



Ingerflom, Claudio Sergio

# Entre el mythos y el logos : la acción : nacimiento de la representación política del poder en Rusia



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

*Ingerflom, C. S. (2001). Entre el mythos y el logos: la acción: nacimiento de la representación política del poder en Rusia. Prismas, 5(5), 35-56. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2677>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

# *Entre el mythos y el logos: la acción*

*Nacimiento de la representación política del poder en Rusia* \*

Claudio Sergio Ingerflom

Centre National de la Recherche Scientifique

## **I. Un hecho anómalo**

El objetivo de este artículo es reconstituir, a través de la insurrección dirigida por Stepan Razin,<sup>1</sup> las extrañas modalidades con que se esboza una representación popular autónoma sobre el poder, que fisura una cultura hasta entonces común, fundada en la asimilación de lo político a lo sobrenatural. Reexaminar esta insurrección que fue tema de numerosos estudios supone especificar en qué aspectos la concepción tradicional ya no es satisfactoria, para proponer a continuación un relato que explicita el vaivén entre la lectura de las fuentes y sus premisas teóricas. Identificamos en la historiografía dos grandes enfoques que divergen en la evaluación de su objeto, que por otra parte es idéntico. En un caso, la insurrección es saludada como una expresión de la “lucha de clases”, aunque se la juzgue limitada por su “incapacidad de elaborar una ideología científica”, puesto que quedó cautiva “del monarquismo ingenuo y las ilusiones en el zar” de los insurgentes, que llegaron a creer, como en el Tiempo de los Disturbios,<sup>2</sup> que

\* Traducción: Horacio Pons.

Nota del autor: este texto está en las antípodas de la concepción que hace del *mythos* un modo de pensar aparentemente superable por otro más correcto (*logos*). El *mythos* se entiende como “lo que es real y del orden del hecho (¡en palabras, claro está!) [...] palabras que informan sobre la realidad o comprueban algo que, una vez declarado, no puede sino convertirse en real: es por lo tanto la palabra que informa objetivamente o que se erige en autoridad [...] palabra veraz de lo que se ha revelado”, en tanto que el *logos* remite a “la palabra en cuanto tiene peso y es producto de una reflexión madura, en cuanto apunta a convencer” (W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, Mauzevin, Ed. TER bilingüe, 1987, pp. 26-27). El título aspira a subrayar el papel creador de la acción en la posibilidad que tienen los seres humanos de pasar de uno al otro, en un desplazamiento que no excluye la contemporaneidad de ambos ni la reversibilidad.

<sup>1</sup> Iniciada en septiembre de 1669, esta rebelión contra la servidumbre se difunde desde Astracán en el sur hasta Nijni Novgorod en el norte, para alcanzar Tambov y Jarkov en el oeste y Kazán en el este. Los rebeldes llegan a las puertas de Nijni Novgorod y Pavlovo, o sea a dos o tres días de la capital. Entre septiembre y diciembre de 1670, el ejército de Moscú se impone en las batallas decisivas.

Transliteraremos las palabras rusas, salvo las que ya tienen una ortografía conocida en francés. [Para su transliteración al español, hemos utilizado en términos generales los criterios establecidos en *El País. Libro de estilo*, Madrid, Ediciones El País, 1991, p. 84 (N. del T.).]

<sup>2</sup> Período de crisis dinástica, guerra civil e invasiones extranjeras, inaugurado por la muerte de Fiodor en 1598, precedida por la de su medio hermano Dimitri en 1591, ambos hijos de Iván IV el Terrible, y cerrado por la entronización del primer Romanov en 1613. Durante esos años, una veintena de falsos zarevichs se atribuyen ora el nombre de Dimitri, ora el de sus “sobrinos”. Uno de ellos fue coronado con el nombre de Dimitri I.

el zarevich se encontraba entre ellos.<sup>3</sup> En el otro caso, “el levantamiento campesino ciego y destructor [...] desde el Tiempo de los Disturbios hasta Pugachov, sigue siendo puramente destructivo, puramente negativo, niega el Estado, se revela incapaz de crear nada”.<sup>4</sup> Los conceptos empleados en estos ejemplos –clase, ideología científica, Estado– datan de una época posterior a la segunda mitad del siglo xvii, sin pertenecer pese a ello a las categorías del conocimiento metahistórico. Se utilizan para describir el discurso y la acción de los actores y recuperar su sentido. ¿Habrían sido comprendidos por éstos? En cuanto a “clase” y “(ausencia de) ideología científica” la respuesta, obviamente, es negativa. ¿Negaron esos actores “el Estado”? La utilización de esta noción como si fuera un “dato evidente” crea un efecto de real, mientras que su ausencia en la Rusia del siglo xvii es admitida por la historiografía cuando se plantea la cuestión, cosa que sucede contadas veces. Las poblaciones que no se habían incorporado a la rebelión y los oficiales que la combatieron recibieron felicitaciones, no por haber “servido” al Estado sino al *gosudar*’;<sup>5</sup> a su turno, en la conclusión de la sentencia, Razin es condenado por sus actos infames cometidos ante Dios, por haber “traicionado” al zar y “devastado el dominio [*gosudarstvo*, término que suele traducirse como *Estado*]<sup>6</sup> de

<sup>3</sup> V. I. Buganov, “Ob ideologii uchastnikov krest’anskix vojn v Rossii” (“Sobre la ideología de los participantes en las guerras campesinas en Rusia”), *Voprosy Istorii*, 1, 1974, pp. 54, 56; L. V. Sherepnin, “Vvedenie. Ob izuchenii krest’anskix vojn v Rossii xvii-xviii vv. K teorii problemy” (“Introducción. Sobre el estudio de las guerras campesinas en la Rusia de los siglos xvii-xviii. La teoría del problema”); V. V. Mavrodin, “Po povodu xarakterä i istoricheskogo znachenia krest’anskix vojn v Rossii” (“Acerca del carácter y la significación histórica de las guerras campesinas en Rusia”), en *Krest’janskije vojny v Rossii xvii-xviii vekov* (antología colectiva convertida en una referencia para la historiografía soviética), Moscú, 1974, pp. 11, 40.

<sup>4</sup> M. Malia, *Comprendre la Révolution russe*, París, Seuil, 1980, pp. 43-44 [traducción castellana: *Comprender la Revolución Rusa*, Madrid, Rialp, 1990].

<sup>5</sup> *Gosudar*’ es un término oficial muy corriente, que basta por sí solo para designar al monarca, pero también la dependencia personal y social entre los individuos (por ejemplo, “amo [*gospodar*’] del esclavo”). Hacia el último tercio del siglo xv, el Gran Príncipe moscovita comienza a tratar al conjunto de sus súbditos como sus esclavos (*xolopy*), y en su correspondencia con los otros príncipes rusos reemplaza los términos habituales (“hermano mayor”, “padre”) por *gospodar*’. Los novgorodianos le recuerdan la semántica del vocablo y se niegan a reconocerle ese título. Frente a la dificultad de encontrar un concepto que dé cuenta de la representación zar/soberano/amo que vehiculizaba la palabra *gosudar*’, no la traduciremos, para recordar al lector la connotación de pertenencia que implicaba en las relaciones entre los súbditos y el monarca. Para la etimología de la palabra (antiguo iraní \**wis*, “clan, casa”, \**wis-pati*, “jefe del clan”, y \**wis-ypura*, “hijo del clan o de la casa real, príncipe”, griego *despotes*, latín *dominus*), véanse F. Cornillot, “L’aube scythique du monde slave”, *Slovo*, 14, París, INALCO, 1994; É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, París, Minuit, 1969, pp. 88-91 [traducción castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983]. Para su empleo y su polisemia, véanse W. Vodoff, *Princes et principautés russes x<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, 1, pp. 10, 15-20, 28-35, v, pp. 276-279, vii, p. 94, xii, pp. 53, 55; Z. András, *Fejezetek az orosz skókinsz történetéből* (texto en ruso: *Iz istorii russkoj leksiki*, “De la historia del léxico ruso”), Budapest, 1987, pp. 14-50; V. B. Kobrin, *Vlast’ i sobstvennost’ v srednevekovoj Rossii* (“El poder y la propiedad en la Rusia medieval”), Moscú, 1985, p. 51. El otro título del monarca, *samoderzhec* (autócrata), también estaba contaminado por la dimensión “doméstica” de su poder; así, en 1775, el campesino Piotr Fiodorovich Kaverzin respondió a un guardia que le preguntaba su identidad en una taberna de Siberia: “Soy Piotr Fiodorovich” (Pugachov, falso emperador Pedro Fiodorovich III, acababa de ser ejecutado); no sin sarcasmo, el guardia insistió: “¿No serás Pugachov?”. “No, no soy Pugachov, soy Piotr Fiodorovich y en mi casa soy el *autócrata*”, contestó Kaverzin, tras lo cual fue detenido bajo la acusación de autonominación; al cabo de varios meses, cuando vio que la instrucción amenazaba terminar mal para él, Kaverzin aceptó eliminar la ambigüedad y declaró que había dicho al guardia que “en mi casa soy *el que tiene el poder* (*derzhavec*: suprimió el *samo* [auto]), tengo una mujer, cinco hijos y dos hijas”; fue liberado tras recibir algunos azotes y prometer no reincidir. G. F. Bykonja, “Boguchanskoe delo” (“El caso Boguchansk”), *Izvestija sibirskogo otdelenija Akademii nauk SSSR*, 6, vyp. 2, Serija obščestvennyx nauk, 1978, pp. 113-117.

<sup>6</sup> La palabra rusa que se traduce por “Estado” es *gosudarstvo*. Ahora bien, en el siglo xvii el *gosudarstvo* todavía se concibe como el dominio del zar. En sus peticiones a éste, los campesinos están obligados a agregar a su nombre la fórmula “tu huérfano” (*sirota*) en el caso de los hombres y “huérfana” o “esclava” (*raba* en eslavo eclesiástico) en el

Moscovia”.<sup>7</sup> La utilización de estos conceptos (clase, Estado, etc.), así como la calificación del discurso popular en términos de ilusión, sitúan a los actores sociales en una fase inferior de la conciencia –cuyo grado superior sería la ciencia– y los suponen enfrentados a los mismos problemas que los movimientos políticos modernos. Por no tomar en serio el lenguaje de los hombres del siglo XVII y por lo tanto su mundo, el análisis tradicional llega a la conclusión de que eran incapaces de comprender su contexto.<sup>8</sup>

“¿En qué sentido tiene razón el campesino cuando sacraliza al zar y otorga legitimidad a los pretendientes?” Esta pregunta que planteamos hace algunos años sigue pareciéndonos idónea para dar inteligibilidad al fenómeno que la historiografía denominó “monarquismo ingenuo”, fórmula estéril, originada en un enfoque evolucionista y objetivante.<sup>9</sup> La misma cuestión inspira la hipótesis del presente enfoque: los rebeldes dieron muestras de competencia en la comprensión del principio de legitimación del poder zarista y de su propia acción.<sup>10</sup>

Una lectura atenta (en la medida en que lo permite el estado de las fuentes)<sup>11</sup> del desarrollo de la acción invalida de antemano la asimilación sin matices de la rebelión de Razin a las insurrecciones del Tiempo de los Disturbios. Al reactualizar la “autonomización”,<sup>12</sup> Razin

---

de las mujeres; para los hombres de servicio (domésticos, cosacos, nobles), la fórmula es “tu esclavo” (*kholop*, término ruso). El problema planteado por la traducción habitual de *gosudar’* y *gosudarstvo* no pasó inadvertido para los historiadores: “Although we translate *gosudarstvo* as ‘state’, a more accurate equivalent would be ‘domain’” [“Aunque traducimos *gosudarstvo* como ‘Estado’, ‘dominio’ sería un equivalente más exacto”], R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, Londres, 1974, p. 78. Sobre las dificultades que se suscitan al concebir a Rusia como un Estado en los siglos XIX y XX, véanse los artículos que A. Blum y yo mismo publicamos con el título común de “Oublier l’État pour comprendre la Russie”, *Revue des études slaves*, t. LXVI, 1, 1994, pp. 125-145 [traducción castellana del artículo de Ingerflom: “¿Olvidar el Estado para comprender a Rusia?”, *Protohistoria*, 1, Rosario, primavera de 1997].

<sup>7</sup> *Krest’janskaja vojna pod predvoditel’stvom Stepana Razina* (“La guerra de los campesinos dirigida por Stepan Razin”), Moscú, 1954-1962 (esta recopilación de fuentes en cuatro volúmenes es la más completa); véase el t. III, documentos No. 81, 82, 100. En lo sucesivo la citaremos como *Krest’janskaja*. En la inmensa mayoría de los casos, Razin es acusado de traicionar al *gosudar’*; a veces se agrega el *gosudarstvo* de Moscovia (*ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 119; t. III, documento No. 81).

<sup>8</sup> De todas maneras, seamos explícitos: esta crítica sería injusta si no se recordara nuestra deuda para con el caudal de conocimientos constituido ante todo por los investigadores rusos y soviéticos.

<sup>9</sup> C. S. Ingerflom, “Les représentations collectives du pouvoir et l’‘imposture’ en Russie, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles”, en A. Boureau y C. S. Ingerflom (comps.), *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, EHESS, 1992, p. 158. Para rechazar la fórmula del “monarquismo ingenuo”, ese texto se apoyaba en las consideraciones teóricas implícitas en las notas de L. Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d’or de Frazer*, Ginebra, L’Âge d’Homme, 1982 [traducción castellana: *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1996] y actuantes en J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977; R. Guidieri, *La Route des morts*, París, Seuil, 1980 [traducción castellana: *La ruta de los muertos*, México, FCE, 1986] y C. Karnouh, *L’Invention du peuple*, París, Arcantère, 1990.

<sup>10</sup> Para lo que está en juego en el concepto de “competencia” en sociología, véanse L. Boltanski, *L’Amour et la Justice comme compétences*, París, Métailié, 1990 [traducción castellana: *El Amor y la Justicia como competencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000], y L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991. A su turno, la historia encuentra en él un parapeto contra las actitudes científicas y los enfoques evolucionistas. Véase B. Lepetit, “Histoire des pratiques, pratique de l’histoire”, en B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l’expérience*, París, Albin Michel, 1995, p. 20 y *passim*.

<sup>11</sup> La mayoría de las fuentes se perdieron; además, entre los cuatro volúmenes de fuentes publicadas, sólo siete documentos son obra de los rebeldes.

<sup>12</sup> “Autonombrados” (*samožvancy*): centenares de individuos que pretenden ser zares, emisarios imperiales, dignatarios de la Iglesia... entre los siglos XVII y XX. La traducción corriente, “impostores”, desnaturaliza el fenómeno, pues el término ruso designaba ante todo a los pretendientes a la corona que no habían sido nombrados por Dios. El vocablo es antiguo, pero no parece haber sido utilizado antes del final del Tiempo de los Disturbios. La aparición más antigua que conozco del término *samožvanec*, en el sentido que nos interesa, figura en I. Timoféiev, *Vremennik* (“Cronógrafo”), Moscú-Leningrado, 1951, p. 32. Para diferentes aspectos del fenómeno, véase C. S. Ingerflom,

instaura una doble diferencia con los anteriores movimientos colectivos: con respecto a las numerosas revueltas urbanas y rurales (1634, 1638, 1646, 1648, 1650, 1662) que no habían puesto en juego la autonominación, por un lado, y con respecto al Tiempo de los Disturbios, por el otro. En efecto, éste pasó por tres estadios consecutivos: a) el rumor afirma que el zarevich Dimitri está vivo; b) el pretendiente se da a conocer; c) estallan los disturbios. Entre el rumor y los disturbios fue preciso que Otrepiev, sacerdote que había dejado los hábitos, encarnara a Dimitri. Encontramos el mismo orden en los otros episodios del Tiempo de los Disturbios: la presentación pública del “zarevich salvado” que exigían la población o los cosacos era constitutiva de la empresa e indispensable para ella.<sup>13</sup> En Razin no se da la misma secuencia. La rebelión estalla en nombre del zar reinante. Ante la asamblea de los cosacos, el atamán convoca a sus hombres a marchar contra los boyardos, “traidores” al zar Alekséi Mijailovich. En las alocuciones a la “gente humilde”, la referencia al zar es constante durante los primeros meses, en especial hasta septiembre de 1670; disminuye luego de esa fecha. En mayo del mismo año, con la rebelión ya iniciada, Razin se pregunta públicamente sobre los fallecimientos sucesivos, en 1669 y 1670, de la zarina y dos zarevichs, Simeón y Alekséi Alekseievich, y deduce de ello la necesidad de arremeter contra los traidores y dar la “libertad a la gente humilde”, con lo que recurre a la asociación de dos temas populares: “el zar quiere darnos la libertad”, pero “los boyardos lo impiden y atacan a su familia”. Dudar del carácter natural de esas muertes aludiendo a los boyardos allana el camino a la idea de que el zarevich está vivo. En agosto, Razin anuncia que el zarevich Alekséi Alekseievich está a su lado, no obstante lo cual sigue reconociendo al zar; más aún, Alekséi se habría reunido con él por orden de su propio padre. Ahora bien, en septiembre y octubre, los insurrectos prestan juramento de fidelidad al zarevich, lo cual tiene el efecto de afectar el crédito del zar: los campesinos deben rogar por el zarevich, por Razin y a veces por el patriarca Nikón, una trilogía que excluye al monarca.<sup>14</sup> Como puede advertirse, en 1670 la rebelión precede al rumor sobre el zarevich, e invierte así el orden establecido en el Tiempo de los Disturbios.

A la sucesión diferente de secuencias se añade en el caso de Razin otra novedad esencial. Durante la primera etapa del Tiempo de los Disturbios, el pretendiente había sido presentado públicamente, mientras que Razin anuncia la presencia de Alekséi a su lado sin mostrarlo.<sup>15</sup>

---

“Stratégies paysannes et mystifications intellectuelles”, en Martine Godet (comp.), *De Russie et d'ailleurs. Feux croisés sur l'histoire*, París, Institut d'Études Slaves, 1995.

<sup>13</sup> Los cosacos del Terek se habían puesto en campaña *después* de elegir a su compañero Ilia como “zarevich Pedro”; pese a los esfuerzos polacos y el compromiso de unos cuantos nobles rusos, el ejército que combatió al zar Shujskij recién pudo reunirse ante la aparición del segundo falso Dimitri.

<sup>14</sup> *Krest'janskaja*, t. I, documento No. 171, t. II, cap. 1, documentos No. 53, 60, 63, 64, 78, 92, 277, 121, 124; t. II, cap. 2, documentos No. 92, 127, 143. Según V. I. Buganov (“Ob ideologii...”, art. cit., p. 54), “*chernye ljudi*”, literalmente “la gente negra”, designa aquí no sólo a los campesinos sino a todos los que estaban sometidos al impuesto. Antes de su muerte, Alekséi había sido proclamado heredero del trono y firmado varias Cartas junto con su padre.

<sup>15</sup> Soloviev conjetura que el doble era el atamán Osipov, *Krest'janskaja*, t. III, p. 419. Un testigo extranjero supone que el falso Alekséi estaba en uno de los barcos de la flota rebelde, y que se trataba del joven príncipe caucásico Cherkasskij, tomado prisionero por Razin; escribe también que “en Smolensko colgaron a cierto hombre que, al morir, dijo que lo hacía contento tras haber visto al príncipe zarevich con Stenka [Razin], aunque sólo hubiese visto a su fantasma”. *Relation des particularités de la rebellion de Stenka Razine contre le grand Duc de Moscovie*, traducido del inglés por C. Desmares, París, 1672, p. 30. El original figura en *Zapiski inostrancev o vosstanii S. Razina*, Leningrado, 1968, p. 105. Este testimonio es muy frágil: Smolensko estaba muy lejos de la región levantisca. Razin fue interrogado acerca de sus relaciones con Cherkasskij, pero su respuesta no se conservó; véase V. I. Buganov, “Rozysknoe delo' Stepana Razina” (“El ‘expediente de instrucción’ de Stepan Razin”), *Otechestvennaja istorija*, 1, 1994, pp. 30-31.

Así, en octubre de 1670 los cosacos prometen exhibir “al zarevich ante todos los campesinos luego de la toma de Nijni Novgorod”, lo cual confirma que seguía siendo invisible.<sup>16</sup> De acuerdo con las fuentes, las poblaciones del territorio insurgente jamás lo habían visto y ninguna de ellas habla de su aparición pública; ningún documento oficial hace referencia a un personaje que haya desempeñado ese papel, ni durante la rebelión ni a lo largo de juicio y la condena de sus jefes.<sup>17</sup> En ocasiones, el hecho de que el autonombrado no estuviera presente suscitó asombro, pero la negativa a tomar en serio el lenguaje y la acción de los actores borró de inmediato la sorpresa –por ello, el dispositivo rebelde no genera ninguna investigación conceptual–<sup>18</sup> o indujo a declarar ininteligible el episodio (“no se entiende por qué Razin ocultaba al zarevich”).<sup>19</sup>

La opción propuesta aquí apunta, al contrario, a salvaguardar el asombro, pues señala una colisión entre las categorías de pensamiento de los hombres del siglo XVII y las nuestras.<sup>20</sup> Intentaremos formular nuestras cuestiones y describir este episodio de la historia rusa a partir de los conceptos por medio de los cuales los actores dieron significado a los hechos. Sólo tenemos acceso a ese lenguaje a través de los escritos emanados de las autoridades, pues ninguno de los siete documentos producidos directamente por los rebeldes se refiere a la presencia del zarevich. Tres conceptos son fácilmente identificables en las fuentes: la palabra, el cuerpo y el hecho. El zar, sus voivodas y los jefes del ejército afirman que una parte de la población “creyó/confió en/dio fe a” (*poverili*) las “mentiras seductoras” de Razin, y que la gente, en lo referido a la presencia del zarevich, “da por cierta la pérfida intriga”,<sup>21</sup> lo cual provocó “la indecisión” de los habitantes de la ciudad de Kerensk; gracias a ello, los insurgentes la tomaron con facilidad, la “gente se estremeció [*pozatalis*]”<sup>22</sup> [...] y muchos se unieron a los rebeldes”.<sup>23</sup> Paralelamente, el juramento al zarevich hizo de él un actor. Si queremos se-

<sup>16</sup> *Krest'janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 124.

<sup>17</sup> Redactado por un tercero, un relato atribuido al embajador holandés menciona la cabeza cortada de aquel a quien Razin presentaba como el zarevich, *Posol'stvo Kunrada Jan Klenka k carjam Alekseju Mixajlovichu i Feodoru Alekseievichu* (“Viaje del embajador Koenrad van Klenk a la tierra de los zares Alekséi Mijailovich y Fiodor Alekseievich”), San Petersburgo, 1900, p. 446. Pero ese testimonio (que ningún documento oficial confirma) no se refiere al hecho de que el zarevich fuera invisible para las poblaciones insurrectas.

<sup>18</sup> Al constatar que “Razin no utilizó las formas habituales de la autonominación”, E. V. Chistjakova y V. M. Solov'ev se preguntan (en *Stepan Razin i ego soratniki* [“Stepan Razin y sus compañeros”], Moscú, 1988, pp. 54-55) por qué rodeó de “misterio” este asunto, pero anulan la extrañeza del episodio al aducir la ingenuidad popular.

<sup>19</sup> K. V. Chistov, *Russkie narodnye social'no-utopicheskie legendy* (“Las leyendas populares, utópicas y sociales rusas”), Moscú, 1967, p. 84.

<sup>20</sup> Se trata del asombro como actitud del investigador ante su tema. “El célebre precepto platónico según el cual el filosofar comienza por el asombro significa la sorpresa, la imposibilidad de ir más lejos con la ayuda de las expectativas preesquematizadas de nuestra orientación en el mundo, que llama a pensar [...], ¡esa imposibilidad de ir más lejos en la comprensión empuja manifiestamente a ir más lejos, hacia un conocimiento más penetrante!”, H.-G. Gadamer, “Langage et compréhension”, en *Langage et vérité*, traducción de J.-C. Gens, París, Gallimard, 1995, p. 148. Antes, Wittgenstein ya se quejaba de la “ciencia que mata el asombro” y califica de ingenuo un pensamiento distinto, convertido así en inferior; véase J. Bouveresse, *L'Animal cérémoniel*, en L. Wittgenstein, *Remarques...*, cit., pp. 96-97. Entre los historiadores, A. Momigliano recordó las capacidades heurísticas de “la facultad de asombrarse” en *Sagesse barbares*, París, La Découverte, 1984, p. 38 [traducción castellana: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, FCE, 1988].

<sup>21</sup> *Pérfidola* [*scélérate*] es el término utilizado por los extranjeros contemporáneos; el sustantivo *vor* (y los adjetivos derivados) señala también al hechicero y, en general, a quien transgrede la ley.

<sup>22</sup> En el habla de la región de Vladimir y Iaroslav, al noreste de Moscú, *pozatka* significa una creencia, una superstición; véase Vl. Dal', *Tolkovyj slovar' Zhivogo velikorusskago jazyka* (“Diccionario razonado de la lengua viva gran rusa”), 3ª ed., Moscú-San Petersburgo, 1905, dos vols., col. 975.

<sup>23</sup> Desde fines de septiembre, los oficiales confiesan que la aserción de la presencia del zarevich es muy eficaz. Los

guir con la mayor fidelidad el lenguaje de las fuentes, podemos hacer una primera descripción y decir que los rebeldes no veían al zarevich, pero actuaron como si éste estuviera con ellos. A continuación, las autoridades afirmaron que Razin “mentía” por escrito o “al hablar”. El zarevich, por lo tanto, sólo tiene existencia por un acto *verbal*. El papel de la palabra se señala una y otra vez; ahora bien, el término *slovo* (*verbo, palabra, habla*)<sup>24</sup> es en la época un concepto clave en el código de las leyes y la práctica judicial. Las Cartas recuerdan también que el zarevich “dejó el reino terrenal [...] y su cuerpo ha sido enterrado en Moscú”: el zar responde a la versión rebelde afirmando *per negationem* que los insurrectos no ven el *cuerpo* del zarevich, lo cual era una evidencia para todos. Por fin, en la sentencia condenatoria de Razin, la mentira es calificada de “gran hecho” (*velikoe* [gran] *delo* [obra, hecho, asunto]), expresión que, asociada a *slovo*, era otra figura jurídica de primordial importancia.<sup>25</sup>

Hoy podemos agregar a la descripción un segundo nivel y decir que la presencia del zarevich era un *hecho*, que éste se sostenía exclusivamente de la *palabra* que no precisaba encarnarse y que el *cuerpo* de Alekséi no se presentó públicamente.<sup>26</sup> En conjunto, estas tres aserciones formulan el acontecimiento alrededor de conceptos inteligibles para sus actores, y al mismo tiempo lo identifican y enuncian su novedad: un zarevich bajo dos hipóstasis, presente por la palabra que lo nombra y corporalmente ausente. Dos interrogantes permitirán avanzar en la interpretación: ¿cuál es esa *palabra* que se autoconstituye como un *hecho*? ¿Por qué prescinden los rebeldes del *cuerpo* del zarevich? Para responderlos, la documentación insuficiente y la aparición frecuente en los textos normativos de estos tres conceptos sugieren ir a los contextos en que están en acción la palabra que nombra al zar y la representación de su cuerpo, a fin de establecer conexiones con la insurrección.

## II. La palabra

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, la palabra y el zar están asociados en la fórmula que designa los crímenes contra el monarca y/o su administración: “la palabra y el hecho concernientes al *gosudar*’ [*slovo i delo gosudarevy*]”. Esta figura penal se codificó en 1649 en el *So-*

---

textos originados en la corte denuncian la “mentira” y el zar invita a las ciudades a enviar a sus delegados a la tumba del zarevich. *Krest’janskaja*, t. II, cap. I, documentos No. 83, 171, 277, 327.

<sup>24</sup> El término *slovo* no figura en los pasajes citados. Pero en otras fuentes, por ejemplo los expedientes judiciales, los mismos delitos, la mentira, la ofensa, etc., se engloban en la categoría *slovo*, palabra/habla. La ausencia de una palabra prevista por las fórmulas normativas que designaban al monarca es un delito llamado “*slovo indecente*” o bien “palabras [*rech*: discurso, lenguaje, lengua, habla] indecentes por escrito [*na pis’me*]”; véase G. G. Tel’berg, *Ocherki politicheskogo suda i politicheskix prestuplenij v Moskovskom gosudarstve xvii veka* (“Estudios sobre la justicia y los crímenes políticos en el Estado moscovita en el siglo XVII”), Moscú, 1912, p. 323, nota 42. Este empleo de *slovo* como categoría que designa los mismos delitos de los que se acusa a Razin nos autoriza a utilizarla con referencia a la “mentira” de éste.

<sup>25</sup> *Krest’janskaja*, documentos No. 63, 119, 124, 171, 277; t. III, documento No. 81.

<sup>26</sup> Estamos aquí frente a un procedimiento conocido por los historiadores. Reinhart Koselleck lo indicó al recordar que cuando se “analizan hechos que ya se expresaron anteriormente [...] los conceptos heredados del pasado sirven de instrumentos heurísticos para captar la realidad pasada”. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traducción de J. Hoock y M.-C. Hoock, París, EHESS, 1990, p. 15 [traducción castellana: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993]. Parafraseando a Roger Chartier, se trata de recuperar la pertinencia de algunos de los “conceptos centrales” manejados por los actores, con lo que asociamos nuestra “operación de conocimiento a [su] equipamiento nocional”. Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, en *Annales E.S.C.*, 6, 1989, p. 1514.

*borneo Ulozhenie*, el código que fija la práctica judicial y que se mantendrá en vigencia durante alrededor de dos siglos. Es imposible subestimar la importancia de sus funciones normativas, culturales e ideológicas. El segundo capítulo se refiere al “honor” del monarca y está dedicado a la protección de su persona, su salud y su dignidad (su función) contra la palabra, la traición y los desórdenes colectivos.<sup>27</sup> En él encontramos dos novedades: la existencia del delito –pasible de penas que llegan hasta la muerte– aunque el acusado no haya superado la fase de la “mera intención” (*golyj umysel*) y la pena de muerte por no denunciarlo.<sup>28</sup> Pronunciar una palabra o proyectar (“pensar y querer realizar”) un “hecho” contra el *gosudar* es un delito. Como la intención criminal se devela por una “palabra” y un “hecho”, la fórmula jurídica es *gosudarevo delo ilo slovo* (el hecho y <sup>29</sup> la palabra concernientes al *gosudar*) en el artículo 14, pero la que se impone rápidamente es *slovo i delo gosudarevy* (de palabra y de hecho...).

A menudo se señaló que la terminología del *Ulozhenie* sigue siendo imprecisa, en particular en lo referido a los crímenes contra el monarca.<sup>30</sup> Para comprender qué significaba la fórmula “la palabra y el hecho”, hay que examinar la práctica judicial, antes y después de 1649. He aquí algunos ejemplos. En 1638-1639, dos mujeres fueron sometidas al tormento para saber si una de ellas había enseñado a la otra a “embrujar” (*nagovarivat* [*govorit*]: decir, hablar; *zagovor*: conjuro] significa, entre otras cosas, complotar, embrujar por medio de palabras mágicas) cenizas antes de diseminarlas sobre las huellas de la esposa del monarca, y si habían llevado a cabo este acto. Miguel Romanov establece una relación entre la muerte reciente de dos de sus hijos, el mal estado de salud de su mujer, sus dificultades en el “amor” y el gesto de las “hechiceras”. En el interrogatorio de éstas encontramos las palabras que se incorporarán al artículo 1º del capítulo 2 de 1649: la “salud” del zar, la “intención”, el “hecho [*delo*] maléfico [*lixoe*, reemplazado más adelante por su sinónimo *zloe*].” Pero hay más: también se interrogó a la hechicera para saber si, por intermedio de su marido de origen lituano, no había recibido del rey de Polonia la orden de “lanzar un maleficio” sobre el zar y su familia.<sup>31</sup> Una conjuración política internacional podía, por lo tanto, adoptar la forma de un acto de brujería: la conjura y el conjuro eran una y la misma cosa (se sabe, por otra parte, que la

<sup>27</sup> La diferencia con los códigos anteriores es notable: en el de 1497, el artículo correspondiente, el No. 9, no tiene título y ocupa cuatro líneas; en 1550, el artículo en cuestión, el 61, está redactado en nueve líneas, mientras que en 1649 se consagra a esos crímenes todo el capítulo 2, compuesto por 22 artículos. Véase *Pamjatniki ruskogo prava* (“Fuentes del derecho ruso”), Moscú, 1959, ts. III, IV y VI.

<sup>28</sup> G. G. Tel’berg (*Ocherki politicheskogo suda...*, cit., pp. 121-123) distingue tres períodos: la denuncia de cualquier intención de traición fue en un principio obligatoria para los boyardos y príncipes que hubiesen prestado juramento de fidelidad al Gran Príncipe de Moscú; a continuación (comienzos del siglo XVII) para todos los súbditos del zar; por último, el castigo por omitir la denuncia en el código de 1649.

<sup>29</sup> La conjunción *ili* no quiere decir aquí *o* sino *y*; véase N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy XVII-XVIII vv. po ‘slovu i delu gosudarevu’ kak istochnik po istorii obščestvennogo soznaniia” (“Fuentes para la historia de la conciencia social: los materiales siberianos de los siglos XVII y XVIII acerca de ‘la palabra y el hecho’ concernientes al *gosudar*”), *Istochniki po istorii obščestvennoj mysli i kul’tury époxi pozdnego feodalizma*, Novosibirsk, 1988, p. 58.

<sup>30</sup> Su terminología está mal definida, hay contradicción entre ciertos artículos, no cita los castigos ejecutados y en ocasiones no se lo mencionará en los considerandos de las condenas. Véase N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., pp. 57-58. Véase V. Zhivov, “Istorija ruskogo prava kak lingvo-semiotičeskaja problema” (“La historia del derecho ruso como problema lingüístico semiótico”), en Morris Halle *et al.* (comps.), *Semiotics and the History of Culture, in Honor of Jurij Lotman*, Ohio, 1988, *passim*.

<sup>31</sup> N. Novombergskij, *Koldovstvo v Moskovskoj Rusi XVII-go stoletija* (“La brujería en la Rusia moscovita en el siglo XVII”), San Petersburg, 1906, pp. 112-134.



corte intentaba resolver asuntos internacionales por procedimientos mágicos).<sup>32</sup> En 1642, la Duma de los boyardos tuvo que pronunciarse contra un tal Naumenko, acusado de tener una “mala intención” y proyectar un “hecho maléfico”: habría querido “lanzar un maleficio y provocar la muerte” de la zarina.<sup>33</sup> La brujería, rito y palabra, se designa una vez más mediante la fórmula “hecho maléfico”. En 1689 estalló un asunto ligado a una tentativa de golpe de fuerza a favor de Sofía y contra su medio hermano, el joven zar Pedro. Fueron detenidos el panetero Bezobrazov y su cómplice Dorofej. En el primero se advirtieron intenciones “pérfidas y diabólicas”; era culpable de haber convocado a brujos y adivinos para realizar un conjuro mágico contra la salud del zar y de querer provocar disturbios por el mismo medio: había enviado a uno de sus hombres a ver a una tártara para pedirle que “adivinara/hechizara [vorozhit’]” el estado de salud del zar y su madre, y que le dijera si iban a vivir mucho tiempo más y qué día estallaría la revuelta. Dorofej conocía el arte de curar a los enfermos mediante conjuros; confesó que Bezobrazov lo había reclutado para pronunciar cerca del zar “palabras de encantamiento [zagovornye slova]”.<sup>34</sup> Los dos hombres fueron condenados a muerte en virtud “del artículo 1º del capítulo 2 del *Ulozhenie* de 1649”: Bezobrazov por haber intentado perjudicar la salud del zar y de su madre y querido provocar una revuelta con la ayuda de procedimientos mágicos, y Dorofej por haber pronunciado palabras de encantamiento.<sup>35</sup> Para proteger la salud y dignidad del monarca, se comprueba entonces que el capítulo 2, además de otros delitos, penaliza el conjuro/palabra mágica, y se observa que conjuro mágico y conjura política constituían una única y la misma entidad; en otras palabras, que las prácticas mágicas enfocadas en el zar eran políticas.

Las palabras calificadas de “indecentes o inconvenientes” (*nepristojnye*) también podían tener una fuerza mágica y estar ligadas a la política, sin implicar un complot político colectivo. En 1703, un individuo critica los cánones que arruinan a los campesinos y profiere un insulto contra el zar: “palabras indecentes” que pueden considerarse como mágicas.<sup>36</sup> En 1723 se azota a un aldeano que, al enterarse de que habrá una nueva leva de campesinos para el ejército, exclama: “si la mano de nuestro emperador enferma, nuestros hermanos no serán lla-

<sup>32</sup> El heredero de la corona danesa, a quien algunos círculos veían como el posible sucesor de Miguel Romanov, debía casarse con la hija del zar pero se negaba a convertirse a la ortodoxia. Simeón Streznev, copero de Miguel encargado de convencerlo, hizo comparecer a una pareja de sanadores, para hechizar al príncipe. S. V. Baxruzín, *Trudy po istochnikovedeniju, istoriografii i istorii Rossii époxi feodalizma* (“Estudio sobre las fuentes, la historiografía y la historia de Rusia en la época feudal”), Moscú, 1987, p. 110.

<sup>33</sup> N. N. Oglóblin, “Gosudarevo velikoe verxnee delo” (“Un ‘asunto de mucho peso’ en el palacio del *gosudar*”), *Istoricheskij vestnik*, 1896, t. LXV, pp. 135-157.

<sup>34</sup> En este asunto encontramos también el término *stixi*, “verso”, una de las palabras que por entonces designaban las conjuras; véase E. N. Eleonskaja, *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii* (“Los cuentos, los conjuros y la brujería en Rusia”), Moscú, 1994, p. 110.

<sup>35</sup> *Rozysknye dela o Fedore Shaxlovitom i ego soobšnikax, Arxeograficheskaja komissija* (“El expediente de instrucción en el caso de Fiodor Shaklovit y sus cómplices”), San Petersburgo, 1855, t. II; A. N. Truvorov, “Volxvy i vorozhei na Rusi, v konce XVII veka” (“Brujos y adivinos en la Rusia de fines del siglo XVII”), *Istoricheskij vestnik*, junio de 1889.

<sup>36</sup> N. Novombergskij, *Slovo i delo gosudarevy*, Tomsk, 1909, t. II, p. 1. Esta interpretación del insulto es compartida por B. Ouspenski, “L’aspect mythologique des jurons russes”, en I. Lotman y B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, Lausana, 1990 [traducción castellana: *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979], y N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., p. 43, y “Zakonodatel’ nye istochniki petrovskogo vremeni o ‘slovo i dele gusudarevom’” (“Las fuentes legislativas del período de Pedro sobre ‘la palabra y el hecho concernientes al *gosudar*’”), *Publicistika i istoricheskie sochinenija perioda feodalizma*, Novosibirsk, 1989, p. 82.

mados”.<sup>37</sup> En este caso el conjuro mágico es evidente y las declaraciones del acusado, que afirma haber hablado sin mala intención, no se tienen en cuenta, puesto que, como lo señala Eleonskaja acerca de los conjuros en Rusia en los siglos XVII y XVIII, se atribuye a la palabra una fuerza propia que puede producir efectos independientemente de la voluntad del enunciadador.<sup>38</sup> Esta convicción explica que en las denuncias y los informes enviados a la corte, sus autores aclaren de manera reiterada que no pueden repetir lo que el acusado ha dicho del zar.<sup>39</sup>

Las modificaciones realizadas durante el reinado de Pedro el Grande a la fórmula *gosu-darevo delo i slovo* especifican el contenido del artículo 1° del capítulo 2 del *Ulozhenie* y refuerzan el lazo entre el delito por la *palabra* y la salud/dignidad del monarca, con lo cual confirman que ésa era la intención de los autores de la ley.<sup>40</sup> Desde hace tiempo, historiadores y etnógrafos llegaron a la conclusión de que este artículo estaba destinado, por encima de todo, a proteger al monarca de los procedimientos mágicos expresados por la palabra.<sup>41</sup> Ese vínculo entre la norma y los encantamientos da testimonio de una cultura no diferenciada entre lo culto y lo popular. El parentesco del texto jurídico originado en las élites con el folclore se expresa en y por la lengua. En el título mismo del capítulo, el verbo *proteger* (*oberegat'*) englobaba los procedimientos mágicos.<sup>42</sup> Según V. Toporov y V. Ivanov, en los textos jurídicos antiguos, la repetición de las palabras que tienen la misma raíz dentro del sintagma puede acercarlas parcialmente a los textos folclóricos; del mismo modo, los fragmentos de textos de derecho antiguo, recorridos por una palabra clave que determina su tema, deben cotejarse con los textos folclóricos, en primer lugar los conjuros mágicos. A la luz de esta observación pueden releerse el artículo 1° del capítulo 2 y los expedientes de instrucción sustanciados incluso a fines de siglo.<sup>43</sup> Por último, aun en el siglo XIX, *slovo* designa el conjuro, a veces para distinguirlo de la plegaria; no obstante, esta asociación arcaica no es exclusiva del área rusa.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> N. Novombergskij, *Slovo...*, cit., t. II, pp. 53-55.

<sup>38</sup> E. N. Eleonskaja, *Skazka...*, cit., p. 101.

<sup>39</sup> N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., p. 43.

<sup>40</sup> El artículo 1° del capítulo 2 no menciona la “palabra” como figura criminal sino el “hecho”; el que introduce la fórmula “el hecho y la palabra”, ya corriente en la práctica, es el artículo 14 del mismo capítulo, sobre las falsas denuncias de atentados a la salud del zar. Alarmado por el uso popular de esta figura penal (a menudo invocada para defenderse de las autoridades locales, acusadas de diversos “abusos”), Pedro I dicta el ucace del 9 de febrero de 1705, destinado a no entrar en vigor, que separa los delitos contra su salud, a los que debe aludirse mediante la fórmula “palabras sobre el *gosudar'*”, de los demás delitos. N. N. Pokrovskij, “Zakonodatel'nye...”, art. cit., pp. 81-85.

<sup>41</sup> G. G. Tel'berg, *Ocherki politicheskogo suda...*, cit., pp. 63, 67; E. N. Eleonskaja, “Zagovor i koldovstvo na Rusi v XVII i XVIII stoletii” (“Conjuro y brujería en la Rusia de los siglos XVII y XVIII”), escrito en 1912 y reeditado en *Skazka...*, cit., p. 112; N. N. Pokrovskij, “Zakonodatel'nye...”, art. cit., p. 82.

<sup>42</sup> *Obereg* es un encantamiento destinado ante todo a proteger contra los hechizos malignos y otros peligros. Los rebeldes afirman estar protegidos (*beregut*) contra las armas por los encantamientos mágicos; L. S. Sheptaev, “Rannie predanija i legendy o Razine” (“Los primeros relatos y leyendas sobre Razin”), *Slavjanskij fol'klor i istoricheskaja dejstvitel'nost'*, Moscú, 1965, pp. 97-98.

<sup>43</sup> V. V. Ivanov y V. N. Toporov, “O æzyke drevnego slavenskogo prava” (“Acerca del lenguaje del derecho eslavo antiguo”), *Slavjanskoe jazykoznanie. VIII mezhdunarodnyj s'ezd slavistov, doklady sovet'skoj delegacii*, Moscú, 1978, pp. 229-230. Los autores dan un ejemplo del *Ulozhenie* para las palabras con la misma raíz (del tipo *tem zhe sudóm sudit'*). Este ordenamiento de las palabras es corriente en el *Ulozhenie*, incluido el art. 1° del cap. 2, así como las acusaciones; véase el caso de Andrei Bezobrazov, “vymysly vymyslil, vorovskim svoim vymyslom...”, en A. N. Truvorov, “Volxvy i vorojei na Rusi...”, art. cit., p. 702.

<sup>44</sup> N. Xaruzin, *Iz materialov sobrannyx sredi kres'jan Pudozhskogo uezda, Olenec'koj gubernii* (“Fuentes reunidas entre los campesinos del distrito de Pudojsk, gobierno de Olonets”), Moscú, 1889, p. 12, nota; N. Poznanskij, *Zagorovy. Opyt issledovanija i proisxozhadenija zagovornyx formul* (“Los conjuros. Investigaciones sobre el origen y la evolución de las fórmulas de encantamiento”), Moscú, 1995 (reimpresión de la primera edición, Petrogrado, 1917), p. 94.

Si la salud del zar puede sufrir por obra de la palabra, si ésta puede disminuir su dignidad y llevar al monarca a efectuar ciertos gestos contra su voluntad, es porque el lenguaje del conjuro es performativo. Cuando el brujo Dorofej pronuncia, en el camino que el *gosudar* acaba de tomar, la fórmula “apretar las huellas de sus pasos contra el corazón”, *al decir hace*, su *palabra* pretende, por el *hecho* (*gosudarevo slovo i delo*) de su existencia, que el monarca actuará ahora según los deseos de Bezobrazov, por cuenta de quien Dorofej efectuó el sortilegio. Esa palabra es un *hecho*, lo cual puede explicar por qué, en el contexto de imprecisión terminológica del *Ulozhenie*, los redactores del artículo 1º del capítulo 2 hayan podido conformarse con el vocablo *delo* sin explicitar en él el término *slovo*. “Decir es hacer”: en la Rusia del siglo XVII, esta convicción era compartida por todos.<sup>45</sup>

Consideremos ahora la presencia del zarevich, sólo admitida por la afirmación verbal, sin pruebas materiales. ¿También la palabra de Razin era performativa? Su reputación de “hechicero” y los relatos que le atribuían poderes sobrenaturales datan de la insurrección.<sup>46</sup> Desde el teatro de los combates, el príncipe Dazkov creyó necesario transmitir al zar lo que los rebeldes prisioneros habían afirmado durante los interrogatorios: gracias a los encantamientos, los cañones que protegían Tsaritsin habían sido reducidos al silencio, a lo cual se sumaba que ni las balas, ni los proyectiles, ni las armas blancas podían alcanzar a Razin.<sup>47</sup> Los insurrectos poseían textos en los que estaban inscriptas las fórmulas que permitían conjurar la

---

V. Toporov estudió el término *vácas* (Rig Veda, “encantamiento”, “palabra”, en “O drevneindijskoj zagovornoj tradicii” (“Sobre la tradición de los conjuros en la antigua India”), en *Malye formy fol'klora* (“Las formas menores del folclore”), Moscú, 1995, p. 46. É. Benveniste señaló que el eslavo *baju*, *bajati*, “contar, pronunciar encantos” (detrás de los cuales están el latín *for* [hablar] y el armenio *bay* [hablar], que corresponden al griego *phatis* [palabra], etc.), se convierte en *baliji*, “médico, hechicero” que tiene “a su disposición ese poder inspirado de palabra, de encantamiento”, *Le Vocabulaire...*, cit., t. II, pp. 136-139.

<sup>45</sup> Para G. G. Lukjanov, el *Ulozhenie* refleja tal vez la mirada *popular* sobre la brujería (lo cual señalaría de hecho la existencia de una mirada *general*; C. S. I.); véase “Iz istorii russkogo koldovstva v XVII v.” (“De la historia de la brujería rusa en el siglo XVII”), *Vestnik Xarkovskogo Istoriko-filologičeskogo Ob'zestva*, vol. IV, Jarkov, 1913, p. 70. El recurso a los conjuros era generalizado en la sociedad rusa; véase E. N. Eleonskaja, *Skazka...*, cit., pp. 103, 106. El clero, desde el simple sacerdote hasta el patriarca, creía en la magia; véase N. M. Gal'kovskij, *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazychestva v Drevnej Rusi* (“El combate del cristianismo contra los vestigios del paganismo en la antigua Rusia”), Jarkov, 1916, t. I, pp. 216-246. El comportamiento de los monarcas de los siglos XVI y XVII se inserta en ese sistema de creencias. Véase S. M. Solov'ev, *Istorija Rossii s drevneizix vremen* (“Historia de Rusia desde la época antigua”), Moscú, 1961, t. IV, pp. 578, 352-353, 394, 311, 463; S. Smirnov, “Baby bogomerzkie” (“Las mujeres impuras”), *Sbornik statej posvjazčennyx V. O. Ključevskomu*, Moscú, 1909, pp. 233, 238; *Inoe Skazanie* (“El otro dicho”), en *Russkaja Istoricheskaja Biblioteka*, t. XIII, 2ª ed., San Petersburgo, 1909, p. 10; N. Ustrælov, *Skazanija sovremennikov o Dimitrii samozvance* (“Los relatos de los contemporáneos sobre Dimitri el autonombrado”), San Petersburgo, 1831, cap. I, p. 141.

<sup>46</sup> La postura en la cual Razin fue obligado a permanecer durante su traslado a Moscú para la ejecución es idéntica a la de un hechicero representado en un *loubok* conocido del siglo XVII. L. S. Sheptaev, “Skazy o Stepane Razine XIX veka” (“Los relatos sobre Stepan Razin en el siglo XIX”), *Uchenye zapiski*, t. CCLXXV, Instituto Pedagógico de Leningrado, 1966, p. 319. Los *loubok* son pinturas populares muy difundidas.

<sup>47</sup> *Krest'janskaja*, t. I, documento No. 106. Este motivo está presente en las canciones, *Russkie istoricheskie pesni* (“Canciones históricas rusas”), Moscú, 1985, p. 120. Véanse M. Zablylin, *Russkij narod, ego obyčaj, obrady, predanija sueverija i poezija* (“El pueblo ruso, sus costumbres, ritos, tradiciones, supersticiones y poesía”), Moscú, 1990 (reimpresión de la edición de 1880), p. 440; T. A. Martem'ænov, “Iz predanij o Stenke Razine” (“Los relatos orales sobre Razin”), *Istoricheskij vestnik*, septiembre de 1907; y los trabajos de L. S. Sheptaev sobre Razin y el folclore, en particular “Rannye predanija i legendy o Razine” (“Las primeras leyendas y relatos orales sobre Razin”), *Slavjanskij fol'klor*, Moscú, 1965, en el que considera que si después de su captura Razin fue mantenido encadenado en el nártex exterior de la iglesia episcopal de Staročekerskij, fue porque en él su poderío de hechicero era neutralizado por la fuerza divina (p. 87). Las fórmulas que protegían a quienes las pronunciaban de los enemigos se repartían entre los rebeldes; véase *Krest'janskaja*, t. II, cap. I, documento No. 285.

muerte y protegerse de las balas; en un relato que describe su poder de hacer callar las armas mediante palabras, se reconoce la técnica aconsejada por un viejo encantamiento contra los proyectiles.<sup>48</sup> Varios centenares de insurgentes siguen a una bruja; el príncipe Dolgorukij, a la cabeza de los ejércitos del zar, captura a una “monja pérfida y herética” (¿era la misma?) que comandaba una parte de los rebeldes (siete mil, según una versión). Esta campesina que había hechizado a varias personas y enseñado su arte a uno de los atamanes, fue quemada junto con sus libros de magia.<sup>49</sup> Razin y sus hombres son acusados de “seducir” (*prel’sati* designa a la vez la acción del diablo y la de las brujas).<sup>50</sup> La insurrección recurre a la apostasía (la participación de viejos creyentes refuerza el componente religioso de la percepción que las élites tenían de ella) y a las prácticas mágicas, y la palabra de sus jefes es “seductora” (*prelestnye pis’ma*). Este argumento se convierte en un *leitmotiv*: “Razin, apóstata y pérfido [...] seduce [*obol’stja*, engaña con la palabra, designa también la acción del diablo y los hechiceros] a los habitantes [...], envía para seduciros [*prel’sat’*] sus pérfidas seducciones; [...] no os dejéis seducir por ninguna de las pérfidas seducciones del pérfido Stenka Razin [...]; no os dejéis seducir por ninguna de sus pérfidas seducciones y no creáis ninguna de sus pérfidas cartas”.<sup>51</sup> El autor de un estudio sobre Razin en la tradición oral llegó a la conclusión de que el zar, probablemente, lo creía hechicero.<sup>52</sup>

A través de la pluralidad de situaciones que acabamos de examinar entre la década de 1630 y la de 1720, descubrimos un contexto “lingüísticamente constituido”: los conceptos encontrados en las fuentes no designan *a posteriori* la realidad histórica, sino que cumplen “un papel de constructor de la historia”.<sup>53</sup> El contexto que uno de esos conceptos, la palabra, engendra con las prácticas mágicas, el saber médico de la época, las referencias simbólicas comunes, es simultáneo a otras formas de intervención de los actores en el mundo: antes de cada combate, los guerreros de Razin pronuncian encantamientos, pero esperan al mismo tiempo refuerzos, elaboran una táctica, saben que para matar necesitan armas... En su contexto, la palabra de Razin es, como la que amenaza la salud y dignidad del *gosudar’*, “presentificadora”. Una vez dicha, es suficiente para que se admita la presencia del zarevich, pues esa palabra-*mythos* es por sí misma mostración. Ahora bien, los hombres participan también y al mismo tiempo en otros contextos, por lo que está excluida la consideración de su creencia en la palabra presentificadora como la única razón de su comportamiento.

<sup>48</sup> V. I. Buganov, “Doprosy plennyx razincev” (“Los interrogatorios de los insurrectos”), en *Obšestvennoe soznanie, knižhanost’, literatura perioda feodalizma*, Novosibirsk, 1990, p. 24. A la magia de las palabras se suma la de la acción, fundada en la analogía que autoriza a la semejanza a convertirse en identidad: en prisión, Razin dibuja en el suelo una barca, derrama agua alrededor, se sienta sobre ella, pronuncia las palabras necesarias y se aleja navegando. “Stenka hechiza/adivina sobre el agua del Volga”, dice una canción que cuenta cómo conocía el atamán la suerte de sus hombres encarcelados; véase *Russkie istoricheskie pesni*, cit., pp. 122-123.

<sup>49</sup> *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documentos No. 110, 293 y 572.

<sup>50</sup> El término se emplea para referirse a Satanás en Apocalipsis xx, 3, 10, a los falsos profetas en Mateo xxiv, 4, 5, 11, y a los brujos en un ucase del zar Alekséi Mijailovich (aquí, como en los ejemplos que siguen, doy una traducción literal): “seductores de sexo masculino y femenino en las ciudades [...] con magia y sortilegios, y que seducen por su hechicería [...] seducción diabólica”, citado por S. I. Kotkov, *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istorija russkogo jazyka* (“El estudio de las fuentes lingüísticas y la historia de la lengua rusa”), Moscú, 1980, pp. 108-109.

<sup>51</sup> *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 93. En esta cita volvemos a encontrar la proximidad, señalada por Toporov e Ivanov, entre las Cartas del zar y el folclore; véase también t. II, cap. 1, documentos No. 107, 380.

<sup>52</sup> T. A. Martem’janov, “Iz predanij o Stenke Razine”, art. cit., p. 851.

<sup>53</sup> Louis Quéré, “Événement et temps de l’histoire. Sémantique et herméneutique chez R. Koselleck”, *Raisons Pratiques*, 2, 1991, pp. 269, 270.

### III. El cuerpo

Existía otra palabra que a los ojos del zar no era un conjuro, pero que ocasionó, pese a ello, la condena de sus enunciadore. Era una palabra “vil, indecente, no conforme o inconveniente [*neprigozhee*]”. Recordada ya la connotación mágica del insulto (palabra vil, indecente), lo que retendremos aquí es otra función de la palabra *neprigozhee*: la obligación de hablar del zar exclusivamente en términos *convenientes*. En 1625, el arquero Belyj admite haberse jactado “de haber viajado en trineo y bajo un manto como el Gran Príncipe” y aduce en su descargo el estado de ebriedad en que se encontraba en el momento de pronunciar esas palabras. El zar lo condena a un apaleamiento y una semana de cárcel “para que de ahora en adelante ya no sienta la tentación de pronunciar palabras inconvenientes”. En 1627, dos individuos discuten y uno amenaza al otro con arrancarle la barba; el agredido responde: “no me la arranques, soy un mujik del *gosudar*’ y mi barba también pertenece al *gosudar*’”; al denunciar a su adversario, el primero cambia de la siguiente manera la última parte de la frase: “mi barba es como la del *gosudar*’”. Se le aplica una severa condena por falsa acusación, ya que había intentado reemplazar la relación de pertenencia por la de comparación. Ahora bien, esta última es pasible de castigo: todo el proceso se consagró a determinar cuál de las dos frases se había pronunciado realmente. En 1646, un pequeño hidalgo, Shepelev, sufre el apaleamiento porque en medio de un festín pone un pie sobre la mesa y exclama: “mi pierna es mejor que la de nuestro *gosudar*’ Alekséi Mijailovich”. En 1648, una muchacha ve en un sueño al mártir Nikita, que le dice que su padre adoptivo, Korpachov, debe añadir a su *isba* una entrada en la que ella se instalará mientras su padre “sea zar”. Korpachov modifica su *isba* y es denunciado. La frase es ambigua y se refiere, sin duda, a la futura comodidad –la entrada agregada a la habitación principal–, pero el denunciante acusa a la joven de haber “comparado a Korpachov con [tu] majestad el zar”. En el acta oficial el sueño es calificado de “diabólico”; la corte teme las fuerzas sobrenaturales que actúan en él; el expediente conserva el fallo del zar: el apaleamiento, “para que otros no sientan la tentación de creer en los sueños...”.<sup>54</sup>

Entre estos ejemplos, el último es el único en el cual, por la interpretación del denunciante, la comparación apunta explícitamente a la dignidad del monarca. Pero se la sanciona de la misma manera que las comparaciones estrictamente físicas. La verificación en los archivos no nos permitió encontrar elementos que el compilador de estas fuentes hubiese pasado por alto, y en condiciones de sugerir a los ojos de las autoridades un intento de “autonominaación”. Si así hubiera ocurrido, el desenlace habría sido mucho más grave para Korpachov. Su suerte, como la de Shepelev, Belyj y los otros, fue diferente de la de aquellos para quienes el carnaval y la bebida no habían sido suficientes para disculpar la puesta en escena carnavalesca y simbólica del trono.<sup>55</sup> No obstante, al comparar su cuerpo y el del zar y evocar la dimensión humana de éste, los individuos resultaron culpables. El curso dado a las denuncias, así

<sup>54</sup> Fuentes publicadas por N. Novombergskij, *Slovo...*, cit., t. 1, documentos No. 18, 43, 79, 135.

<sup>55</sup> Durante una velada en 1620, uno de los príncipes Schakhovskoy llama “zar” a su hermano; ambos fueron condenados a muerte, luego indultados, encarcelados y finalmente perdonados. En 1666, durante la Gran Cuaresma, unos campesinos de Tver disfrazan a dos de sus camaradas de zares y los coronan con un embudo, mientras que unos varales imitan el trono; ambos “zares” sufrieron la amputación de dos dedos de la mano derecha, sus compañeros fueron azotados y todos desterrados con sus familias a Siberia. I. Polosin, “Igra v caræ” (“El juego del zar”), *Izvestija Tverskogo Pedagogicheskogo Instituta*, Tver, 1926, vol. 1, pp. 59-63.

como su generalización, atestiguan la capacidad del conjunto de los actores de identificar correctamente la situación en la cual se encuentran y los esfuerzos normativos emprendidos por el poder con respecto al cuerpo del zar. Queda por dilucidar qué concepción de ese cuerpo se transgredía con ello.<sup>56</sup>

Vistas la antigüedad y la difusión del capítulo 21 de Agapito en la antigua Rusia, podríamos pensar que la distinción entre la naturaleza del cuerpo humano del monarca y la dignidad de su poder, que lo acerca a Dios, hacía las veces de concepción oficial.<sup>57</sup> En una traducción de fines del siglo XII que parece haber sido bien conocida, la fórmula es: “Aunque por la esencia de su carne el emperador sea igual a todos los hombres, por la dignidad de su poder es semejante a Dios y no hay nadie superior a él en la tierra”.<sup>58</sup> En una referencia del siglo XIV, “por su carne” (*plot'skim*) es reemplazado por “terrenal” (*zemnym*),<sup>59</sup> mientras que en Iosif de Volok, a principios del siglo XVI, la construcción es aún más precisa: “En tanto que por su naturaleza el emperador es semejante a todos los hombres, por su poder es semejante a Dios”.<sup>60</sup> En el *Libro de las generaciones* (*Stepennaja kniga*), redactado bajo la dirección del metropolitano Macario a mediados del siglo XVI, la referencia al “cuerpo” (*telesnym*)<sup>61</sup> es explícita, mientras que es implícita en el *Cronógrafo* de Iván Timoféiev a principios del siglo XVII: “Si el zar es humano por su naturaleza, por la dignidad de su poder se acerca a Dios”.<sup>62</sup> A través de estos ejemplos, no exhaustivos, advertimos la permanencia de la distinción entre las dos naturalezas y una fluctuación con respecto al “cuerpo”, cuya referencia explícita a veces está ausente. El paralelo entre el zar y Dios puede formularse evitando la palabra *cuerpo*, mediante los adjetivos *zemnoj* (terrenal) –*zemnoj bog* (dios terrenal)– y *nebesnyj* (celestial), e incluso por la oposición *zar tlennyj* (perecedero, corruptible [véase Pablo, *Epístola a los romanos*, I, 23], terrestre, material: una palabra que puede ser aquí una metáfora del cuerpo y por la cual se tradujo el griego θνητον)<sup>63</sup> y

<sup>56</sup> Recordamos la observación comparatista muy precisa de Alain Boureau: “la extensión [al cuerpo del rey inglés del crimen de lesa majestad] establecería un paralelo entre la monarquía inglesa y el despotismo sagrado de los zares rusos, si no chocara constantemente con una resistencia legal de los Comunes y los tribunales”; A. Boureau, *Le Simple corps du roi*, París, Éd. de Paris, 1988, p. 58.

<sup>57</sup> V. Val'denberg, “Nastavlenie pisatelja Vlv Agapita v russkoj pis'mennosti” (“Los *Preceptos* de Agapito en los textos rusos”), *Vizantijskij vremennik*, Leningrado, 1926, t. XXIV; L. Shevchenko, “A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology”, *Harvard Slavic Studies*, 1954, vol. II.

<sup>58</sup> “*Plot'skim* sušestvom raven' est' vsem chelovekom cesar', vlast'ju zhe sanovnoju podoben' est' Bogu vyznemu ne imat' bo na zemli vyz'zago sebe i dostojno”, V. Semenov, *Drevnaja russkaja pchela*, en *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj akademii nauk*, San Petersburgo, 1893, t. LIV, 4, p. 111. En una traducción anterior a 1076, se leía “naturaleza corporal [estestvom ubo telesnym]” del emperador. Hay una discusión sobre el origen de esta traducción en L. Shevchenko, “Agapetus east and west: the fate of a Byzantine ‘Mirror of Princes’”, *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest, 1978, t. XVI, 1, pp. 3-44; M. T. D'jachok, “O meste i vremeni pervogo slavjanskogo perevoda ‘Nastavlenija’ Agapita” (“Acerca del lugar y la fecha de la primera traducción eslava de los *Preceptos* de Agapito”), *Pamjatniki literatury i obščestvennoj mysli êpoxi feodalizma*, Novosibirsk, 1985, pp. 5-13. En el *Izbornik* de 1076, que retoma unos cuantos pasajes de esta traducción, el cap. 21 no figura.

<sup>59</sup> L. Shevchenko, “A neglected Byzantine...”, art. cit., p. 142.

<sup>60</sup> “*Car' ubo estestvom podoben est' vsem chelovekom, a vlasti' zhe podoben est' vyznæmu bogu*”, *Poslanija Iosifa Volockogo* (“*Epístolas de Iosif de Volok*”), Moscú-Leningrado, 1959, p. 184.

<sup>61</sup> L. Shevchenko, “A neglected Byzantine...”, art. cit., p. 162.

<sup>62</sup> “*Aše i celovek car' be po estestvu, vlasti' dostoinstva privlečen est' bogu, izha nado vsemi, ne imat' bo na zemli vysochajzi sebe*”, I. Timoféiev, *Vremennik*, cit., p. 107.

<sup>63</sup> V. Semenov, *Drevnaja...*, cit., p. 111. Agradezco a Catherine Darbo-Peschanski por su ayuda en la lectura de los textos griegos. El cuerpo del zarevich Dimitri, exhumado varios años después de su fallecimiento, permanecía “incorrupto” (*netlennyj*), lo cual debía probar su santidad. I. Timoféiev, *Vremennik*, cit., pp. 31, 50; para la oposición reino celestial-reino *tlennoe*, p. 22, y en el sentido material y corporal, p. 44.

zar *netlennyj* con respecto a Dios.<sup>64</sup> Así, el zar Alekséi Mijailovich se autodesigna con frecuencia “*tlennyj zar Alekséi*”.<sup>65</sup>

La insistencia de Alekséi Mijailovich en destacar su naturaleza terrenal y material aparece como una concesión a la Iglesia, que se oponía a una sacralización del zar tendiente a borrar la distancia que lo separaba de Dios. Concesión sin costas para el zar, pues la metáfora *tlennyj* no implicaba obligatoriamente la distinción absoluta entre la naturaleza de su cuerpo y la dignidad de su poder: Timoféiev ya había demostrado el camino al sugerir que el cuerpo del zar no era como el de los otros seres humanos, porque al haber sido elegido por Dios estaba impregnado de la dignidad de su función.<sup>66</sup> ¿Hace falta recordar que, a propósito del “honor zariano” y para proteger “la salud zariana”,<sup>67</sup> se elaboró durante el reinado de Alekséi Mijailovich un único y el mismo dispositivo, el segundo capítulo de 1649? Precisamente a partir de ese monarca, de quien se sabe que tendía a adoptar el modelo bizantino de sacralización, el zar se hace llamar “santo” durante los oficios, principio de un movimiento que se amplifica progresivamente y culmina en el siglo XIX, cuando todo lo que concierne a él (la sangre de la emperatriz, la voluntad del zar, etc.) se califica de ese modo.<sup>68</sup>

Este tipo de sacralización hace de la elección divina el único criterio de la autenticidad del zar; en otras palabras, *vincula el carisma del monarca con su autenticidad, sus particularidades naturales, un cuerpo identificado por el nombre “zar”, mucho más que con su estatus y sus funciones*. Alekséi Mijailovich reactualiza Bizancio, pero ahora el paralelismo tradicional entre el monarca y Dios cede su lugar a una sacralización que se define “no como una simple comparación del monarca con Dios, sino como la adquisición por parte de aquél de un carisma particular, de los dones particulares de la gracia, en función de los cuales se lo empieza a percibir como un *ser sobrenatural*”.<sup>69</sup>

La elevada cantidad de casos de atentado al honor del soberano que las autoridades tuvieron que examinar se explica no sólo por la obligación de delación, sino también, y sobre todo, por la competencia que demostraban los rusos para aferrarse al elemento central en la construcción simbólica de la figura del zar: el ocupante del trono era auténtico –y por lo tanto legítimo– en la medida en que su cuerpo físico estuviera subsumido por su cuerpo místico. Esta competencia no supone una construcción oficial sin participación de los actores “populares”; al contrario, da muestras de la capacidad de éstos para orientarse dentro de la creencia común en un zar que, en cierto modo, es isomorfo con Dios. En consecuencia, el cuestionamiento de *un zar* pasaba para esos actores por lo que podemos llamar su “antropologización”: Rusia conocería algunos centenares de autonombrados, pues la impugnación colectiva, aun la más radical, privilegia el cuestionamiento de la autenticidad del *cuerpo* del zar. Si quien está en el trono no es un buen monarca es porque no es el verdadero, porque el verdadero zar no puede sino ser un buen zar, dado que su cuerpo no escapa a la esfera divina ni sus actos a la voluntad de Dios.

<sup>64</sup> B. Ouspenski, “Tsar et imposteur...”, pp. 332-333.

<sup>65</sup> Véanse los ejemplos citados por B. Uspenskij y V. Zhivov, “Car’ i Bog” (“El zar y Dios”), *Jazyki kul’tury i problemy perevodimosti*, Moscú, 1987, p. 51.

<sup>66</sup> Timoféiev justifica la elección de su contemporáneo, el primer Romanov y padre de Alekséi Mijailovich, que no era hijo de zar; véase *Vremennik*, cit., pp. 11, 14, 16-17, 33, 88.

<sup>67</sup> *Gosudar’skaaja / oe*: la forma adjetiva confiere al atributo más densidad que la forma sustantiva (por ejemplo: la salud del zar).

<sup>68</sup> B. Uspenskij y V. Zhivov, “Car’ i Bog”, art. cit., pp. 73-74.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 49, 59-60 (la cursiva es nuestra).

#### IV. La acción

La creencia en el poder de la palabra presentificadora ya estaba presente a comienzos del siglo, pero no bastaba para movilizar a las poblaciones. Sabemos por qué los rebeldes de Razin creían a Alekséi presente aunque no lo veían, pero si queremos aclarar lo que aparece como una excepción, queda por interpretar la *ausencia del cuerpo* del zarevich presente, dado que ésa es la novedad. La cuestión es saber por qué los insurgentes de 1670 se movían, para utilizar la fórmula de Remo Guidieri, en un *pensamiento de lenguaje*, mientras que los de principios de siglo apelaban a un *pensamiento de vista*, que obligaba a cada zarevich a mostrarse físicamente y exigía, como la liturgia, la exhibición de una prueba.<sup>70</sup> ¿Qué necesidades empujaron a esos hombres a un *pensamiento de lenguaje* que los autorizaba a (continuar) la acción?<sup>71</sup> ¿A qué pregunta, dirigida por ellos a la realidad, responde ese discurso tan particular? En efecto, para reconstituir el sentido que podía tener para la sociedad un accionar sostenido por un *pensamiento de lenguaje*, hay que restablecer sus apuestas políticas. En otras palabras: ¿por qué el zarevich es verbalmente necesario y está físicamente excluido? ¿Para *quién* libera el pueblo un lugar y hace que el cuerpo del monarca sea radicalmente inaccesible, al margen del alcance de los hombres?

Comencemos a responder tomando el ejemplo del episodio que sigue a la rebelión. En 1673, el atamán Miuska reanuda la lucha; tiene que decidir entonces entre el autonombrado visible del Tiempo de los Disturbios y el invisible de Razin. En una región en la que el ejército acaba de restaurar el orden y la población se siente poco inclinada a comprometerse, apela al “zarevich Simeón” (el otro hijo fallecido del zar). Esta vez, el falso aparece en el inicio del movimiento y su cuerpo es visible: por falta de iniciativa popular, en ausencia de *acción*, por lo tanto, las palabras y la creencia ya no bastan por sí solas.<sup>72</sup> La visibilidad del falso zarevich está en relación inversa con el poder de iniciativa y las posibilidades de acción de la “gente humilde”.

A la variabilidad de la acción colectiva corresponde la diversidad del dispositivo (visible o invisible) que legitima/justifica la rebelión. Por consiguiente, el zarevich corporalmente ausente no es inteligible –ya lo dijimos– mediante el mero estudio de las creencias. Hay que extender el análisis a la acción y, para eso, seguir con el mayor detenimiento posible los hechos. Dos problemas, por lo que sé nunca abordados, deben plantearse en este momento. En primer lugar, el de la extensión de la presencia del zarevich. Entre los 1087 documentos publicados en los cuatro volúmenes, sólo trece citan las palabras de los rebeldes sobre Alekséi, y entre ellos el texto del anatema y cinco Cartas que repiten con pocas excepciones el mismo párrafo general;<sup>73</sup> quedan apenas siete informes e interrogatorios que mencionan casos precisos en que los insurrectos evocaron al zarevich.<sup>74</sup> Sólo se ven afectadas dos zonas geográficas: Nijni Novgorod al nordeste de Moscú (una fuente proveniente de un fondo aislado)<sup>75</sup> y, al sudeste

<sup>70</sup> R. Guidieri, *La Route des morts*, cit., p. 403.

<sup>71</sup> ¿A qué necesidades responde una creencia? P. Brown, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, traducción de A. Rousselle, París, Seuil, 1985, pp. 250-259, plantea la cuestión en estos términos.

<sup>72</sup> El falso Simeón era Iván Vorobiev. Aún niño, había estado a punto de ser asesinado por los boyardos, pero otra criatura murió en su lugar. Vorobiev invocaba las “marcas de nacimiento púrpuras” que tenía en el cuerpo: la corona del zar y el águila de dos cabezas.

<sup>73</sup> *Krest'janskaja*, t. II, cap. 1, documentos No. 119, 171, 277, 327; t. III, documentos No. 81, 318.

<sup>74</sup> *Ibid.*, t. II, cap. 1, documentos No. 63, 83, 92, 121, 124; t. II, cap. 2, documentos No. 127, 143.

<sup>75</sup> *Ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 124.



de la capital, un territorio limitado al oeste por Venev, cerca de Tula, al sur por Usmán, a mitad de camino entre Tambov y Voronej, al este por Saransk (seis fuentes agrupadas en el mismo fondo); el período en cuestión es muy breve: septiembre y octubre. Resulta claro que nuestros conocimientos padecen la limitación de la cantidad reducida de fuentes. Pero tres documentos prueban que el zarevich no forma parte del arsenal de todo el movimiento: en octubre, el atamán Cherkazenin convoca a la guarnición y la población de Jarkov (en los confines meridionales del territorio ganado por la revuelta) a unirse a la insurrección, pero pretende que es el zar quien solicitó la ayuda del ejército cosaco del Don luego del asesinato de sus hijos por los boyardos; en noviembre, varios atamanes llaman a los arqueros de una fortaleza cerca de Kozlov a incorporarse a sus tropas, invocando a la Virgen, el zar y Razin (no mencionan la presencia de Alekséi, en una región donde, según las fuentes ya citadas, los cosacos hacían prestar juramento de fidelidad al zarevich y obligaban a la población a orar por él, por Razin y por el patriarca, con lo que excluían al zar). Por último, en septiembre, una “carta seductora” redactada en nombre de Razin, que circula en la región de Kazán, invoca a la vez al zar y a los zarevichs.<sup>76</sup> Puede concluirse que: a) el discurso sobre el zarevich no es sistemático; b) la presencia verbal de Alekséi está atestiguada en las zonas de combate más cercanas a Moscú. Se presenta entonces el segundo problema: ¿cuándo apelan al zarevich los insurgentes? Razin expresa sus dudas sobre la muerte de Alekséi en mayo, cuando propone a sus hombres encaminarse hacia Moscú.<sup>77</sup> En agosto despacha cartas en las que afirma que el zarevich lo acompaña;<sup>78</sup> en consecuencia, cuando la decisión de ir a la capital ya ha sido tomada y el movimiento está en su apogeo, luego de la conquista de Tsaritsin en mayo, Astracán en junio y Saratov y Samara en julio. El discurso sobre Alekséi, atestiguado en el frente noroeste de la insurrección, es decir, el frente orientado hacia Moscú, podría explicarse entonces en relación con las circunstancias precisas que lo rodean: la voluntad de tomar la capital.

No sabemos nada de los planes de Razin; a partir de aquí, las fuentes, ya muy magras, nos abandonan. Nuestra hipótesis es la siguiente: el zarevich es inventado en previsión de un acontecimiento que finalmente no se produce, la toma de Moscú. Este objetivo estaba más o menos presente, según los lugares y las fechas, lo cual explicaría la inestabilidad del discurso sobre el zarevich comprobada en las fuentes. La toma de la capital aparece como la causa última del hecho que nos interesa e ilumina retrospectivamente el sentido de la presencia y la ausencia de Alekséi. En cuanto historiadores, ¿cómo tomar en cuenta un acontecimiento que no se produjo? Intentando “reconstituir un espacio de las posibilidades”, según la fórmula de Jacques Revel. La experimentación –intentar pensar cómo habría sido la toma de Moscú– no sólo es posible sino que puede controlarse: sabemos qué pasa en una Moscú tomada al final de una insurrección. En cierto modo, la victoria marca la hora de la verdad del movimiento, enfrentado a dos cuestiones: ¿qué hacer de su fuerza y cómo comportarse frente al zar? También en este caso aprovechamos la microhistoria, que “invierte el proceder más habitual del historiador, consistente en partir de un contexto global para situar e interpretar su texto. Lo que se propone, al contrario, es constituir la pluralidad de los contextos necesarios [...] para la comprensión de los comportamientos observados”. Dejemos entonces a Razin para exami-

<sup>76</sup> *Ibid.*, t. II, cap. 1, documentos No. 78, 207, cap. 2, documento No. 60.

<sup>77</sup> *Ibid.*, t. I, documentos No. 110, 112, 171.

<sup>78</sup> *Ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 277; E. I. Zaozerskaja, “Vosstanie Stepana Razina” (“La insurrección de Stepan Razin”), *Krest’janskije vojny v Rossii...*, cit., p. 185.

nar la conducta de otros rebeldes en Moscú, es decir, lo que puede hacer inteligible la presencia/ausencia de Alekséi. Encontramos aquí la articulación entre la redefinición de la noción de contexto y el problema de las escalas de observación.<sup>79</sup>

En 1648, los habitantes y una parte del ejército se apoderan de Moscú y obligan al zar a entregarles a algunos de sus más estrechos colaboradores; los boyardos son denunciados como “chupasangres”, la misma fórmula que utilizará más adelante Razin.<sup>80</sup> Valerie Kivelson muestra de manera convincente que durante esas jornadas los rebeldes impugnaron directamente al zar y considera que si no se plantearon la cuestión de su derrocamiento, fue porque esa alternativa no era entonces concebible;<sup>81</sup> su victoria fue de corta duración y el retorno del orden hizo correr mucha sangre. Una nueva insurrección se produjo en julio de 1662; los insurgentes lograron que el zar saliera a escucharlos, y entonces los “gritos indecentes” de la muchedumbre reclamaron la baja de los impuestos y algunas cabezas. Alekséi Mijailovich prometió una reducción de los impuestos y el castigo de los boyardos culpables, pidió a los manifestantes que volvieran a sus casas y logró convencerlos de que estaba dispuesto a satisfacer sus reivindicaciones. Algunas horas más tarde se desató una sangrienta represión, a la altura de la ofensa sufrida por el *gosudar*.<sup>82</sup> En ambos casos, el momento decisivo es el encuentro con el zar. Los insurrectos se dirigen a quien sigue siendo la referencia y constituye el límite que no superan: quieren que Él los escuche; ahora bien, esta escucha, por el hecho mismo de producirse, los pone en jaque. Los rebeldes establecen en el patio del palacio una relación especular que reafirma la autoridad del zar. En ese argumento tipo que se desarrolla en el Moscú sublevado, apenas siete años antes de Razin, el acto central es el del encuentro entre el pueblo y el zar, con el fracaso que se deduce. ¿Cuál pudo ser la reacción de quienes, pese a los boyardos, habían conseguido reunirse con el monarca y hablarle, para sufrir a continuación la represión?

Una fuente excepcional, fechada en 1649 y publicada por Nikolai Pokrovskij, permite, con un cambio de escala, observar esa reacción en un nivel individual. Las comunidades de la ciudad siberiana de Tomsk y sus alrededores, alzadas contra su voivoda y los boyardos, habían elegido una dirección y enviado sus emisarios a fin de que intentaran exponer sus reclamos ante el monarca. En principio, los delegados pidieron ver al zar, lo que les valió la cárcel. Uno de ellos, en libertad, logró al día siguiente cruzarse en el camino de Alekséi Mijailovich y entregarle la súplica colectiva de los habitantes de Tomsk. Lo detuvieron en el acto. Fue un encuentro, escribe Pokrovskij, como el relatado por los cuentos maravillosos, entre el cosaco, con su fe en un “*gosudar*’ justo” (*pravednyj gosudar*’, fórmula empleada por los emisarios), y el objeto de esa fe. Tras el fracaso de la última esperanza, ¿qué queda para esos súbditos del *gosu-*

<sup>79</sup> Las citas proceden de una conferencia pronunciada y publicada en el Centre Marc Bloch de Moscú: J. Revel, *Micro-analyse et construction du social*, Moscú, Université des sciences humaines de la Russie, 1995, pp. 14-15. Para la articulación entre pluralidad de contextos y escalas de observación, véanse el mismo texto y G. Levi, “On micro-history”, en P. Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford, Polity Press, 1991.

<sup>80</sup> La palabra figura en la súplica dirigida a Alekséi Mijailovich el 2 de junio de 1648, publicada en K. Bazilevich (comp.), *Gorodskie vosstanija v moskovskom gosudarstve XVII v.* (“Las insurrecciones urbanas en la Moscovia del siglo XVII. Recopilación de documentos”), Moscú-Leningrado, 1936, p. 46.

<sup>81</sup> V. A. Kivelson, “The Devil stole his mind: the tsar and the 1648 Moscow uprising”, *American Historical Review*, junio de 1993.

<sup>82</sup> V. I. Buganov (comp.), *Vosstanie 1662 g. v Moskve* (“La insurrección de 1662 en Moscú. Recopilación de documentos”), Moscú, 1964; V. I. Buganov, *Moskovskoe vosstanie 1662 g.* (“La insurrección moscovita de 1662”), Moscú, 1964.

dar’? Lo dicen en la carta destinada a los responsables de Tomsk que redactan en prisión: esperan el indulto del zar que, acaso, les evitará la horca, pero en la misma frase expresan la convicción de ser los representantes de una verdad, la del derecho de la comunidad que debe seguir siendo solidaria y actuar (“permaneced unidos [...], no nos abandonéis, nosotros defendemos la *pravda* [derecho, ley, verdad, justicia, etc.]<sup>83</sup> de toda la ciudad [*grad*], aun cuando el *gosudar’* nos haga colgar”).<sup>84</sup> Cuando depositar las esperanzas en el zar conduce al fracaso y demuestra no ser ya el medio de obtener justicia, el monarca, entonces, *no está más, desaparece* de un razonamiento político que, al mismo tiempo, se seculariza para dejar lugar, en el momento en que la acción alcanza su máxima tensión, a la idea de representación de la ciudad. Los emisarios ingresan en una lógica de confrontación entre la comunidad y el zar, como la del adagio siberiano en dos versiones que valió una larga instrucción a un tal Kaftyrov, acusado en 1696 de haberlo pronunciado: “Cuando la comunidad gruñe, el zar se calla”, “Cuando la comunidad se subleva, el zar se aterroriza”.<sup>85</sup> Los emisarios parecen comprometidos en lo que los sociólogos han denominado un “accionar en varios mundos”;<sup>86</sup> se observa, en efecto, una cuasi simultaneidad entre una relación de tipo “doméstico” con el *gosudar’* y la invocación, en la prueba, del orden de grandeza “cívica” de la comunidad.<sup>87</sup>

Pero hay más. La comunidad (*mir*) a la que los emisarios apelan luego de su fracaso con el zar ya no es exactamente la que en Tomsk se había dirigido al “amo justo” para que la defendiera de los malos boyardos. El horizonte de expectativa política de los emisarios después de su encuentro fallido se separa de su campo de experiencia al excluir al *gosudar’* y otorgar otro lugar al derecho de la ciudad, al inmanente social.<sup>88</sup> Al convocar a actuar según un derecho aparentemente *tradicional*, los emisarios lo transforman, asignándole, todavía frágilmente, un espacio al margen de la comunidad local, rural, urbana o cosaca: ¡“No nos abandonéis”, claman los siberianos cuando son detenidos por el zar en Moscú!

## V. La escala temporal

Las revueltas de Moscú no se producen el mismo año que la insurrección, y tampoco la redacción de la carta a Tomsk. Esos cambios de escala, en consecuencia, tienen también una dimensión temporal, pero no la hemos tenido en cuenta. Desplacemos ahora la prioridad en la investigación de los lugares de observación, para erigir el tiempo como variable principal. El principio de construcción de este nuevo contexto sigue siendo el mismo que antes: la confrontación entre el rebelde y el zar. Entre las innumerables posibilidades que ofrece la historia rusa posterior al siglo XVII, hemos escogido tres ejemplos de acuerdo con dos criterios: a) que en ellos se expresen tres locutores: los dos participantes de la confrontación y el folclore, más

<sup>83</sup> Para las significaciones de esta palabra en los textos jurídicos de la antigua Rusia, véase V. V. Ivanov y V. N. Toporov, “O *azyke drevnego slavaenskogo prava*”, art. cit., pp. 232-235.

<sup>84</sup> N. N. Pokrovskij, *Tomsk, 1648-1649*, Novosibirsk, 1989, pp. 325-326.

<sup>85</sup> “*Kak de mir golknet, tak de i car’ umolknet*”; “*Kak mir vosstanet, tak i car’ uzhasnet*”, V. N. Sherstoboev, *Ilinskaja pazonja* (“Los campos arados de Ilim”), Irkutsk, 1949, t. 1, p. 223.

<sup>86</sup> N. Dodier, “Agir dans plusieurs mondes”, *Critique*, t. XLVII, 529-530, junio-julio de 1991, pp. 427-458.

<sup>87</sup> L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification...*, cit., *passim*.

<sup>88</sup> Se encontrarán referencias sobre el campo de experiencia y el horizonte de expectativa en R. Koselleck, *Le Futur passé*, cit., cap. 5.

transhistórico; b) que esté presente la referencia a Razin o a uno de los conceptos (*gosudar'*) manejados por sus hombres.

A fines del siglo XVIII, Catalina II subraya en un rescripto: “la historia de Pugachov es en todos los aspectos similar a la del bandido Stenka Razin, que [...] se hizo llamar zar Fiodor Fiodorovich”.<sup>89</sup> En el folclore, Razin, cuyos orígenes no dinásticos y populares se sacan a relucir, está presente en un duelo entre el cosaco, que sale vencedor de la prueba, y el zar.<sup>90</sup> Por último, durante la revolución de 1905, circuló entre los campesinos de Nijni la siguiente idea: “Nuestro *gosudar'* Kol'ka [diminutivo del nombre de pila del emperador Nicolás II] no es de ninguna utilidad. Elegiremos un *gosudar'* salido de nuestro medio por tres años, como el jefe del cantón”.<sup>91</sup> Se advierte aquí el trabajo de selección y reinvestidura efectuado durante más de dos siglos. El dispositivo Alekséi había sido tan singular que la historia no erudita no lo conservó; fueron necesarias investigaciones universitarias para reintegrarlo a la historia de la autonominación. En la pluma de Catalina, a la luz de Pugachov, falso Pedro III que exigía el trono, la insurrección precedente se revela orientada hacia el poder supremo: Razin disputa su lugar al zar. El error de Catalina (Razin que pretende ser Fiodor Fiodorovich) destaca hasta qué punto Alekséi ya ha desaparecido. El folclore confirma el enfrentamiento entre el cosaco y el zar, pero: a) Razin no es un autonombrado (a diferencia de Pugachov); b) al recordar sus orígenes “ni zarianos ni nobles”, las canciones ponen de manifiesto la apuesta social de la insurrección y la apartan de la lógica de la autonominación, que se apoya sobre la sacralización del zar; c) Razin no está ahí para dar el trono a Alekséi, que ni siquiera figura. Por último, cuando la acción está otra vez a la orden del día, algunos campesinos proponen elegir entre ellos un *gosudar'*, pero ahora la desaparición de todo recurso a un personaje autonombrado, visible o invisible, y la exclusión, en ese aspecto, del *mythos*, son correlativas del despliegue de la idea de representación política, expresada en una “palabra meditada”.<sup>92</sup> Mediante la reinvestidura actuante en estos ejemplos, el componente mitológico de 1670 demuestra ser el que peor resistió el paso del tiempo, mientras que la dimensión de *conflicto social* se revela susceptible de desplegarse en el futuro. En este punto conviene ser explícito sobre el compromiso del historiador: al escoger estos ejemplos, deseamos mostrar una línea de reinvestidura semántica de la insurrección por la posteridad, sin pretender sugerir a través de ella una historia rusa evolutiva orientada desde el *mythos* hacia el *logos*. En efecto, después de 1670 los autonombrados son visibles y pretenden ser los verdaderos zares elegidos por Dios; encarnados, dirigen sus respectivos movimientos, a expensas de lo político. Empero, al reactivar el dispositivo mitológico del Tiem-

<sup>89</sup> P. Bartenev (comp.), *Osmnadcatyj vek. Istoricheskiy sbornik* (“Antología histórica. Siglo XVIII”), Moscú, 1869, t. III, p. 232.

<sup>90</sup> “Ni de zares ni de boyardos nací. / De Stenka Razin el hijo soy yo.” Estas canciones del siglo XVIII se incluyeron en un repertorio en el siglo XIX. L. S. Sheptaev, “Pesennyj razinskij cikl i istoricheskie pesni XVIII veka” (“El ciclo poético dedicado a Razin y las canciones históricas del siglo XVIII”), *Uchenye zapiski*, Instituto Pedagógico de Leningrado, 1967, t. CCCXXI, pp. 13, 22.

<sup>91</sup> V. V. Nijakij, *Nizhegorodskaja gubernja* (“El gobierno de Nijni Novgorod”), Gorki, 1981, p. 98. La idea de elegir un zar no era necesariamente nueva, pero adquiría una actualidad particular debido a las elecciones a la Duma. El jefe del cantón (*starzina volostnoj*), función creada en 1861, era elegido por la asamblea del cantón y ocupaba el cargo durante tres años.

<sup>92</sup> Véase la nota 1. Quedaría por examinar, por otra parte —aunque no es ése el objetivo de este texto—, a qué compromisos se llega, a principios del siglo XX, al articular la acción con el concepto *gosudar'* y transferir a la dimensión estatal la experiencia del poder local.

po de los Disturbios y no el introducido por Razin, confirman *a posteriori* la función subordinada del *mythos* en el acontecimiento de 1670.

Volvamos por última vez a la insurrección para identificar su estructura semántica que, aún virtual, iba a ser reactivada por actores ulteriores. Como las revueltas urbanas, el movimiento de Razin comienza invocando al zar y denunciando a los “chupasangres”; luego, debido a las necesidades mismas del combate, teje lazos entre las comunidades rurales y urbanas, entre viejos creyentes y musulmanes, rusos y alógenos, en toda la extensión de un inmenso territorio. Para terminar, introduce un dispositivo inédito. Por un lado, éste evoluciona, ya que comienza con la afirmación de que el zarevich está con Razin y por orden de su padre, para relegar o excluir a continuación a este último: al hacer prestar juramento de fidelidad al zarevich mientras su padre está vivo, atacan al zar Alekséi Mijailovich,<sup>93</sup> al acusar a un pope de “traicionar al *gosudar’* zarevich Alekséi Alekseievich, al patriarca Nikón y a nuestro padrecito Stepan Timofeievich [Razin]”, los insurgentes callan acerca del zar.<sup>94</sup> Por otro lado, el dispositivo consiste en erigir un *gosudar’* doblemente inaccesible –Alekséi ya muerto, Alekséi corporalmente invisible– y, por lo tanto, un *gosudar’* doblemente sometido a los objetivos de la rebelión, pues al invocar su autoridad los insurrectos se mantienen en el marco de la legalidad tal como ellos la conciben (defender al monarca contra los boyardos), mientras que su ausencia física elimina la “referencia dique” hacia la cual se habían encauzado y contra la cual se habían estrellado inevitablemente todas las revueltas urbanas. A diferencia de las revueltas moscovitas, la insurrección de Razin había previsto los medios de evitar, en caso de victoria, la relación especular con el zar. Los insurrectos buscan la eficacia apoyándose en las representaciones colectivas, en particular las del cuerpo del monarca. Razin y los suyos remiten al *gosudar’* en el trono su doble discursivo, el no-cuerpo del futuro *gosudar’*.<sup>95</sup> No-cuerpo: como si hubieran decidido no transgredir más la norma con un discurso “inconveniente”, despliegan a ultranza, a contrapelo de la autonominación explícita de Alekséi Mijailovich (“zar material”), la representación oficial develada por la práctica judicial: ¿el *gosudar’* no había prohibido desde hacía medio siglo que se hablara de su cuerpo, dado que de ese modo se evocaba un cuerpo físico humano? Al hacer invisible el cuerpo del zarevich, los insurrectos no sólo se ajustan a esa prohibición, sino que hacen mucho más: disponen *su propia* figura soberana. En efecto, ésta les pertenece no sólo porque la inventan, sino porque le dan otro *nombre*. Los insurgentes “pretenden que con ellos marcha el Nechaj zarevich Alekséi Alekseievich”, informa un voivoda. Nechaj también es, explican los rebeldes, su santo y seña (*jassak*).<sup>96</sup> En consecuencia, Nechaj participa del nombre propio del zarevich y forma entonces una nueva categoría –“Nechaj zarevich Alekséi”– por la atribución correspondiente de las propiedades semánticas de “Nechaj” al “zarevich Alekséi”. *Nechajannyj*, adjetivo derivado de *Nechaj*, significa llegado más que previsto, aquel a quien no se esperaba, pero también *revelado*, como uno de los iconos de la Virgen cuyo culto popular está bien atestiguado y que se denomina “la alegría inesperada”, *Nechajannaja radost’*.<sup>97</sup> Un testigo extranjero lo señaló con claridad: llaman Nechaj a su zarevich, como si hubiese sido enviado de manera

<sup>93</sup> K. V. Chistov, *Russkie narodnye...*, cit., p. 84, ve en ese juramento “una acción abiertamente antizarista”.

<sup>94</sup> *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 124.

<sup>95</sup> Los insurgentes llaman *gosudar’* a Alekséi; *ibid.*

<sup>96</sup> *Jassak* también significa grito de guerra o de reunión, llamamiento. *Ibid.*, documentos No. 83, 124.

<sup>97</sup> Vl. Dal’, *Tolkovyj slovar’...*, cit., col. 1407.

inesperada por el Cielo.<sup>98</sup> Al nombrarlo de otra manera, los rebeldes no sólo presentifican al zarevich, sino que también amplían su superficie semántica.

En el trono, el zar es descalificado; en otros lugares, ya no se encarna: la figura inventada suscita un vacío calculado y simultáneamente reafirma el *mythos*. ¿Qué papel pretendía desempeñar Razin en el futuro? Cuando se inducía a la población a orar por Nikón (patriarca destituido), por Alekséi (que no amenazaba molestar a nadie) y por Razin, éste era el único que podía actuar en caso de victoria. ¿Cómo pensar juntos el mito y la tentativa rebelde de tomar el poder? Precisamente, como la separación/coexistencia de ambos, que la acción hacía posibles. Puesto que, al agitar ante ese “Alekséi zar material” la inmaterialidad del cuerpo sagrado de quien supuestamente iba a ser el futuro zar, los insurrectos blandían una doble materialidad: la de *su* palabra como acto de creación que presentificaba su figura soberana, y la materialidad, permitida por la ausencia física y deliberada del zarevich, del cuerpo terrenal del poder que, esta vez, no era otro que la revuelta triunfante y su discurso, un poder inmanente de *vocación* política porque pertenecía a lo social. Al volver contra el zar su pretensión de un cuerpo carismático y reducirlo así a un no-cuerpo inaccesible, pura referencia teológico práctica –en síntesis, al ayudar al monarca a situarse por completo del lado de lo trascendente–, construyeron un espacio en el cual el pensamiento de un cuerpo político soberano de legitimidad inmanente podía ser una posibilidad encarnada. El discurso intencional del poder produjo un *efecto social imprevisible*: el cuerpo inaccesible del zar como acceso posible a la naturaleza política del poder. El cambio de escala conduce aquí al descubrimiento del contexto social en el cual “un hecho exteriormente anómalo o desprovisto de significación recupera un sentido”, con la puesta en evidencia “de las incoherencias ocultas de un sistema social aparentemente unificado”.<sup>99</sup>

Recordemos, antes de proponer dos conclusiones, la especificidad de este estudio, para reiterar que no olvidamos ni la escasez de nuestras fuentes, ni la fragilidad de nuestras informaciones, ni, por último, la breve duración de un dispositivo creado para y explicable por un acontecimiento que no se produjo, pero sobre el cual el historiador, no obstante, está obligado a interrogarse. Es decir que en el momento de interpretar, conviene ser prudente. La primera conclusión se refiere a la fisura de la cultura política rusa, perceptible en la diversidad de lenguaje. Las palabras del poder significan la insurrección en un pensamiento de la trascendencia (apostasía, seducción diabólica). Los rebeldes identifican a sus adversarios de acuerdo con sus funciones sociales y denuncian la explotación de la “gente humilde”. Por sus referencias simbólicas, la cultura rusa del siglo XVII aún era unitaria. Ahora bien, el rechazo de la servidumbre, de las limitaciones de las libertades cosacas y de la colonización llevó a una primera fisura, que dio lugar a un intento frágil e impreciso a fin de disociar los asuntos de la ciudad de los de Dios y atribuir a la acción de los hombres una dimensión política.

Esa dimensión es el objeto de la segunda conclusión. La novedad indicada aquí debe matizarse desde el inicio. Puesto que en los insurrectos el lenguaje secular coexiste con el que vehiculiza un pensamiento de la revelación. En efecto, el intento político de los insurgentes fue eficazmente disimulado por la creencia general en el origen trascendente del poder, tal como se expone de manera patente en el juramento a Nechaj, zarevich enviado por el Cielo. En ese conjunto de palabras –zarevich, juramento de fidelidad, plegarias–, podríamos ver que la

<sup>98</sup> Citado por K. V. Chistov, *Russkie narodnye...*, cit., p. 87, nota 177.

<sup>99</sup> G. Levi, “On micro-history”, art. cit., extrae en estos términos la enseñanza de su propia experiencia.

representación tradicional del poder dibuja la figura del zar. Empero, si los monarcas rusos se decían elegidos por Dios (quien, no lo olvidemos, desde la elección del primer Romanov por la Asamblea del país, actuaba por intermedio de los hombres), no se afirmaban explícitamente enviados por el Cielo. Ahora bien, los insurrectos lo hacen “en exceso”: con su Nechaj, rompen la erudita construcción de la teología política. A partir de allí, la representación del zar que captamos en su discurso ya no obedece a la concepción tradicional ni es *realizable*. Si bien el orden tradicional salió vencedor en 1671 –y puesto que la fisura no se transformó en fractura–, hubo no obstante el esbozo de una nueva representación del poder que tendía hacia la modernidad y no hacia una *arché*. Como los emisarios de Tomsk, los hombres de Razin estaban en trance de construir un horizonte de expectativa al separarse de su campo de experiencia.

Estas dos conclusiones llevan a dos consideraciones más generales. La primera se refiere a la temporalidad plural del acontecimiento. Si se puede hablar de esbozo de una nueva concepción, es porque la construcción de un zarevich inaccesible *podrá* esconder el germen del “rechazo político de lo sobrenatural”.<sup>100</sup> La atención prestada en estas páginas al lenguaje de los actores de 1670 era una condición indispensable, pero insuficiente. Para comprender lo que estaba en juego, era preciso además distinguir “entre el uso lingüístico históricamente pasado de los conceptos [...] y la estructura semántica de la que fueron portadores y que sigue siendo virtual”.<sup>101</sup> El historiador puede hacerlo reconociendo el trabajo efectuado sobre esos conceptos por el tiempo transcurrido entre la insurrección y él mismo.

Sin embargo, la diferencia de sentido producida en el acontecimiento<sup>102</sup> de 1670 no se despliega en una única dirección, para ampliar cada vez más el *logos* a expensas del *mythos*: pensemos, al contrario, en Pugachov cuando muestra sus marcas de nacimiento, que presuntamente demuestran la elección divina, o en ese viejo campesino de ciento diez años que, en la década de 1850, previene al historiador Kostomarov: “Stenka está vivo y volverá, volverá sin falta”.<sup>103</sup> La distancia entre el antes y el después del acontecimiento es más significativa en el momento de la acción y se reducirá luego del aplastamiento de la rebelión, para permanecer como en reserva, reactualizada de diferente manera en cada nueva acción. La suerte de lo político, que asoma colectivamente en Razin, se juega en esa otra temporalidad, que constituye y realiza el *tenor semántico* del breve episodio sucedido entre agosto y noviembre de 1670.

La segunda consideración concierne a la historia de la *recepción* social. La antropología histórica ha renovado nuestro conocimiento de las pretensiones del poder monárquico; en esta óptica, la sociedad pudo aparecer como receptora de esas ambiciones. Por ello, el estudio de la recepción se proponía como el camino para evitar sustituir el conjunto de las representaciones colectivas por la concepción que el poder se hace de sí mismo. Ahora bien, tras renunciar, desde el inicio, a un enfoque en términos de recepción, creemos haber identificado un momento de iniciativa popular que muestra hasta qué punto los comportamientos colectivos no pueden quedar confinados –ni ser pensados por el historiador– dentro del marco conceptual producido por una cumbre a la que se atribuye el monopolio de la iniciativa cultural y política. □

<sup>100</sup> La expresión es de Alain Boureau, *Le Simple corps du roi*, cit., p. 6.

<sup>101</sup> R. Koselleck, *Le Futur passé*, cit., p. 194.

<sup>102</sup> “El acontecimiento es lo que provoca que la sucesión de las transformaciones haga que la situación terminal sea distinta de la situación inicial. El acontecimiento marca la diferencia que hace que el sentido sea otro”, P. Ricœur, “Événement et sens”, *Raisons Pratiques*, 2, 1991, p. 50.

<sup>103</sup> L. S. Sheptaev, “Skazy o Stepane Razine XIX veka”, art. cit., pp. 299-300.