E incluso, dejando de lado el conocimiento de la filología occidental, las lenguas orientales estaban necesitadas de un proceso de modernización a fin, por ejemplo, de satisfacer las exigencias del público lector de prensa como vehículos de comunicación. También la prensa diaria, por otra parte, nació en la guerra de Crimea cuando el telégrafo enviaba cada día las noticias más recientes del frente.

⑧ Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993, pág. 33.

⑨ Heinz Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhundert*, Munich, 1964, pág. 318.

⑩ *Ibidem*, pág. 146.

⑪ *Ibidem*, pág. 287; mismo autor: «Deutsche Palästinafahrten des 19. Jahrhundert: las Glaubens- und Bildungserlebnis», en *Festschrift für W. Götz*, Marburgo, 1948, pág. 286 y ss.

⑫ Las palabras literales de Leopold von Ranke («Serbien und die Türkei im 19. Jahrhundert») que veía al imperio otomano amenazado por el Occidente cristiano son las siguientes: «No nos referimos exclusivamente a la religión; y tampoco podríamos definirlo de manera completa con las palabras cultura y civilización. Se trata del genio de Occidente. Es el espíritu que transfiere a los pueblos en ejércitos ordenados, que traza calles, excava canales, cubre todos los mares con sus flotas convirtiéndolos en propiedad suya, que llena lejanos continentes de colonias, que determina los abismos de la naturaleza mediante una exacta investigación y abarca todos los ámbitos del saber renovándolos con esfuerzo constante sin perder de vista por ello la verdad eterna que procura orden y ley entre los hombres pese a la gran variedad de sus pasiones. Vemos este espíritu encarnado en un progreso inconcebible». Otro punto de vista actual al respecto: Wolfgang Reinhard, «Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie», *Saeculum*, vol. 43 (1992), págs. 231-255.

⑬ Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Londres 1982, pág. 297 [alemán: *Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte*, Frankfurt/Berlín, 1987, pág. 286].

⑭ Lewis, *Islam and the West*, pág. 35.

En suma, en el siglo XIX los musulmanes tenían que redescubrir Europa. Bernard Lewis habla del dramático declive del arte de la geografía y la cartografía, tradicionalmente tan desarrolladas entre los musulmanes, a lo largo del siglo XVIII. Para estupefacción de este historiador, en 1770 los ministros otomanos no eran capaces de entender demasiado bien cómo la flota rusa comandada por los hermanos Orlov había conseguido llegar desde el mar Báltico hasta el Mediterráneo para, desde allí, incitar a los griegos a la revuelta. Y el intérprete e historiador austriaco Joseph Hammer dio cuenta de una conversación que tuvo lugar en 1800 entre el embajador británico ante la Sublime Puerta y el gran visir otomano que, sólo recurriendo a mapas, pudo ser convencido de que entre el océano Índico y el mar Rojo existía una comunicación por la que podrían ser trasladadas tropas británicas de refuerzo procedentes de la India ¹⁵. Tanto más perdurable resultó por ello la impresión que produjo en los egipcios cultos la biblioteca militar que Bonaparte llevaba en su equipaje. El historiador al-Jabarti se sintió hondamente conmovido al hallar en ella una gran cantidad de libros sobre la cultura islámica y sobre la lengua árabe ¹⁶.

La modernización o «europeización de Oriente» (Hans Kohn) nació esencialmente de la necesidad militar urgente de proceder a una reforma del ejército. El sultán Selim III sondeó a finales del siglo XVIII a la Francia revolucionaria a fin de que enviara una misión militar. Pero, ¿con qué objeto? Para asimilar conocimientos, los soberanos de los países musulmanes estaban obligados primero a formar traductores. Para el sultán otomano, el sha de Persia y, sobre todo, para el pachá y posterior jhediva de Egipto –Mohammed Alí– lo prioritario era adquirir destreza en cuestiones de ingeniería. Por el contrario, había que mantener alejado de la filosofía europea y de las doctrinas políticas al público interesado por tales cuestiones. A diferencia de lo que ocurría con las bendiciones proporcionadas por la técnica occidental, las ideas y las formas de vida europeas no eran bien vistas en el Oriente islámico. El pueblo debía ser mantenido completamente al margen de los secretos del poder y el arte de gobernar. Así, en 1825, por orden de Mohammed Alí, se prohibió la impresión de una traducción de *El príncipe* de Maquiavelo. Este pachá tan partidario de la modernización supo sacar provecho del manuscrito, pero el pueblo debía quedar al margen del conocimiento de la maquinaria del poder ¹⁷.

El más conocido de los intelectuales orientales enviado a Occidente para mejorar su formación, el egipcio Rifa' Al-Tahtawi, testigo ocular de la revolución de Julio en París sostenía, a este respecto, una opinión bien diferente. Reconocía a Europa justamente allí donde imperaba el principio de división de poderes y donde las leyes no emanaban de un canon sagrado, sino de los principios del derecho natural. Consideraba igualmente que los frutos de la prosperidad tenían su origen en la posesión de ese bien que era la libertad. Sin dudarle, Al-Tahtawi equiparaba a Europa con las condiciones imperantes en la Francia de la década de 1830. Este país gozaba de toda su admiración. Reflejando el espíritu de los tiempos, negaba a la «tiránica Rusia» –como él la definía– el atributo de europea ¹⁸.

De hecho, en su calidad de ilustrado árabe en Egipto, la autocracia rusa debía disgustar a Al-Tahtawi y no sólo por la política interna del estado zarista, sino también por la expansión tradicionalmente dirigida hacia el sur por parte del imperio ortodoxo a costa del imperio universal y musulmán de los otomanos –con Constantinopla y los estrechos como objetivo ¹⁹. Edgar Hösch describió de forma penetrante el «proyecto griego» de Catalina II, su idea de restaurar una Grecia heredera de la tradición bizantina con capital en Constantinopla, legitimada tanto en la tradición clásica, como en el filohelenismo ²⁰.

¹⁵ Lewis, *Die Welt der Ungläubigen*, pág. 155.

¹⁶ *Ibidem*, págs. 226, 285 y ss.

¹⁷ Lewis, *Islam and the West*, pág. 35.

¹⁸ Véase la edición alemana (traducida por K. Stowasser) del informe de Rifa' Al-Tahtawi sobre París: *Ein Muslim entdeckt Europa*, Munich, 1988.

¹⁹ Acerca de la evolución política en el primer tercio del siglo XIX, véase John Nicopoulos, «From Agatangelos to the Megale Idea: Russia and the Emergence of Modern Greek Nationalism», *Balkan Studies*, 1985, págs. 41-56.

²⁰ Acerca de estas cuestiones, véase Edgar Hösch, «Das sogenannte "griechische Projekt" Katharinas II. – Ideologie und Wirklichkeit der russischen Orientpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 12 (1964), págs. 168-206.

A partir de la guerra ruso-otomana de 1768-1774, cuando el imperio de los zares consiguió asegurarse por primera vez accesos al mar Negro y con la anexión de Crimea que se produjo poco tiempo después como consecuencia, fue cuando la confrontación de Moscú con Estambul se tornó irreversible. La dureza del enfrentamiento era visible también en la política de colonización de Catalina II: en los territorios musulmanes conquistados, la población autóctona fue en su mayoría trasladada o desplazada. En su lugar se instalaron nuevas poblaciones cristianas (rusas o greco-ortodoxas). Resulta también interesante constatar el asentamiento sistemático de eslavos balcánicos y de griegos en las orillas septentrionales del mar Negro –ocupantes de territorios anexionados de grandes dimensiones. Llamam la atención los nombres de resonancias griegas que hallamos en los nuevos territorios de asentamiento: Grigoripol en la región del Dniester; al este del río Aleksopol, Melitopol y otros más ①.

① Hösch, «Das sogenannte "griechische Projekt" Katharinas», cit., pág. 185.

La expansión hacia el sur –hacia Constantinopla– enérgicamente impulsada por Catalina fue percibida como un fenómeno nuevo a pesar de la tradición bizantina del país. Ciertamente la única gran potencia ortodoxa existente había estado recibiendo ya anteriormente, desde el siglo xv hasta el xvii, una abrumadora cantidad de escritos de petición de ayuda de los cristianos de los Balcanes para que rechazara a los turcos, pero estos anhelos habían quedado sin respuesta. También la eterna aspiración de los soberanos europeos de que se adhiriera a una alianza contra los otomanos había sido desoída por los zares por motivos bien sopesados. Esta actitud no variaría hasta la formulación de aquel «proyecto griego» de Catalina con su imitación clasicista de los símbolos de la Hélade y las insignias de la Roma de Oriente. A su nieto Constantino, nacido en 1779, se le confió desde la cuna la misión imperial incluso a través del nombre. Además, su bautizo no se hizo según los ritos ortodoxos rusos, sino según los griegos. Y el nombre de su hermano Alejandro, el futuro zar, evocaba a Alejandro el Grande. En palabras de un publicista de la época, Rusia era cada vez más el «orgullo de Europa y el terror de Asia» ②.

② Cita tomada de Geoffrey Barraclough, «Europa, Amerika und Russland in Vorstellung und Denken des 19. Jahrhunderts», *Historische Zeitschrift* 203 (1995), págs. 280-315.

El ambicioso «proyecto griego» de Catalina y el príncipe Potemkin fracasó. Pese a ello, más tarde –y contraviniendo por completo los principios propuestos y aprobados por ella en la paz de Viena de 1815, ante todo el principio de legitimidad– Rusia asumió la defensa de la independencia griega respecto al imperio otomano. Así pues, en este caso fue la propia política exterior de los zares la que legitimó el principio de las nacionalidades que antes había rechazado por sus efectos desestabilizadores.

La expansión rusa hacia el sur se dirigió casi por necesidad, digámoslo así, contra el imperio otomano. Esta expansión provocaría un enfrentamiento con Inglaterra que se prologaría durante todo un siglo. Al mismo tiempo no conviene pasar por alto que desde los días de Catalina, había coexistido con la anterior una tendencia expansiva hacia el oeste por parte de Rusia. En fin, desde 1779 –desde la firma de la paz de Teschan que concluyó la guerra por la Sucesión al trono de Baviera– el imperio ruso se había convertido también en una potencia del sistema de garantías europeo con derecho de intervención en asuntos alemanes ③. Y todo esto por no hablar de los repartos de Polonia.

③ Manfred Hellmann, «Die Friedenschlüsse von Nystedt und Teschen als Etappen des Vordringens Russlands nach Europa», *Historisches Jahrbuch*, 97/98 (1978), págs. 270-288.

La cuestión constantemente reiterada acerca del occidentalismo de Rusia provocó en el siglo xix problemas fundamentales para la autopercepción de los rusos, pero también para la definición y delimitación de Europa por parte de los propios europeos. ¿Era Rusia una parte de Europa –o era Rusia el principal adversario de Europa? Esta cuestión no se planteó sólo en el exterior, lanzada desde el ámbito de la latinidad, sino que también se debatió en la misma Rusia. Quienes criticaban en Rusia la orientación occidentalista del país

señalaban que la participación de Rusia en el sistema de equilibrio europeo vinculaba a la gran potencia oriental *volens nolens* a un sistema de configuración occidental. A fin de cuentas, la problemática del sistema de potencias estaba estrechamente vinculada a la visión que cada una de esas potencias tenía de sí misma.

La obra de filosofía de la cultura de Nikolai Danilevski *Rusia y Europa*, del año 1869, refleja muy bien este tipo de contradicción. Esta obra había sido escrita, sin duda, bajo la duradera impresión provocada tanto por la guerra de Crimea como por el levantamiento polaco de 1863. Y con el estallido de nuevas crisis orientales –sobre todo la de 1877-1878– se desarrollarían cada vez más en las conciencias rusas las tendencias anti-occidentales. En ese sentido no debe extrañar que Danilevski abogara en sus tratados histórico-filosóficos por una ruptura de Rusia con el sistema de equilibrio europeo. A fin de cuentas la aborrecida alianza de Rusia con Europa era consecuencia de ese sistema de ordenación política –circunstancia que había conducido al país a una occidentalización radicalmente ajena a él²⁴. Y desde que en 1815, con el orden nacido en el Congreso de Viena, Rusia –como garante del principio legitimista antirrevolucionario– hubiera quedado uncida al yugo de Europa, había ido también perdiendo su propia identidad. Rusia era considerada como parte de Europa sólo en relación con las medidas de política exterior de ese sistema de equilibrio tan censurado –pero no en relación con su naturaleza más íntima.

Este tipo de reflexiones hallaban eco no sólo entre los eslavófilos, sino que desde hacía ya mucho tiempo formaban parte también del arsenal de los rusófobos de Occidente, especialmente en el seno de la reacción católica. Ya Joseph de Maistre, que albergaba sentimientos hostiles hacia la tradición griega tanto helénica como bizantina, era de la opinión que sólo la lógica del sistema europeo de estados mantenía a Rusia unida a Occidente –pero no así la historia del mundo occidental. La animadversión, corriente por aquel entonces, del romanticismo occidental hacia la Europa del «mero» equilibrio, descalificado como racionalista, volvería a ser evocada de nuevo más tarde con intenciones rusófobas. En su célebre discurso de enero de 1850 Juan Donoso Cortés, por ejemplo, advertía de los peligros de la Revolución sobre todo porque dejaba inerme a Occidente facilitando de ese modo a la Rusia ortodoxa el avance hacia el oeste. En ese sentido sería preferible la dictadura reaccionaria de los sables –impregnada del principio católico-autoritario– a la dictadura de la daga y a la astucia calificada despectivamente de oriental²⁵. El austriaco Jacob Phillip Fallmerayer, una autoridad en los temas referentes a los eslavos balcánicos, veía la contraposición entre el mundo occidental y el oriental simbolizada en dos Santas Sedes: Roma representaría –como dice él mismo– el «self-governmentalen Occident», Bizancio la ausencia de libertad²⁶. Fallmerayer fue uno de los pocos que predijo con relativa antelación que estallaría un conflicto como el de la guerra de Crimea. Además, defendía la equiparación moral del imperio otomano con el sistema político cristiano-occidental del concierto europeo –una exigencia que habría de resultar satisfecha finalmente en París en 1856.

El odio a Rusia que no dejó de aumentar a lo largo del siglo XIX –y que habría que interpretar, desde un punto de vista histórico-filosófico, como una secularización de los sentimientos antibizantinos del mundo latino– no se manifestaba sólo entre los católicos reaccionarios, sino también entre los demócratas identificados con la Revolución francesa. De hecho, Heinrich Heine temía un dominio mundial greco-ruso-ortodoxo y también Marx

²⁴ Danilevski, *Russland und Europa* (véase nota 5), pág. 215.

²⁵ J. Juretschke (ed.), *Obras Completas de Don Juan Donoso Cortés*, vol. II, Madrid, 1956, pág. 310 y ss.

²⁶ Jakob Phillip Fallmerayer, *Schriften und Tagebücher*, Munich 1913, pág. 317, [cita tomada de Gollwitzer, *Europabild* (véase nota 9), pág. 278].

⑲ Ekkerhard Klug, «Das "asiatische" Russland. Über die Entstehung eines europäischen Vorturteils», *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), págs. 265-289, aquí se alude insistentemente al "trasfondo polaco" de la exclusión de Rusia respecto a Europa.

⑳ Marc Szeferl, «The Historical Limits of the Question of Russia and the West», *Slavic Review*, 23 (1964), págs. 20 - 27

㉑ Acerca de las ideas de los decembristas (antes de la división entre occidentalistas y eslavófilos), véase Hans Lemberg, *Die nationale Gedankenwelt der Dekabristen*, Graz/Colonia, 1963.

㉒ N.V.Riasanowsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge, Mass., 1952; D. Tschizewskij /D. Groh (eds.), *Europa und Russland. Texte zum Problem des Westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses*, Darmstadt, 1959.

—completamente influido por los puntos de vista de los exiliados polacos— calificaba despectivamente a Rusia de bárbara y, más aún, de «asiática» ⑲. Por su parte, las tendencias eslavófilas ortodoxas veían en ambos, tanto en el catolicismo como en los partidarios de la Revolución francesa, su polo opuesto occidental.

La rusofobia, que se extendía rápidamente por Occidente y sobre todo por Inglaterra, era en los años treinta del siglo XIX un fenómeno completamente nuevo. Todavía en 1814 se había saludado a Rusia en Londres como «libertadora de Europa». Y es que se tenía la impresión de que el imperio de los zares, bajo la impronta de la política de Pedro, se hallaba desde el siglo XVIII en la senda de la occidentalización. Desde la década de 1740 el país era considerado, al igual que otros estados europeos, como «una provincia de la Ilustración francesa» ⑳. Es evidente que esta occidentalización no fue demasiado profunda y que afectó sobre todo a la corte y a la nobleza. Hegel describiría este proceso a través del concepto de la «analogización» de Rusia. La gran masa de la población, el campesinado, sin embargo, se aferraba tenazmente a los valores tradicionales y a los mundos de vida de la ortodoxia. Hasta las guerras napoleónicas los contactos de muchos rusos con Occidente no habían sido intensos. Fueron sobre todo los militares quienes se vieron arrastrados por esta corriente. La patria no podía permanecer al margen de ello. Así, el levantamiento decembrista iniciado en 1825 y pronto fracasado suele relacionarse con las trascendentales «experiencias europeas» vividas por los oficiales ㉑. Sin duda, la brutal reacción encabezada por Nicolás I contribuyó significativamente a reforzar los sentimientos rusófobos en Occidente.

La segunda mitad del siglo XIX estuvo dominada por el enfrentamiento que se desarrolló en la propia Rusia entre los «occidentalistas» y los «eslavófilos». Su origen se remonta a la década de 1840 ㉒. La crisis de 1848-1849 contribuyó de forma significativa a inculcar en la conciencia de demócratas y liberales una imagen de Rusia en la que el imperio de los zares aparecía como un símbolo de la opresión, la reacción y el despotismo. En cambio el imperio otomano —situado al margen del orden europeo y de sus guerras civiles— acogería gustosamente a quienes huían de Europa central por motivos políticos, sobre todo húngaros y polacos. Algunos de ellos se convirtieron al Islam y otros alcanzaron cargos y dignidades.

En el año 1853, una disputa entre las iglesias ortodoxa y católica acerca de los derechos de presencia en los Santos Lugares de Jerusalén desencadenó la guerra de Crimea. Napoleón III y Nicolás I encarnaban el enfrentamiento entre el catolicismo y la ortodoxia, entre la latinidad y Bizancio, entre Occidente y Oriente. Tal fue, al menos, la percepción de los contemporáneos.

El conjunto de conflictos que se prolongaron durante siglo y medio y que conocemos como «cuestión de Oriente» transformó el espacio del sur cristiano ortodoxo, una región que al mismo tiempo forma parte del norte islámico, en campo de batalla de las potencias europeas. En cualquier caso, esa zona de transición no formaba parte, en sentido estricto, de Europa. Por ejemplo para Inglaterra, que en el siglo XIX se sentía *parte* de Europa más que *dentro* de Europa, toda la región de los Balcanes pertenecía al *Near East*. De ello dan testimonio los mapas de la época. Se trata de una zona de la periferia de Europa, allí donde se solapa la cristiandad occidental con la oriental y también con el Islam.

