

Rússia: Europa ou Ásia?

A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente

Rússia: Europa ou Ásia?
**A questão da identidade russa
nos debates entre ocidentalistas,
eslavófilos e eurasianistas e suas
consequências hoje na política da
Rússia entre Ocidente e Oriente**

Angelo Segrillo



Rússia: Europa ou Ásia?

A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente

Angelo Segrillo

1ª Edição - Copyright© 2016 Editora Prismas
Todos os Direitos Reservados.

Editor Chefe: Vanderlei Cruz
editorchefe@editoraprimas.com
Agente Editorial: Sueli Salles
agenteeditorial@editoraprimas.com.br
Diagramação: Diego Dittrich
Capa e Projeto Gráfico: Myrna Wakkaf
Revisão: Camila Dias Manoel

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborado por: Isabel Schiavon Kinasz
Bibliotecária CRB 9-626

Segrillo, Angelo

S455 Rússia: Europa ou Ásia? A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente / Angelo Segrillo - 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2016.
414p.; 21cm

ISBN: 978-85-5507-374-8

1. Rússia - História. 2. Chefes de Estado - Rússia. 3. Capitalismo. 4. Socialismo. I. Título.

CDD 320.947(22.ed)

CDU 321(47)

Coleção História Contemporânea

Diretor Científico

Angelo Segrillo (USP)

Consultores científicos

Andre Bueno (FAFIUV)
Charles Pennaforte (CENEGRI)
Christiane Mello (UFOP)
Cristina Pecequillo (UNIFESP)
Daniel Aarão Reis Filho (UFF)
Flavio Rocha de Oliveira (UNIFESP)
Lincoln Secco (USP)

Luis Edmundo (UFRRJ)
LuisFerla (UNIFESP)
Osvaldo Coggiola (USP)
Peter Demant (USP)
Ricardo Figueiredo de Castro (UFRJ)
ShuChangsheng (USP)
Sylvia Lenz (UEL)

Editora Prismas Ltda.
Fone: (41) 3030-1962
Rua Cel. Ottoni Maciel, 545 - Vila Izabel
80320-000 - Curitiba, PR
www.editoraprimas.com.br



Sumário

1. Introdução ao tema	7
2. O debate entre ocidentalistas e eslavófilos no Século XIX	11
3. Os eurasianistas.....	145
4. Influência dos debates na política russa atual: os casos de Yeltsin e Putin.....	353
5. Palavras finais de conclusão.....	373
Apêndice 1	389
Fontes e bibliografia	391

1. Introdução ao tema

A Rússia é o maior país da Europa. A Rússia é o maior país da Ásia. Afinal, os russos são europeus, asiáticos, uma mistura dos dois ou nenhum dos dois? Essa é uma dúvida que persegue os próprios russos desde há muito tempo. A questão da verdadeira identidade russa tem atravessado os séculos e intrigado não apenas os estrangeiros mas também excitado e perturbado os próprios nativos.

Grande parte dessa questão se cristalizou no debate dos *ocidentalistas versus eslavófilos* que nasceu, no século XIX, muito ligado à problemática herança de Pedro, o Grande. Esse monarca, na virada do século XVII para o XVIII, realizou radicais reformas modernizantes ocidentalizantes que escandalizaram os defensores do tradicional modo de vida russo até então. A partir dali um mal-estar se instalaria entre os defensores e detratores das reformas de Pedro; entre aqueles que achavam que a Rússia deveria seguir o caminho da modernização ocidental para elevar seu nível econômico, cultural e político e aqueles que pregavam a continuação de um modo de vida próprio, não guiado pelos “moralmente decadentes” valores ocidentais. A publicação da primeira *Carta Filosófica* de Chaadaev em 1836 detonaria o debate entre ocidentalistas e eslavófilos. E as discussões entre ocidentalistas (como V.G. Belinskii, T.N. Granovskii, A.I. Herzen) e eslavófilos (e.g., A.S. Khomyakov, os irmãos Aksakov, os irmãos Kireevskii, Yu.F. Samarin) incendiariam a imaginação dos russos contra ou a favor da Rússia como europeia.

No início do século XX uma discussão paralela surgiria com o aparecimento dos *eurasianistas*, que enfatizavam as raízes eurásianas da Rússia, vendo como positivos, não negativos, diversos aspectos asiáticos da formação histórica do país. A escola eurásiana seria iniciada na década de 1920, especialmente pelos emigrados russos, com especial destaque para N.S. Trubetskoi, P.N. Savitskii, P.P. Suvchinskii, K.A. Chkheidze e D. Mirskii. Sofreria eclipse após o fechamento stalinista dos anos 1930, mas retornaria com força durante a *perestroika*, por meio das teorias do etnólogo soviético Lev Gumilev que impulsionaliam o movimento atual chamado de neoeurásianismo, cujo expoente principal é o controverso Aleksandr Dugin.

Essas discussões sobre a “verdadeira” identidade russa não apenas têm dividido intelectualmente a sociedade até hoje, mas ocasionam reflexos na esfera do Estado. Por exemplo, desde que Vladimir Putin chegou ao poder na Federação Russa atual, como presidente e primeiro-ministro, o país tomou uma série de medidas internacionais que frequentemente o colocam em rota de colisão com o “Ocidente” (leiam-se os EUA e aliados).¹ Isso foi considerado uma grande mudança de rota em relação ao curso bem mais pró-ocidental do presidente anterior, Boris Yeltsin. Alguns analistas (*e.g.*, Shlapentokh, 2005, Nikolsky, 2007) derivam essa mudança do fato de que Putin seria antiocidentalista (ao contrário de seu antecessor, Yeltsin). Ou seja, um suposto posicionamento *a priori* eslavófilo (ou eurasianista, segundo alguns) de Putin estaria na base dessa radical mudança de postura na política internacional da Rússia (inclusive ocasionando o que alguns, como Galeno [2008] e Trenin [2014], denominam de nova Guerra Fria). Outros analistas (*e.g.*, Rivera & Rivera, 2003) consideram Putin um ocidentalista por suas ligações com o chamado “clã de São Petersburgo” (gerado em volta de seu antigo prefeito Anatolii Sobchak), a “ocidentalista” metrópole construída por Pedro, o Grande.

Quem estaria certo? Seria Putin um ocidentalista, eslavófilo ou eurasianista? Esse posicionamento filosófico afetaria seu posicionamento político?

A presente pesquisa se propõe a traçar um panorama detalhado do surgimento e desenvolvimento dessas polêmicas cruciais entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas quanto à identidade russa entre Europa e Ásia desde o século XIX. Além disso, pretendemos investigar as implicações políticas atuais dessas discussões, analisando como as ações dos presidentes russos pós-soviéticos, com especial ênfase na figura de Putin, podem ser vistas à luz de seus posicionamentos dentro do espectro de inclinações ocidentalista, eslavófila ou eurasianista.

1 Em vez da aproximação com o Ocidente da época Yeltsin, em uma série de episódios, especialmente no segundo mandato de George W. Bush, a Rússia de Putin bateu de frente com os EUA em várias ocasiões: as revoluções Rosa e Laranja na Geórgia e na Ucrânia, a guerra do gás com a Ucrânia, a questão do reconhecimento da independência do Kosovo, as tensões sobre o sistema antimíssil da OTAN na Polônia e na República Tcheca, as manobras conjuntas navais de Rússia e Venezuela no Caribe, o confronto da Ossétia do Sul e Geórgia etc. O segundo mandato de Obama também foi marcado por tensões com a Rússia, especialmente em relação à “revolução Euromaidan” na Ucrânia em 2013-2014.

Divisões do estudo

Nossa análise será dividida em três partes, além desta breve introdução. Na seção seguinte apresentaremos o debate entre ocidentais e eslavófilos no século XIX. Em seguida veremos o aparecimento dos eurasianistas a partir dos anos 1920, com seu desenvolvimento no neoeurasianismo do último quartel do século XX e início do XXI. E finalmente veremos a implicação de todos esses debates na vida política da Federação Russa pós-soviética, tomando como figuras-símbolo Yeltsin e Putin, em especial este último.

2. O debate entre ocidentalistas e eslavófilos no Século XIX

Rússia: país europeu e/ou asiático? Essa pergunta tem dividido opiniões, inclusive entre os russos há séculos. Como vimos na introdução, as radicais reformas ocidentalizantes de Pedro, o Grande, serviram de catalisadores dos debates que dividiram os russos sobre a questão. O detalhe de isso ter ocorrido cronologicamente no período de Pedro, na virada do século XVII para o XVIII, não se deve apenas ao fato de esse monarca ter praticamente forçado o debate com a radicalidade confrontadora de suas medidas europeizantes mas também à circunstância de que os próprios conceitos de “Europa” e “Ásia” são controversos e se formaram em um longo processo histórico que se completaria apenas após o início da Idade Moderna, com a Renascença e as Grandes Navegações. Na verdade, foi somente após a proposta do geógrafo sueco Philip Johan von Strahlenberg, em seu livro *Das Nord- und Ostlich Theil Von Europa und Asia* [“As Partes Nortes e Leste da Europa e Ásia”] (de 1730), de fazer os montes Urais a fronteira entre Europa e Ásia ser aceita que a concepção geográfica desses dois continentes foi constituída como é hoje.

Objetivamente, Europa e Ásia formam um conjunto terrestre único. Por isso sua divisão em dois continentes não tem um caráter natural, e sim contingente. Em termos geográficos, Heródoto notava que os gregos majoritariamente colocavam o rio Phasis (atual Rioni) na região das montanhas do Cáucaso como a fronteira entre Europa e Ásia, sendo que alguns consideravam o rio Tanais (atual Don) tal fronteira. Os romanos favoreceram o rio Tanais (Don) como fronteira entre os dois continentes. Essa convenção seria hegemônica até que von Strahlenberg a desbancasse em favor da cadeia de montanhas dos Urais. E essa modificação tem que ver diretamente com Pedro, o Grande. Von Strahlenberg, então oficial da Suécia, foi capturado pelos exércitos de Pedro, o Grande, na batalha de Poltava (1709). Aprisionado, acabaria vivendo muitos anos na Rússia, onde fez as pesquisas geográficas que resultariam no livro, publicado na sua volta à Suécia, que estabeleceria a fronteira Europa-Ásia nos Urais, para satisfação

dos russos que viam nisso uma legitimação europeizante de grande parte de suas novas conquistas imperiais.

Mas os argumentos geográficos não são os únicos vetores atuantes nessa questão. Em termos culturais, a partir da época do Império Carolíngio no século IX, ganhando força com as cruzadas e indo até o final da Idade Média, foi se cristalizando uma identificação da Europa com a cristandade latina, em oposição principalmente ao islã mas também à cristandade ortodoxa de Bizâncio. Como a Rússia adotou o ortodoxismo, esta vertente cultural colocava a Rússia “fora da Europa”.

Uma crescente “ocidentalização” da Europa se processaria daí em diante. O período Moderno (marcado pela Renascença e as Grandes Navegações) consolidaria essa Europa cristã herdeira de Roma, compreendendo, inclusive com certo destaque, os países sulistas latinos (Espanha, Portugal). Com a Idade Contemporânea e a Revolução Industrial, o termo Europa Ocidental passa a adquirir força, realçando suas partes mais a oeste e norte (em especial as anglo-saxônicas e germânicas) como o motor dinâmico desse complexo. Nessa época, a Europa Oriental e a Rússia parecem ser relegadas a outra dimensão “orientalizante”. Uma espécie de “far West” europeu seria instalado nos Estados Unidos, visto como herdeiro e mantenedor das tradições europeias ocidentais. (cf. Trenin 2003, p. 80 e Gvosdev, 2007, p. 134)

Vemos assim que os conceitos de “Europa” e “Ásia”, “Ocidente” e “Oriente” têm caráter contingente e sofreram variações ao longo das diferentes épocas. Essas variações afetaram diretamente a Rússia, que cresceu exatamente no cruzamento de todos esses mundos, causando-lhe o sintoma de uma espécie de busca ou crise identitária que, de tempo em tempos, se torna mais ou menos aguda.

Na Rússia mesma

Como vimos, a construção da “Europa” e do “Ocidente” enquanto conceitos geográfico e ideológico (*locus* incontestado da modernidade e do avanço) foi um processo gradual e que se completou praticamente na Idade Contemporânea. Da mesma maneira, a questão se a Rússia era europeia ou asiática, ocidental ou oriental, não se põe nos termos atuais desde seus primórdios e foi uma construção feita ao longo do tempo.

A origem da civilização russa não está na Rússia atual, mas sim na Ucrânia: foi o chamado Estado Kievano (ou *Rus'*), que existiu do século IX ao XIII. Naquela época não existia ainda a diferenciação entre grão-russos (os russos atuais), pequeno-russos (ucranianos) e russos brancos (bielo-russos, de *belyi* = “branco”): formavam o grupo único dos eslavos orientais. *Rus'* era uma florescente confederação de cidades-estados com vassalagem ao Grande Príncipe da cidade de Kiev (atual capital da Ucrânia). Entretanto, em muito devido à pouca união e centralização entre suas partes constitutivas, não foi capaz de resistir à invasão dos descendentes de Gengis Cã, e essas terras, então, ficaram sob jugo mongol dos séculos XIII ao XV. O jugo mongol, ao destruir a autoridade central de Kiev e dispersar esses eslavos, abriu caminho para o aparecimento de russos, ucranianos e bielo-russos como povos separados. A partir do século XV, a cidade de Moscou liderou a rebelião contra os mongóis e unificou os eslavos formando posteriormente um império expansionista altamente centralizado (ao contrário da solta confederação do Estado Kievano).

Foi exatamente no processo de formação do império czarista baseado em Moscou a partir do século XVI (em coincidência cronológica com o início das Grandes Navegações na Europa Ocidental) que a questão da Rússia como Europa ou Ásia, Ocidente ou Oriente começou a tomar contornos de debate vital à identidade russa. Como vimos, as fronteiras entre Europa e Ásia variaram através dos tempos até chegar ao consenso dos montes Urais no século XIX. O Estado Kievano (*Rus'*) se formou em torno da cidade de Kiev no século IX, se estendendo assim até o rio Don, que era uma das fronteiras da Europa na época (ou seja, compondo o terreno mais oriental da “Europa”). Entretanto, *Rus'*, em seu auge, se estenderia até o rio Volga, o que já o colocaria (assumindo-se o Don como fronteira) com uma parte na Ásia. Mas na época essa discussão “Europa ou Ásia” não era importante, pois não apenas as fronteiras eram incertas mas também nos séculos IX e X a Europa Ocidental ainda era vítima das perturbações e restos de “migrações de bárbaros” pós-queda do Império Romano, não sendo mais adiantada que o “Oriente” (muito pelo contrário). Assim, os eslavos orientais do Estado Kievano não viam as terras a seu oeste como mais adiantadas e suas preocupações (com invasões militares e pressões econômicas) se voltavam para ambos os lados. Sentiam-se ameaçados tanto a oeste como a leste por

povos invasores e não era uma discussão premente a que lado “pertenceriam”. Os ancestrais dos eslavos orientais vieram originalmente de alguma parte da atual Europa Central e se instalaram mais a leste nos terrenos em volta do rio Dniepre por volta do século VI.

Foi apenas após os príncipes moscovitas expulsarem os invasores mongóis de suas terras no século XV e iniciarem a construção de um império a leste Ásia adentro a partir do século XVI que a questão das fronteiras entre Europa e Ásia e a que parte pertenciam os russos adquiriu contornos políticos e culturais importantes. Afinal, com a Renascença e as Grandes Navegações se iniciou um processo em que a Europa Ocidental passaria a ser vista como modelo de avanço e modernidade em oposição a uma Ásia decadente. Como uma potência imperial pujante e em expansão na fronteira entre os dois, a que mundo pertencia a Rússia?

Em suma, o conceito de Império está intrinsecamente ligado à questão de Europa ou Ásia na Rússia, tanto pelo lado europeu, com seus impérios ultramarinos, quanto pelo lado russo, com seu império contíguo intercontinental. E essa questão tomou contornos de urgência quando Pedro, o Grande, radicalizou a situação e procurou definir a Rússia como um país definitivamente europeu ao impor um processo de modernização “forçada” à ocidental.

Pedro I, o Grande

Pedro foi um czar atípico. Desde cedo interessado por assuntos militares e de tecnologia, especialmente relacionados à marinha, quando jovem frequentava a *nemetskaya sloboda*, como era chamado o distrito ou gueto dos estrangeiros em Moscou. Ali se familiarizou com aspectos da vida na Europa Ocidental e se revelava extremamente curioso sobre as inovações técnicas. Venceu uma luta pelo poder com a própria irmã e governou a Rússia de 1682 a 1725. Em 1697 realizou uma viagem de 18 meses pela Europa em busca de alianças contra os turcos otomanos. Esse objetivo não foi alcançado, mas Pedro aproveitou a oportunidade para aprender sobre as tecnologias e técnicas organizacionais ocidentais mais modernas (inclusive chegou a trabalhar incógnito em um estaleiro holandês).

Em sua volta à Rússia, convencido da superioridade das técnicas ocidentais, empreendeu um programa de radicais reformas modernizantes ocidentalizantes. O início teve momentos folclóricos. Pedro instituiu um “imposto da barba” para todos que não fossem camponeses ou membros do clero. Quem das classes altas quisesse usar a tradicional barba russa (sinal de atraso para Pedro) agora teria que pagar literalmente caro por isso.

Mas as reformas foram mais fundo e afetaram a sociedade e economia do país. Pedro adotou medidas mercantilistas e usou o apoio estatal para criar uma série de novas indústrias e manufaturas. Recrutou artesãos e técnicos na Europa e enviou russos para lá aprender. Mudou a forma de administração estatal russa. Substituiu a Duma Boiarda (a assembleia de nobres russos que tradicionalmente cuidava de vários aspectos administrativos internos do país) por um Senado nomeado por ele. Em 1707 dividiu a Rússia em oito regiões chamadas *guberniya* (dirigidas por governadores nomeados por ele), que se subdividiam em *provintsii* (províncias) por sua vez subdivididas em *uezdy* (distritos). Os governadores eram auxiliados por *landraty* (diretorias provinciais do tipo sueco). Um procurador-geral (auxiliado por uma rede de fiscais) supervisionava o funcionamento do senado e dos governadores em busca de combater a corrupção.

Mandou realizar um censo de todos os nobres do país e, em 1722, introduziu uma medida revolucionária: a Tabela de Patentes (hierarquia de postos civis e militares governamentais).² Agora todos os nobres (e pessoas comuns envolvidas na administração estatal) não teriam sua importância perante o país estabelecida por hereditariedade, e sim por serviços prestados. Assim, independentemente de sua posição de nascimento, os nobres teriam que trabalhar em diversas posições do serviço governamental e ir subindo nos 14 estágios da escala da Tabela de Patentes. Em 1714 Pedro havia abolido as diferenças entre as propriedades do tipo *votchina* (alódios ou feudos hereditários, sem obrigação de serviço ao monarca e com direito a serem vendidos ou alienados) e *pomestie* (feudo de serviço, em que os nobres recebiam, em caráter temporário, a terra em troca de serviços ao Estado):

2 A primeira tradução *completa* da Tabela de Patentes original de Pedro, o Grande para o português pode ser vista em Segrillo (2016).

dali em diante todas as terras seriam hereditárias e implicariam serviço ao Estado. O objetivo das reformas era que não existisse nobreza ociosa na Rússia e que todos os nobres estivessem prestando serviço ao Estado e ao imperador.

Por intermédio de uma série de longas e custosas guerras, conseguiu abrir uma saída para o mar para a até então basicamente interiorana Rússia. Teve um sucesso inicial em 1696-97 ao conquistar a fortaleza de Azov e outros portos dos turcos no mar Negro, ao sul, o que lhe permitiu iniciar a construção de uma marinha russa. Mas perderia esses pontos posteriormente em 1710. A definitiva saída para o mar seria obtida ao norte, no mar Báltico, por meio da Grande Guerra do Norte ao fim da qual, em 1721, a Rússia conquistou da Suécia as províncias da Livônia, Estônia, Ingria e parte da Karélia.

Foi próximo ao mar Báltico que Pedro construiu sua “Brasília às avessas”. Do nada, em esforço custoso em termos financeiros e mesmo de vidas humanas, criou a futura nova capital do país, a cidade de São Petersburgo (em esperta homenagem ao santo cristão de nome Pedro), especialmente designada para ser uma “janela da Rússia para o Ocidente”.

Como as reformas de Pedro repercutiram na Rússia

As reformas de Pedro foram tão radicalmente ocidentalizantes que após sua morte em 1725 o país ficou dividido entre os que apoiavam a direção dessas reformas e aqueles que o acusavam de ter desvirtuado a mãe Rússia de seu caminho original. A partir do século XVIII (e especialmente após as revoluções Francesa e Industrial cristalizarem toda uma condição específica da Europa Ocidental como *locus* da modernidade industrial), a questão de que papel tinha a Rússia na relação entre Oriente e Ocidente, Europa e Ásia, passou a ter contornos claros e definidos. Ao longo do século XVIII esse debate teria caráter fragmentado com cada pensador ou ator político demonstrando suas preferências individualmente. A partir do século XIX, entretanto, esse debate se institucionalizou com a formação das escolas de pensamento do eslavofilismo, ocidentalismo e eurasianismo. O debate entre ocidentalistas e eslavófilos se iniciou em meados do século XIX e a corrente do eurasianismo surgiria a partir da década de 1920.

A primeira “Carta Filosófica” de Chaadaev: o estopim do debate entre ocidentalistas e eslavófilos

Petr Chaadaev (1794-1856) foi um filósofo russo que participou das guerras napoleônicas e viajou pela Europa entre 1823 e 1826. Escreveu oito “cartas filosóficas” em francês entre 1826 e 1831. Elas circulavam na Rússia somente em forma de manuscrito em círculos restritos devido ao seu conteúdo extremamente crítico. Quando a primeira Carta Filosófica foi publicada em 1836 na revista russa *Telescópio* foi (nas palavras de Herzen) como “um tiro no escuro”.

Chaadaev estivera no exército russo e lutara nas guerras napoleônicas. Essas guerras foram um ponto de viragem na história russa. Por um lado, a vitória da Rússia sobre Napoleão em Paris elevou o prestígio do país no exterior ao seu apogeu, como a grande vencedora e salvadora da Europa monárquica. Por outro lado, muitos oficiais e soldados, ao retornarem à Rússia após a vitória na Europa, trouxeram de lá ideias e impressões que contradiziam o caráter absolutista e obscurantista do czarismo. Um núcleo desses oficiais seria, inclusive, a origem da Revolta Decembrista de 1825, que visava transformar a Rússia em uma monarquia constitucional. Chaadaev, em 1823-1826, fez uma viagem à Europa da qual voltou profundamente influenciado pelo catolicismo, pela filosofia idealista alemã e pelo pensamento conservador francês. Entre 1828 e 1831 escreveu oito *cartas filosóficas* em francês, que circulavam, discretamente, em manuscrito em pequenos círculos de intelectuais russos. (Chaadaev, 2009a) Quando em 1836 a revista *Telescópio* publicou a Primeira Carta Filosófica, um furor se instalou no país. O governo confiscou a revista, exilou seu editor e declarou Chaadaev oficialmente louco.

A razão de tudo isso estava no caráter niilista do ensaio e do retrato extremamente negativo que ele traçava da história russa. Vejamos alguns trechos:

[...] Posicionados entre duas das principais partes do mundo, Oriente e Ocidente, apoiando-se em um ombro na China e no outro na Alemanha, deveríamos fundir em nós os dois grandes princípios da natureza espiritual — a imaginação e a razão — e combinar, em nossa civilização, a história do mundo inteiro. Mas tal papel não foi determinado a nós pela Providência [...]

Solitários no mundo, não demos nada ao mundo, nada lhe ensinamos. Não introduzimos nenhuma ideia na massa de ideias da humanidade, não contribuimos para o progresso da razão humana. [...] Um dos traços mais deploráveis de nossa peculiar civilização é que ainda estamos descobrindo verdades já assumidas pelos outros povos [...] A razão é que nunca marchamos junto com os outros povos. Não pertencemos a nenhuma das grandes famílias da raça humana. Não somos nem Ocidente nem Oriente e não temos as tradições de nenhum deles. Colocados como que fora do tempo, a educação geral do gênero humano não nos alcançou. (Chaadaev, 2009, p. 3 e 7)³

Pelo parágrafo acima se pode notar o porquê do choque causado pelo texto chaadaevano. Mas por que a Rússia teria sido tão estéril intelectualmente quando países seus vizinhos, tanto do lado ocidental quanto oriental, conseguiram atingir pontos altos de civilização? Chaadaev colocava um forte peso dessa explicação no fato de que a Rússia seguiu o cristianismo ortodoxo, e não o catolicismo romano.

[...] Impelidos por um destino fatal, fomos procurar na miserável Bizâncio, objeto de profundo escárnio de diversos povos, o código moral que deveria guiar nossa educação. Em um momento anterior, um espírito ambicioso havia afastado essa família da fraternidade universal: foi a ideia assim desfigurada pela paixão humana que recolhemos. Na Europa o princípio vital da unidade animava tudo. Tudo emanava dele e convergia a ele. Todo o movimento intelectual desse período era dirigido para a unidade do pensamento humano e todo avanço provinha dessa necessidade possante de se chegar a uma ideia universal, que é o gênio criador dos tempos modernos. Alienados desse princípio maravilhoso, nós nos tornamos vítimas da conquista. E quando, libertados do jugo estrangeiro [mongol], poderíamos (se não estivéssemos separados da família comum) ter aproveitado as ideias armazenadas durante esses tempos por nossos irmãos do Ocidente, foi em uma servidão ainda mais dura (mesmo

3 Aqui e doravante, a numeração de páginas dada a textos da internet que não tenham numeração de páginas no original se refere à numeração sequencial obtida quando se imprime o texto nos parâmetros padrões (*default*) em formato de papel A-4. Além disso, a menos que indicado diferentemente, a tradução de trechos de textos em língua estrangeira é do presente autor.

santificada pela nossa independência) que caímos. Quantas luzes vivas haviam já afastado na Europa as escuridões que antes a cobriam! Grande parte dos conhecimentos dos quais o espírito humano se orgulha hoje já haviam sido pressentidos pelos espíritos. O caráter da sociedade moderna já se havia fixado. Banhando-se na Antiguidade pagã [durante a Renascença], o mundo cristão adquiriu as formas de Beleza que lhe faltavam. Relegados ao nosso Cisma, nada do que se passava na Europa chegava a nós. Nada tínhamos a ver com o grande assunto do mundo [...] Enquanto o mundo inteiro se reconstruía todo, nada se passava conosco [...] Apesar de cristãos, os frutos do cristianismo não amadureceram entre nós. (Chaadaev, 2009, p. 7-8).

Chaadaev via, assim, no catolicismo e nas grandes transformações da Renascença (que fertilizou o mundo cristão com o que havia de melhor na Antiguidade pagã greco-romana) a *differentia specifica* da Europa em relação à Rússia. Sem isso, segundo ele, mesmo libertado do jugo mongol que o dominou nos séculos XIII a XV, o país caíra na servidão “maior” do czarismo absolutista e obscurantista.

E as radicais reformas modernizantes e ocidentalizantes de Pedro, o Grande? Como a Primeira Carta Filosófica as via? Como observou McNally (1964, p. 32), Chaadaev as via como uma tentativa abortada de transformação devido ao fato de que foi algo artificial demais, muito diferente do desenvolvimento orgânico europeu: transformaram-se mais as formas que os conteúdos.

[...] Uma vez um grande homem quis nos civilizar e nos dar uma visão inicial das Luzes. Ele nos jogou o manto da civilização. Nós pegamos o manto, mas não tocamos a civilização. (Chaadaev, 2009, p. 7)

Pelo caráter devastadoramente niilista dos trechos acima já se pode entender por que a publicação da primeira Carta Filosófica chocou o público. O fato de ter sido declarado oficialmente louco, e colocado sob cuidados médicos pelo czar, levou a que Chaadaev escrevesse, em 1837, uma resposta na forma de um ensaio oportunamente intitulado *Apologia de um Louco*. (Chaadaev, 2010) Aqui o autor vai tentar se defender junto à opinião pública do país: ao mesmo tempo,

nuançará algumas de suas posições.

Começa por defender-se da acusação de não amar sua pátria.

[...] É uma linda coisa o amor à pátria, mas há uma coisa ainda mais sublime: o amor à verdade. O amor à pátria cria heróis; o amor à verdade gera sábios, benfeitores da humanidade. O amor à pátria divide os povos, alimenta ódios nacionais e às vezes veste a terra de luto; o amor à verdade dissemina a luz do conhecimento, gera prazer espiritual, aproxima as pessoas do Divino. Não o amor à pátria, mas o amor à verdade conduz ao céu [...] Acreditem, mais que qualquer um de vocês eu amo meu país, desejo-lhe glórias, sei valorizar as altas qualidades de meu povo, mas [...] eu não aprendi a amar a pátria de olhos fechados [...] Eu acho que uma pessoa só é útil ao seu país se o estiver enxergando [...] Acho que o tempo do amor cego já passou, que temos a obrigação da verdade para com a pátria. Eu amo minha pátria como Pedro, o Grande, me ensinou a amá-la. Nada tenho a ver com o patriotismo abençoado da preguiça, que vê tudo em cor rosa e circula entre ilusões [...] Eu acho que viemos depois [de outros povos] para que possamos fazer melhor que eles, não cair em seus erros. (Chaadaev, 2010, p. 1 e 7)

Podemos notar que há, em *Apologia de um Louco*, uma inflexão em relação à Carta Filosófica. A ideia geral do atraso da Rússia em relação a outros povos é mantida, mas fagulham algumas nuances de tom otimista. Sim, a Rússia está mais atrasada que outros e ainda não deu uma contribuição própria ao gênio universal. Mas não há que ser necessariamente assim no futuro. Se seguirem o caminho de Pedro de maneira consequente, os russos poderão até ultrapassar seus mestres europeus. Como isso é possível? Aqui, como bem notaram Walicki (1989, p. 107) e Aizlewood (2000, p. 30), Chaadaev recorre à imagem lockiana da *tabula rasa* para explicar a potencial “vantagem do atraso” russa. Sim, a Rússia não tinha tido uma história (com significado universal), mas exatamente esse *nada* abria a possibilidade de *tudo*, inclusive de uma posição de vanguarda, especialmente tendo em vista o caráter aberto, receptivo, do “virgem” povo russo. Aliás, essa foi a razão das súbitas e surpreendentes reformas ocidentalizantes de Pedro terem sido possíveis no país: em uma nação com desenvolvimento e

tradições mais profundas, um homem não teria conseguido mudar a face do país assim da noite para o dia.

[...] Pedro, o Grande, encontrou em casa uma folha de papel em branco e com sua mão forte escreveu nela as palavras *Europa e Ocidente*. Mas não devemos nos enganar. Não importa quão grande fosse o gênio dessa pessoa e quão extraordinária sua força de vontade. O que ele fez foi possível apenas em uma nação cujo passado não indicava poderosamente o caminho pelo qual ela deveria avançar, cujas tradições eram impotentes para gerar seu futuro, cujas lembranças o legislador corajoso pôde apagar impunemente. Se nós nos revelamos tão obedientes à voz do soberano nos chamando à nova vida, isso foi porque em nosso passado não havia nada que pudesse criar resistência. A característica mais profunda da nossa imagem histórica é a ausência da livre iniciativa em nosso desenvolvimento social. Observem com cuidado e verão que cada fato importante de nossa história veio de fora, cada nova ideia era sempre pegada emprestada. Mas nessa observação não há nada ofensivo aos sentimentos nacionais. Se ela é verdadeira, basta aceitá-la: isso é tudo. Existem grandes povos, e grandes personalidades históricas, que não podem ser explicados pelas leis ordinárias da nossa razão, mas que são determinados pela lógica superior da Providência: tal é o nosso povo. E, repito, isso não fere a honra nacional [...] (Chaadaev, 2010, p. 3)

Esse caráter de tábula rasa, de “folha em branco”, abre a possibilidade para que seja escrita na Rússia uma nova história que pode até ultrapassar a Europa, principalmente tendo em vista as contradições que o caminho moderno do Ocidente tem demonstrado em sua passagem ainda triunfal.

Na verdade, vejam o que ocorre nos países que eu talvez excessivamente exaltei, mas que constituem os exemplos mais desenvolvidos da civilização em todas as suas formas. Ali muitas vezes basta vir à luz de Deus uma nova ideia para que logo todo tipo de egoísmo estreito, toda vaidade infantil, todo partidarismo obstinado, que se tinham acumulados na superfície da sociedade, se lancem sobre ela, dominando-a, revirando-a, distorcendo-a. Um minuto mais tarde ela, esmagada por to-

dos esses fatores, é desovada em esferas abstratas onde desaparece a poeira mais estéril. Nós não temos esses interesses apaixonados, essas opiniões formadas, esses preconceitos estabelecidos. Nossa mente virgem recebe cada nova ideia [...] Não sei. Talvez tivesse sido melhor passar por todas as provações pelas quais passaram os outros povos cristãos e receber delas, como esses povos, novas forças, novas energias e novos métodos. E talvez nossa posição especial nos guardasse das misérias que acompanharam o longo e árduo aprendizado desses povos. Entretanto, agora não se deve falar nisso. Agora devemos tentar apenas compreender o caráter atual de nosso país na forma definitiva que a própria natureza das coisas lhe imputou e tirar daí toda vantagem possível. É verdade que a história não está mais em nosso poder, mas a ciência nos pertence. Não temos condições de realizar novamente toda a obra do espírito humano, mas podemos participar em suas obras adicionais. Não temos poder sobre o passado, mas o futuro depende de nós. (Chaadaev, 2010, p. 7 e 8)

E como pode ser alcançado esse grande progresso futuro, deixando para trás um passado estéril? Ao apresentar as soluções práticas, Chaadaev deixa claro o caráter elitista de seu projeto que consiste não em um desenvolvimento democrático, a partir de baixo, e sim do esclarecimento dos atores políticos da elite, em especial de soberanos esclarecidos do tipo Pedro, o Grande, aproveitando-se da *tabula rasa* receptiva que é o povo russo.

Nós nunca vivemos [como os europeus] sob a pressão fatal da lógica dos tempos. Não fomos jogados pela força Toda Poderosa nos abismos que durante séculos se abriram aos outros povos. Aproveitemos, então, a enorme vantagem de termos apenas que obedecer a voz da razão esclarecida, a vontade consciente. Entendamos que para nós não há uma necessidade absoluta; que, graças aos céus, não estamos diante de uma ladeira inclinada, como a que une tantos outros povos a seus destinos desconhecidos; que está em nosso poder medir cada passo que damos, refletir sobre cada ideia que visita nossa consciência; que nós podemos esperar uma prosperidade ainda maior que a com a qual sonham os mais fervorosos agentes do progresso; e que para alcançar esses resultados finais precisamos apenas de um

ato de poder da vontade suprema, que contém em si toda a vontade da nação, expressando todas suas aspirações e que, mais de uma vez, mostrou a ela novos caminhos, abriu diante de seus olhos novos horizontes e deu à sua mente uma nova educação. (Chaadaev, 2010, p. 8)

Chaadaev sugere que, livre do fardo de um passado enraizado, a Rússia, se guiada por monarcas esclarecidos como Pedro, o Grande, a partir da estrada de desenvolvimento ocidental, poderá superar a própria Europa posteriormente, já que esta, apesar de avançada, se encontra dividida em interesses contrários e partidarismos. Aqui se deve notar que Chaadaev não é um liberal. Ao contrário, é profundamente influenciado pelo pensamento conservador francês (Joseph de Maistre, Louis de Bonald). Não quer derrubar a monarquia russa, e sim ter monarcas esclarecidos. O caráter elitista e conservador de seu pensamento fica claro nas seguintes passagens de *Apologia de um Louco*.

Eu nunca busquei o aplauso popular, não procurei os favores da multidão. Sempre achei que o gênero humano deve seguir apenas seus líderes naturais, ungidos por Deus; que ele só pode avançar pelo caminho do progresso verdadeiro quando se coloca sob a liderança daqueles que receberam dos céus a tarefa de liderá-lo; que a opinião geral não é idêntica à razão absoluta, como colocou um grande escritor de nosso tempo; que os instintos das massas são infinitamente mais passionais, mais estreitos e egoístas que os instintos de uma pessoa individual; que a chamada sabedoria popular absolutamente não é sabedoria; que a verdade não nasce da multidão e é impossível de ser expressa por números; finalmente, que, em todo seu poder e brilho, a consciência humana é encontrada apenas na mente individual [...]. (Chaadaev, 2010, p. 1 e 2)

Assim, vemos que, em *Apologia de um Louco*, Chaadaev, mantendo seu veredicto da primeira Carta Filosófica sobre o caráter estéril do passado russo até então numa visão absolutamente niilista e sem perspectiva, abre agora a possibilidade da regeneração da Rússia e que ela encontre seu lugar no gênio histórico mundial. É preciso lembrar que, apesar de publicada na Rússia em 1836, a primeira Carta Filosófica

tinha sido escrita em 1829. Com o passar do tempo (em especial após o susto das revoluções de 1848 na Europa Ocidental, que desagradaram ao autor), o caráter conservador de Chaadaev vai se acentuando e um desgosto com os rumos revolucionários e/ou antirrusos da Europa vai se instalando em sua mente ainda largamente pró-ocidental.

Repercussões da Carta Filosófica de Chaadaev

Como colocou Herzen, a primeira Carta Filosófica de Chaadaev foi o “tiro no escuro” que acordou a todos. O debate sobre a relação da Rússia com a Europa, até ali assistemático, se institucionalizou em dois campos separados na sociedade, inclusive com revistas e publicações próprias para defender suas ideias. Os *ocidentalistas* (Aleksandr Herzen, Vissarion Belinskii, Timofei Granovskii e outros) consideravam a Rússia um país europeu e defendiam as reformas de Pedro, o Grande, com sua modernização ocidentalizante. Já os *eslavófilos* (*e.g.*, Aleksei Khomyakov, os irmãos Konstantin e Ivan Aksakov, os irmãos Ivan e Petr Kireevskii, Yurii Samarin) não apenas negavam o diagnóstico sombrio de Chaadaev sobre o passado russo como consideravam a Europa uma civilização moralmente decadente e que a Rússia deveria seguir caminho próprio, de acordo com suas tradições.

Aqui é preciso fazer algumas colocações para nuançar os termos do debate entre as duas escolas de pensamento, vistos frequentemente no Ocidente como uma mera oposição entre progressistas e reacionários.

Em primeiro lugar, normalmente se coloca o tema como um embate entre correntes mais liberais e progressistas pró-ocidentais contra eslavófilos conservadores, reacionários ou mesmo xenófobos. Essa imagem é uma simplificação que não dá conta das nuances nos dois campos. Muitos dos eslavófilos, apesar de serem defensores do tradicional modo de vida russo, adotaram posições progressistas em diversos aspectos da realidade social do país. Por exemplo, vários deles (*e.g.*, Yurii Samarin, Alexandr Koshelev e Vladimir Cherkasskii) participaram ativamente da luta pela emancipação dos servos.⁴ Praticamente todos eles lutavam pela abolição da censura no país.

4 Wortman (1962) chegou a postular a existência de uma verdadeira corrente *liberal* dentro do eslavofilismo, formada por pessoas como Samarin, Koshelev e Cherkasskii.

Por outro lado, nem todos os ocidentalistas eram liberais. Já vimos como Chaadaev era, na verdade, um conservador romântico muito influenciado por Bonald e Maistre. Por outro lado, Herzen escapa ao liberalismo pela esquerda: é um socialista que quer ir além das revoluções liberais (aliás, Herzen tem relações ambíguas com o próprio Ocidente e suas ideias *mainstream*, sendo uma espécie de ocidentalista “escorregadio”).

A própria posição de Chaadaev no debate entre ocidentalistas e eslavófilos não é tão clara. Frequentemente ele é colocado como um ocidentalista puro e simples. Mas, como pudemos ver até por partes dos trechos acima, ele tem posições peculiares, heterodoxas dentro dos dois campos. Ao contrário da maioria do ocidentalistas, como Herzen e Belinskii, que queriam a mudança radical da monarquia absolutista russa (ou para uma república ou, no mínimo, para uma monarquia constitucional), Chaadaev era pelo princípio do governo de um homem só, como vimos pelo trecho analisado acima. Inimigo da ideia de democracia ou de revoluções de baixo, era a favor de uma reforma vinda de cima, por um monarca esclarecido. Em seu pensamento, isso seria facilitado pelo caráter passivo e receptivo (*tabula rasa*) do povo russo e do sistema político centralizado em um só homem imperante no país. Na Carta Filosófica afirmara também que a Rússia originalmente “não era nem Ocidente nem Oriente”. (Chaadaev, 2009, p. 3) Por outro lado, via o caminho de desenvolvimento da Rússia ligado ao da Europa. Primeiramente, a Rússia tinha que aprender tudo o que fosse positivo com o Ocidente: somente após isso poderia passar a um desenvolvimento próprio, superior ao de seus vizinhos a oeste. Até ali, ainda seria um pupilo. O caráter ambíguo de Chaadaev ao se iniciar o debate institucionalizado entre ocidentalistas e eslavófilos se reflete na relação pessoal que tinha com membros dos dois grupos: não era certamente membro dos eslavófilos mas também não era um membro inequívoco do grupo dos ocidentalistas, com cujos representantes individuais tinha discussões e controvérsias, principalmente em relação à questão do liberalismo e socialismo *versus* conservadorismo. Chaadaev tinha em comum com os eslavófilos um traço de conservadorismo enquanto que a grande maioria dos ocidentalistas adotaria posturas progressistas, liberais ou mesmo socialistas. O caráter seminal da obra de Chaadaev está mais no papel de catalisador do debate que o

niilismo e pessimismo exacerbado da primeira Carta Filosófica teve do que nos aspectos puramente ditos de defesa da civilização ocidental que encontramos em seus escritos.

E se forma a corrente dos eslavófilos

O primeiro grupo a se formar foi o dos eslavófilos, como uma forma de resposta “nacionalista” ao desafio lançado pelo niilismo da primeira Carta Filosófica de Chaadaev. Logo em seguida ocorreria a cristalização de um heterogêneo grupo de ocidentalistas que criticariam os excessos antieuropeus dos eslavófilos. Começaremos pelos eslavófilos.

Antes de entrarmos nos eslavófilos propriamente ditos, é interessante vermos as correntes nacionalistas e conservadoras que os precederam. Como mencionamos, seria uma hipersimplificação caracterizarmos os eslavófilos simplesmente como nacionalistas e conservadores. Isso ficará mais claro quando examinarmos as correntes nacionalistas e conservadoras que os precederam e notarmos que os eslavófilos discordavam de muitas delas.

Nacionalismo e conservadorismo na Rússia pré-eslavofilismo

Mencionamos que a questão de “Europa ou Ásia?” na Rússia surgiu acompanhando a questão do Império em geral, no país e no mundo. Por isso o governo de Pedro, o Grande, na virada do século XVII para o XVIII, teve um papel catalisador tão forte e não por acaso foi exatamente no século XIX, ápice do imperialismo no mundo, que essa questão se institucionalizou na Rússia no debate entre ocidentalistas e eslavófilos. Entre o governo de Pedro I e a carta de Chaadaev, os germes desse debate foram se formando ainda de forma tateante, mas de crescente tonicidade. O caráter embrionário desse debate pode ser notado nas diferentes visões que os principais atores nacionalistas e conservadores pré-eslavófilos tinham da Europa, da Ásia e do governo de Pedro. Vejamos a seguir alguns desses autores seminais do pensamento conservador e nacionalista russo antecedente do eslavofilismo.

Mikhail Shcherbatov (1733-1790)

Mikhail Shcherbatov era de uma das famílias nobres mais antigas da Rússia, cuja origem se traça à casa de Rurik, o fundador da *Rus' kievana*. Foi um dos representantes conservadores mais ilustres do chamado Iluminismo russo do século XVIII capitaneado por Mikhail Lomonosov. Como esteve ativo política e culturalmente na época de Catarina II, a Grande, encontrava-se em um excelente ponto de observação para avaliação da época de Pedro, O Grande. Em obras como *História da Rússia desde os Tempos Antigos* (em 7 volumes), *Sobre a Corrupção da Moral na Rússia* e em seu ensaio sobre o papel de Pedro, o Grande, analisou criticamente não apenas sua época mas também julgou o impacto das reformas de Pedro na sociedade russa.

Shcherbatov (2001 e 2011) era um defensor da aristocracia como apoio e contraponto ao monarca para evitar tiranias de um homem só. Aqui ele pesadamente criticava as reformas de Pedro, especialmente sua criação da Tabela de Patentes. Shcherbatov dizia que em tempos antigos os monarcas russos governavam com apoio da Assembleia dos Boiardos (nobres) russos. Nesse ponto ele severamente criticava Pedro por ter criado a Tabela de Patentes. Pedro, a fim de submeter os nobres russos ao seu serviço, determinou que toda posse de terra pelos nobres implicaria serviço destes ao Estado e criou uma tabela de 14 graduações em que toda a nobreza seria classificada. E a ascensão nesses postos se daria por meritocracia, e não por nascimento. Isso criou uma comoção na já bastante enfraquecida aristocracia. Após a morte de Pedro, Catarina, a Grande, suavizaria o rigor da Tabela de Patentes, entre outras coisas, por tornar a ascensão nela, a partir de certo ponto, automática por tempo de serviço.

Shcherbatov defendia que sem uma interação respeitosa e funcional com a aristocracia, a monarquia degeneraria em tirania. Para ele, a Tabela de Patentes encorajava o carreirismo.

Não tinha uma visão unilateralmente negativa do reino de Pedro, O Grande. Reconhecia que as reformas de Pedro haviam adiantado a Rússia culturalmente em dois séculos. (Shcherbatov, 2011). Sua conclusão final: “As reformas foram necessárias, mas talvez levadas longe demais”. (Shcherbatov, 2001) Os excessos, ao alienar a aristocracia de seu “coprotagonismo”, abriram as portas para despotismo por

parte dos monarcas e carreirismo por parte dos burocratas. Inaugurou-se uma época de “volúpia” na história russa.

Shcherbatov era um representante da visão de mundo da aristocracia e seu Iluminismo conservador nesse ponto estava mais para Montesquieu que para Voltaire ou Rousseau.

O pensador russo Aleksandr Herzen diria posteriormente que Shcherbatov possuía uma visão de mundo que tinha muito em comum com a dos eslavófilos do século XIX. Ele tinha em vista o resgate que Shcherbatov fazia das virtudes do sistema político e social russo das épocas antigas em comparação com algumas das estrangeiras introduzidas por Pedro. Mas é importante notar diferenças sutis. Os eslavófilos idealizavam a *mir* (comuna rural) e os camponeses como esteios dos valores russos mais importantes e eram contra a servidão. Shcherbatov idealizava a aristocracia russa original (os boiardos) e era defensor da servidão. Além disso, a defesa que Shcherbatov fazia dos tempos antigos russos pré-petrinos não implicava necessariamente um ataque à Europa Ocidental em si. Ele fazia mais um contraste entre os tempos “antigos” e “modernos” da Rússia do que entre “Rússia” e “Europa”.

Nikolai Karamzin (1766-1826)

Karamzin foi um gigante que marcou a cultura russa em diferentes campos. Escreveu importantes livros de prosa e poesia. Seu famoso conto *Pobre Liza* (1792) abriu a época do sentimentalismo na literatura russa, com ênfase nas emoções e no mundo interior, mais que na razão e mundo exterior. Karamzin foi também autor da monumental *História do Estado Russo* (11 volumes completados), uma das mais influentes obras historiográficas de todos os tempos no país. É considerado por muitos o patriarca do pensamento conservador russo.

Em termos da relação Rússia-Europa, a formação de sua visão de mundo foi influenciada pela longa viagem que fez pela Alemanha, França, Suíça e Inglaterra em 1789. Na volta à Rússia expôs suas impressões em *Cartas de um Viajante Russo* (1791-1792).

O título de sua principal obra historiográfica é indicativo de sua filosofia política: ele escreveu uma história do *Estado* russo. Para

Karamzin, o principal motor do desenvolvimento da sociedade russa como um todo foi historicamente o Estado. Ele mostra que a *Rus' kievana* que existiu dos séculos IX ao XIII e que agrupava todos os eslavos orientais foi florescente e adiantada em relação ao resto da Europa, mas tinha um Estado fraco e descentralizado e, por isso, foi dominada pelos mongóis nos séculos XIII ao XV. (Karamzin, 1861) Foi somente com o Estado forte e centralizado moscovita a partir do século XVI que os russos puderam se impor definitivamente no mundo. Karamzin era, então, um defensor da autocracia dos czares. Nesse ponto diferenciava-se de Shcherbatov. Enquanto este defendia o papel da aristocracia como complemento e contraponto da monarquia para evitar a tirania de um homem só, aquele, apesar de defender que o ideal seria uma relação amistosa e produtiva entre o monarca e os nobres, em caso de conflito entre nobreza e monarca ficaria com a autocracia.

Nos primeiros anos do czar Alexandre I (r. 1801-1825), quando este chegou a ter algumas inclinações liberais e falava-se de se introduzir elementos do código civil (burguês) napoleônico na Rússia, Karamzin (1861) escreveu suas *Anotações sobre a Antiga e a Nova Rússia* como uma forma metafórica de se opor a essa imitação de normas estrangeiras.

A vitória da Rússia sobre Napoleão em 1815 deu um grande ímpeto ao pensamento nacionalista na Rússia. Karamzin (e sua *História*) foi adotado informalmente como o grande estandarte desta nova potência conservadora que imprimia sua marca sobre a Europa, salvando-a das heresias napoleônicas. Naquele momento, a balança entre Europa e Rússia nos debates internos ideológicos no país pendia para esta última.

É interessante notar que Karamzin, como Shcherbatov, apesar de afirmar valores russos tradicionais (Shcherbatov enfatizando as virtudes do Estado Kievano e sua aristocracia boiarda e Karamzin a autocracia moscovita), não tinha uma posição antieuropa ocidental *a priori*. Tratava-se mais de uma afirmação dos valores nacionais russos de uma forma conservadora do que um contraste puramente antagônico com os valores europeus em si.

O antieuropeísmo mais explícito faz sua aparição

Pelo que vimos no parágrafo anterior, a corrente principal do conservadorismo e do nacionalismo na Rússia tinha mais um elemento de asserção do nacional do que necessariamente um antieuropeísmo ou antiasiatismo *a priori*. Mas existiam exceções, algumas de peso. Uma das primeiras vozes em que a asserção dos valores nacionais russos vinha acompanhada de certo antieuropeísmo foi a do famoso dramaturgo satírico Denis Fonvizin (1744-1792), considerado por alguns o “Molière russo”. Em sua comédia “O Brigadeiro” (1766), satirizava a imitação pelos nobres russos das maneiras francesas (que chegava a incluir falar francês em casa). Em 1777-1788 visitou a França e dessa experiência escreveu suas *Cartas de Viagem*, em que criticava diversos aspectos da vida na Europa e afirmava que, em alguns casos, o modo de vida russo estava mais adiantado. Como comungava de vários valores iluministas gerais da época (sendo defensor de uma monarquia constitucional contra o que considerava despotismo czarista), sua comparação da Rússia como superior à Europa dentro dessa escala de valores iluminista comum foi um marco na história das comparações Rússia-Europa. Assim, como antes vários viajantes europeus na Rússia a descreviam como sendo mais bárbara e de modos mais rudes, agora um viajante russo descrevia a própria Europa em termos similares. Entretanto, não devemos chegar ao exagero, como certos autores ocidentais, de considerar Fonvizin um simples xenófobo, já que mesmo nas *Cartas de Viagem* (para não se falar de outros escritos seus) elogiava também aspectos positivos dos países europeus e até de sua *bête noire*, a França, especialmente nas áreas de comércio e indústria.

A luta contra a influência francesa deu um pulo com a criação da revista *Mensageiro Russo* por Sergei Glinka em 1808 (publicada, com interrupções, até 1825). Nela, Glinka atacava a imitação de modos estrangeiros e defendia nacionalistamente a Rússia. Suas comparações tendiam a querer provar a superioridade dos modos russos sobre os europeus. Atacava a imitação dos modelos europeus pelos russos impulsionada pelas reformas de Pedro, o Grande, e glorificava a Rússia pré-Petrina. Como o almirante e filólogo Aleksandr Shishkov (1754-1841) dizia que o uso cada vez maior de estrangeirismos estava empobrecendo a língua russa.

Interessante notar que Glinka, como os futuros eslavófilos, e ao contrário de Shcherbatov ou Karamzin, tinha uma visão muito positiva e favorável dos camponeses russos e os considerava portadores dos melhores valores do país. Isso não o impedia (como Shcherbatov e Karamzin e ao contrário dos eslavófilos) de defender a servidão. Dizia que os camponeses russos eram como crianças puras, que deviam ser guiadas pelos nobres agindo como tutores benevolentes e responsáveis. É importante notar que todos os três autores mencionados defendiam uma servidão benevolente, em que os servos seriam bem tratados.

Interessante notar também que em muitos desses precursores do conservadorismo e do nacionalismo russo (em especial Shcherbatov, Fonvizin e Glinka e menos em Karamzin), a afirmação do elemento nacional (muitas vezes em contraposição ao estrangeiro europeu) vinha junto não com uma defesa sem reservas da monarquia ou aristocracia coetânea russa, mas sim com uma reprovação da monarquia/aristocracia coetânea do país em prol do ideal idílico de uma nobreza engajada e responsável perante seus deveres como tutores virtuosos da nação. Isso mudaria com o aparecimento da doutrina da Nacionalidade Oficial, cujos defensores tendiam a aceitar e canonizar a monarquia russa e o *status quo* da sociedade russa como *realmente existente*.

A doutrina da Nacionalidade Oficial (Teoriya Ofitsial'noi Narodnosti)

A vitória sobre Napoleão em 1815 tinha engrandecido o prestígio da Rússia no mundo e impulsionado uma onda de nacionalismo dentro do próprio país. Mas, no longo prazo, a campanha dos exércitos russos pela Europa até a França trouxe outro movimento contraditório. Diversos oficiais e soldados que tinham estado na Europa vieram infectados com o vírus de diversas doutrinas europeias liberais, radicais ou antiabsolutistas. A volta para a Rússia, com sua monarquia absolutista e repressora, foi um choque cultural para muitos. Em pouco tempo, fervilhavam sociedades secretas que propunham o fim da autocracia ilimitada na Rússia e a adoção de uma monarquia constitucional (no estilo britânico) ou mesmo soluções mais radicais. Esse fervilhamento

explodiu no ano da morte do czar Alexandre I (que derrotara Napoleão), tomando a forma de um levante militar para influenciar na sucessão dinástica: a chamada Revolta Decembrista (por ter acontecido em dezembro de 1825). Foi um levante de oficiais do exército, comungados com elementos civis, que buscava impedir a ascensão do filho de Alexandre, Nicolau (considerado de tendências despóticas) em vez de seu irmão mais liberal, Constantino. Os rebeldes estavam divididos entre aqueles que estariam satisfeitos com uma monarquia constitucional e abolição da servidão e aqueles que queriam uma república. De qualquer jeito, o levante falhou e o novo czar Nicolau I iniciou um reinado (1825-1855) extremamente repressor. E foi nesse reinado repressor que seu ministro da educação, Sergei Uvarov, explicitou, em 1833, a doutrina hoje chamada de Nacionalidade Oficial. Esta doutrina seria baseada na famosa tríade “Ortodoxia, Autocracia e Nacionalidade” (*Pravoslavnaya Vera, Samoderzhavie, Narodnost’*), conforme Uvarov colocou programaticamente em sua circular de 21 de março de 1833 aos administradores escolares distritais, logo de sua nomeação como ministro da Educação Popular do Império Russo: “Nossa obrigação comum é fazer com que a educação do povo seja conduzida, de acordo com a vontade Suprema de nosso Augusto Monarca, no espírito conjunto da Ortodoxia, Autocracia e Nacionalidade”.⁵ Ele explicaria minuciosamente os princípios filosóficos dessa nova doutrina em seu relatório “Sobre Alguns Princípios Gerais que Podem Servir de Guia na Administração do Ministério da Educação do Povo” ao Czar Nicolau I, de 19 de novembro de 1833. Nele enfatizou que

Aprofundando-me no assunto e buscando os princípios que caracterizam a Rússia (e cada terra, cada povo tem tal páldio), fica claro que entre esses princípios, sem os quais a Rússia não pode viver, florescer e fortalecer-se, estão três principais: 1) Ortodoxia; 2) Autocracia; 3) Nacionalidade. (Uvarov, 2012, p. 70)

5 A circular foi publicada na Revista do Ministério de Educação Popular (*Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya*), janeiro 1834, p. XLIX-L. É importante notar que essa famosa tríade de Uvarov não saiu do nada: na verdade, ela é (sintomaticamente) uma versão modificada do antigo grito de guerra militar *Za Veru, Tsarya i otchestvo!* (“Pela Fé, pelo Czar, pela Pátria!”).

O czar Nicolau I adotou entusiasticamente a doutrina como posição oficial do governo russo. Nela, os dois primeiros elementos são bastante claros: a religião cristã ortodoxa como o cimento que une espiritualmente os russos (um povo religioso por natureza) e o monarca autocrata (isto é, com poderes ilimitados) para manter a ordem secular. O terceiro termo é complicado semanticamente. O termo russo original é *narodnost'*, que corresponde aproximadamente à palavra alemã *Volkstumlichkeit*, pois *narod*, em russo, significa “povo”. Ou seja, teria não apenas a conotação (étnica) de nacionalidade mas também a conotação emocional, herderiana de *povo*. A ideia inicial de Uvarov parece ter sido criar um amálgama entre o monarca, a igreja e o povo. Mas a conotação de nacionalidade, de grupo dos russos étnicos, foi se tornando cada vez mais forte nesse terceiro membro da tríade, principalmente quando Nicolau I apertou suas políticas de russificação das províncias não russas, exigindo, por exemplo, o uso obrigatório da língua russa como meio de comunicação burocrática e de ensino e reprimindo manifestações nacionalistas não russas.

Interessante notar a complexa relação de Uvarov com a Europa. Por um lado, quer evitar o contágio com as ideias revolucionárias perigosas de lá. Por outro, sabe que a Rússia não pode prescindir de utilizar do que há de mais avançado no mundo cultural europeu. Isso fica claro da seguinte passagem do seu relatório ao czar de 19 de novembro de 1833, em que ele explica anteriormente ao enunciado da tríade o que o fazia buscar uma solução especial para a educação dos russos:

Em meio ao declínio das instituições civis e religiosas na Europa, a despeito da disseminação de forças destruidoras, afortunadamente a Rússia mantém uma fé calorosa em certos conceitos políticos, morais e religiosos, que lhe são exclusivos [...] Conseguiremos incluí-los em um sistema de educação geral que ligaria os benefícios do nosso tempo com as tradições do passado e as esperanças do futuro? Como estabelecemos uma educação nacional que não seja alienada do espírito europeu? Por que regras devemos atuar em relação à educação europeia, sem a qual não mais podemos passar, mas que, sem precauções habilidosas, nos ameaça com a destruição iminente?. (Uvarov, 2012, p. 70)

Ou seja, nessa passagem fica claro que Uvarov navegava entre dois polos opostos (que posteriormente seriam chamados de “ocidentalista” e “eslavófilo”): ao mesmo tempo em que quer acender a chama do sentimento nacional na Rússia com cuidados em relação a “perigosas ideias” europeias, sabe que a Rússia não pode passar sem os avanços da cultura europeia em geral.⁶

O contraste entre esses dois polos que dilaceravam Uvarov pode ser visto também quando examinamos os autores mais representativos da corrente da Nacionalidade Oficial dentro dos meios intelectuais: Mikhail Pogodin e Stepan Shevyrev. Shevyrev era abertamente antieuropeu e a favor da superioridade russa enquanto Pogodin exaltava os russos, mas sem ter uma posição antieuropeia *a priori*. Começemos por Shevyrev.

Stepan Shevyrev (1806-1864)

Stepan Shevyrev foi poeta e historiador da literatura russa. Foi um dos que Pushkin chamava de “jovens do arquivo”, um grupo de brilhantes e promissores estudiosos do pensador romântico alemão Schelling que trabalhavam ou se reuniam nos arquivos do Ministério do Exterior em Moscou. Com o tempo, seu conservadorismo foi se fortalecendo. Pela virulência de sua posição antieuropeia é por vez apocrifamente colocado como o autor da expressão “Ocidente pútrido” (*gniyushchii Zapad*), que se tornaria popular na época entre os círculos nacionalistas mais xenófobos. Juntamente com Mikhail Pogodin criou e editou a revista conservadora e defensora da doutrina da Nacionalidade Oficial *O Moscovita (Moskvityanin)*, publicada entre 1841 e 1856.

No número 1 do *Moscovita* em 1841, Shevyrev (2012) publicou seu famoso ensaio *A Visão de um Russo sobre a Formação Europeia Contemporânea [Vzglyad Russkogo na Sovremennoe Obrazova-*

6 Esse dilema ou contradição em alguns desses autores centrais da Nacionalidade Oficial faz com que observadores heterodoxos chegassem a considerar Uvarov (2012, p. 68-69), no fundo, um “homem ocidental” (no sentido de que sua formação e a educação proposta por ele seriam baseadas em modelos europeus e, no fundo, ele buscasse um ideal similar ao de vários pensadores conservadores europeus). Nessa mesma linha, Walicki (1989, p. 54) chama atenção que o próprio czar “Nicolau I considerava-se o herdeiro de Pedro, o Grande, e não aprovava críticas ao governo deste”.

nie Evropy], que foi tomado como o estandarte dos pensadores da ala mais crítica da Europa dentro da Nacionalidade Oficial. Nesse texto, sob o manto de analisar a educação e cultura na Europa, o autor realiza uma análise da civilização europeia como um todo. Vejamos algumas de suas partes. Logo nos primeiros parágrafos, Shevyrev coloca a situação de Rússia e Ocidente como opostos que se confrontam.

O drama da história contemporânea se expressa em dois nomes [...]: Ocidente e Rússia. Rússia e Ocidente: eis o resultado de todo o anterior, a última palavra da história [...] O Ocidente e a Rússia se encontram face a face. Aquele nos atrairá para si em seus esforços expansionistas mundiais? Ele se conterá? [...] Nós constituímos um mundo próprio, com princípios peculiares e não europeus? [...] Eis a pergunta, a grande pergunta que se faz não apenas entre nós, mas que ressoa também no Ocidente. Todos aqueles que são chamados para algum serviço de importância em nossa pátria devem começar pela solução de tal questão. (Shevyrev, 2012, p. 150)

Shevyrev teve papel capital no sentido de colocar a relação da Rússia com o “Ocidente” como uma de confronto direto de dois elementos essencialmente diferentes. Ele diagnosticou, em termos quase médicos, a Europa como enferma espiritualmente.

A França e a Alemanha foram cenário de dois grandes acontecimentos pelos quais se passa toda a história da Europa moderna, ou melhor, duas doenças críticas correlatas. Essas doenças foram a reforma [protestante] na Alemanha e a revolução na França. A doença era uma só, mas em duas feições diferentes. Ambas se revelaram consequências inevitáveis do desenvolvimento ocidental [...] Sim, em nossas relações próximas, amigáveis e francas com o Ocidente nós não notamos que ele é como um homem que carrega em si uma doença contagiosa terrível, que está cercado pelas exalações de um miasma venenoso. Nós o beijamos, abraçamos [...] não percebemos o veneno escondido nesse intercâmbio descuidado, e permitimos que as delícias do banquete mascarem o odor de putrefação que ele já emite. (Shevyrev, 2012, p. 149-150)

Foi por passagens como a acima que Shevyrev foi considerado o originador da expressão “Ocidente pútrido” (*gniyushchii Zapad*), que se tornou popular na época em círculos nacionalistas xenófobos (isso apesar de ele mesmo nunca ter usado tal expressão literalmente).

Em seu ensaio, Shevyrev insinuou que países como a Rússia poderiam suceder a Europa em seu posto de destaque no mundo. Expressou isso citando em seu ensaio a análise da situação na Europa feita pelo escritor francês Philaret Chasles:

“[...]Do alto de seu observatório [...] o filósofo [...] é obrigado a repetir seu grito sinistro: ‘A Europa morre’ [...] Mas não existe na terra países mais jovens, frescos, que segurem (e já seguram!) a nossa herança, como quando nossos ancestrais pegaram a herança de Roma quando Roma completou e terminou seu destino? A América e a Rússia não estão lá?” (Shevyrev, 2012, p. 163-164)

Shevyrev, na parte final de seu ensaio sumariza, bem ao estilo da filosofia da Nacionalidade Oficial, as três grandes características da Rússia que podem torná-la a regeneradora da doença espiritual que acometeu a Europa Ocidental.

[...] nós guardamos em nós três sentimentos enraizados que constituem as sementes e a garantia de nosso futuro desenvolvimento [... Em primeiro lugar] Nós mantivemos nosso antigo sentimento religioso [...] O segundo sentimento, no qual a Rússia é forte e que assegura nosso futuro bem-estar é o sentimento de sua unidade estatal, trazida por toda nossa história. Certamente não há na Europa país que possa se orgulhar de semelhante harmonia de sua existência política como nossa pátria. No Ocidente a discórdia é tomada como lei da vida e a existência de todos os povos se passa em constantes lutas. Em nosso país o czar e o povo constituem um todo único, indivisível, não se admitindo separação entre eles. [...] O terceiro sentimento enraizado é a consciência de nossa *narodnost'* [sentimento nacional-popular...]. O Ocidente, por alguma razão, não gosta desses nossos sentimentos [...] Em épocas fatais de rupturas e destruição que se apresentam na história da humanidade, a providência envia, na forma de outras nações, forças de salvaguarda e manu-

tenção: sim, a Rússia será esse tipo de força em relação ao Ocidente! (Shevyrev, 2012, p. 172-174)

Vejam agora o outro grande pilar intelectual da Nacionalidade Oficial, Mikhail Pogodin, e observemos as nuances de seu pensamento em relação a Shevyrev, apesar de pertencerem à mesma corrente.

Mikhail Pogodin (1800-1857)

Pogodin, filho de um servo, se sobressaiu na vida acadêmica russa. Tornou-se historiador e professor na Universidade de Moscou. Pogodin e Shevyrev foram os dois maiores intelectuais da doutrina da Nacionalidade Oficial durante o reino de Nicolau I. Juntos, a partir de 1841, passaram a editar a revista *O Moscovita (Moskvityanin)* onde eram divulgados ensaios dos teóricos da Nacionalidade Oficial e também do eslavofilismo.

A visão de Pogodin da relação entre Rússia e Ocidente diferia em alguns pontos da de Shevyrev. As diferenças entre Rússia e Europa Ocidental foram explicitadas no ensaio *Paralelo entre a História Russa e a História dos Estados Europeus em Relação às origens*. Aqui Pogodin realiza uma síntese entre a ideia do historiador francês Augustin Thierry (em seu livro *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*) de que a história da Europa é marcada principalmente por *conquista pela força* com a teoria normanda de Nikolai Karamanzin que, seguindo os relatos da crônica de Nestor, dizia que os eslavos nativos originais voluntariamente *convidaram* a nobreza normanda varega (viking) da casa de Rurik para os governar. Essas origens tão diferentes marcariam seus desenvolvimentos posteriores: a Europa Ocidental marcada pela desunião (rebelião, ruptura, revolução e luta de classes) e a Rússia pela união (harmonia entre governantes e governados). (Pogodin, 2012a)

Entretanto, Pogodin não tinha uma rejeição em bloco à Europa. Ao contrário, considerava a Rússia parte da Europa: era Europa Oriental, diferente da Europa Ocidental (da Inglaterra e França), mas Europa assim mesmo. E por isso a Rússia tinha que seguir um caminho próprio, diferente do da Europa Ocidental, mas aproveitando o que esta tinha de bom. Sua posição nessa questão ficou bem clara no

ensaio *Pedro, o Grande*, publicado pela primeira vez em 1841. Nele Pogodin se coloca a pergunta de qual a importância de Pedro na História e se suas reformas foram úteis. Sobre a importância de Pedro, sua resposta é hiperbólica:

Para onde olhamos, por toda parte, vemos sua figura colossal [...] Nós acordamos? Que dia? Primeiro de Janeiro [...] Pedro nos fez contar os meses a partir de janeiro [...] Hora de se vestir: nossa roupa é feita na maneira dada a nós por Pedro [...] Livros nos caem na vista? Pedro introduziu essas letras impressas [...] Trazem jornais: Pedro os iniciou. [...] Vamos à Universidade. Pedro inaugurou as primeiras instituições seculares [...] Você recebe um posto graduado? Pedro instituiu a Tabela de Patentes [...] Lugar no sistema de Estados europeus, administração governamental, procedimentos judiciais, direito civil, a Tabela de Patentes, o exército, a marinha, [...] fábricas, [...] estradas, [...] as academias [...] tudo isso é monumento ao seu trabalho incansável e ao seu gênio. (Pogodin, 2012d[1846], p. 335, 340-343)

O trecho acima parece ter sido escrito por um ocidentalista empedernido, principalmente quando seguido pelos trechos em que Pogodin realçava que a Rússia não tinha como não acompanhar os progressos conseguidos na Europa e trazidos à Rússia por Pedro.

A Rússia é parte da Europa, forma com ela um todo geográfico e, conseqüentemente, por necessidade física, deve compartilhar o destino com ela, e participar de seus movimentos [...] A Rússia pode se separar da Europa? Querendo ou não querendo, ela sofrerá influência da Europa [...] Podemos nós agora nos recusarmos a utilizar máquinas, ferrovias e navios a vapor? [...] Sim, as reformas de Pedro foram necessárias pelo desenvolvimento natural das coisas na Rússia e nos Estados vizinhos da Europa [...] (Pogodin, 2012d[1846], p. 344-345, 349)

Mas como conciliar essas posições aparentemente “ocidentalistas” com o conhecido perfil de Pogodin na doutrina da Nacionalidade Oficial? No final do ensaio, Pogodin explica sua posição. Pedro abriu a era “europeia” da Rússia. Mas essa era acabou, completou suas

tarefas, com a vitória do czar Alexandre I sobre Napoleão. Agora, com Nicolau I se iniciaria a fase “nacional” da Rússia, em que ela desenvolveria um curso autônomo e poderoso a partir de suas características próprias, materiais e espirituais, de modo a criar, em sua interação com a Europa Ocidental, uma síntese mais alta, superior de civilização do que a civilização unilateral europeia ocidental da época.

Existiram dois [grandes] Estados no mundo Antigo: o romano e o grego. Das ruínas do romano saíram os Estados da Europa Ocidental; do grego, a Rússia. Os Estados europeus ocidentais adotaram o cristianismo a partir de Roma; a Rússia, de Constantinopla [...] A educação ocidental também se diferencia da oriental. Aquela traz agitação, movimento; esta, calma, permanência. Aquela leva à insatisfação, movimento para fora; esta, à paciência, movimento para dentro. Força centrífuga e força centrípeta, homem ocidental e oriental. Ambas essas formações, tomadas em separado, são unilaterais, incompletas [...] Elas deveriam unir-se, completar-se e produzir uma nova formação ocidental-oriental, europeia e russa [...] Eis aqui onde entra o papel histórico de Pedro como fundador da unificação dessas duas formações universais, como iniciador de uma nova época na história da humanidade [...] A educação europeia, trazida por Pedro, o Grande, adquiriu uma posição de prioridade em nossa formação nacional doméstica e isso era natural. O Estado mais jovem na Europa, como as crianças mais novas nas famílias, sofrem sempre a influência dos mais velhos. Mas agora nós começamos a nos libertar desse jugo violento europeu. Nós começamos a pensar por nós mesmos, utilizando a experiência, ciência e arte da Europa [...] começamos] a recusar o que não é necessário para nós. Começamos a expressar nossa nacionalidade nas palavras, nos pensamentos, na vida [...] O Imperador Alexandre, ao entrar vitorioso em Paris, colocou o último tijolo no edifício cuja fundação Pedro tinha feito [...] O período entre Pedro e Alexandre deveria se chamar o período *europeu*. Com o imperador Nicolau, que em seus primeiros dias no trono decretou que todos os professores enviados às províncias fossem exatamente russos étnicos, cujo ministro tem em sua tríade, além da religião ortodoxa e autocracia, a nacionalidade, [...] se inicia novo período na história russa, o período *nacional* que, na medida em que

chegar a seus estágios superiores, talvez tenha a glória de se tornar um momento de viragem na história da Europa conjunta e da humanidade (Pogodin, 2012d[1846], p. 357-359)

Vemos assim que, mesmo dentro da teoria da Nacionalidade Oficial havia nuances de pensamento acerca de conceitos fundamentais, inclusive a própria apreciação do Ocidente. O que havia em comum era a afirmação do elemento *nacional* (relembrando sempre que o termo *narodnost'* em russo tem nuances extras de *popular*, além do estritamente *nacional*). Já a apreciação do que a Europa representa variará de autor para autor, com Shevyrev tendo uma em muito negativa e Pogodin outra com mais conotações positivas. Shevyrev parecia antever um futuro em que a Rússia sobrepujaria a Europa, enquanto que Pogodin prognosticava que a Rússia futura representaria uma síntese superior do que havia de melhor na Europa e Rússia anteriores.

A transição para o eslavofilismo propriamente dito

Na resposta ao “tiro no escuro” da Carta Filosófica de Chadaev, apareceria, em debate com os ocidentalistas, uma nova forma, bastante peculiar, de conservadorismo e nacionalismo na Rússia, com características inexistentes nas formas de conservadorismo e nacionalismo descritas anteriormente: o eslavofilismo. Seria uma forma bastante peculiar, pois, ao contrário da Nacionalidade Oficial, não pretendia “conservar” o *status quo* da Rússia de então (ao contrário, sofreria censura e até repressão por parte dos czares mais reacionários) e seu conceito de *narodnost'* enfatizava muito mais o elemento popular (o povo, ou *narod*, em si) do que o elemento nacional-étnico. Apesar dos vínculos de amizade em termos pessoais (por ambos os grupos serem formados predominantemente por membros da nobreza), viriam a ter fortes embates com os defensores da Nacionalidade Oficial devido à ênfase destes na autocracia (e também na servidão) como elemento fundamental da constituição da Rússia. Os eslavófilos recusavam tanto a autocracia despótica quanto a servidão, buscando sua inspiração nas formas populares do *narod* russo, em especial os camponeses, com suas instituições comunitárias, como a *mir* (comuna rural).

A partir da criação das correntes do eslavofilismo e do ocidentalismo em resposta à carta de Chaadaev no final da década de 1830 e início da de 1840, duas grandes “gerações” ou “ondas” de eslavofilismo se sucederam, seguido de um período em que os eslavófilos remanescentes vão se misturando com novas correntes, em especial o pan-eslavismo. Assim, segundo Riasanovsky (1965, p. 28 e 187), Ivan Kireevskii, Konstantin Aksakov e Alexksei Khomyakov lançaram as bases do eslavofilismo entre 1845 e 1860. Após suas mortes em 1860, Yurii Samarin e Ivan Aksakov prosseguiram esse trabalho, já na nova fase da Rússia pós-emancipação dos servos até seus falecimentos, respectivamente, em 1876 e 1886. Nessa época o movimento já estava se diluindo e misturando com novas tendências, em especial o pan-eslavismo (Ivan Aksakov teve um grande papel aqui em sua fase final).

O núcleo central dos eslavófilos era relativamente pequeno. Os principais eslavófilos foram os seguintes: os irmãos Aksakov (Konstantin e Ivan), os irmãos Kireevskii (Ivan e Petr), Aleksei Khomyakov, Yurii Samarin e Aleksandr Koshelev. Esse é o cerne real do movimento. Alguns autores por vezes acrescentam como eslavófilos pensadores de outras correntes, como Pogodin (da teoria da Nacionalidade Oficial), Nikolai Danilovskii (do pan-eslavismo) e até Dostoevskii (do movimento *pochvennichestvo* ou *retorno à terra*). Neste trabalho manteremos uma classificação *stricto sensu* do grupo dos eslavófilos, de modo a realçar bem as nuances e diferenças de pensamento entre os eslavófilos e outros grupos que contenham elementos de conservadorismo e/ou nacionalismo.

Características gerais do eslavofilismo

Stricto sensu a corrente dos eslavófilos só pode ser considerada existente após a publicação da Carta Filosófica de Chaadaev na revista Telescópio em 1836. Na verdade, a institucionalização das correntes dos eslavófilos e ocidentalistas não se deu imediatamente e sim gradualmente no final dos anos 1830 e início de 1840. Com elas, a discussão sobre a identidade da Rússia, especialmente em sua relação com a Europa, adquiriu um nível qualitativamente diferente e mais sofisticado. Até ali as discussões sobre a relação da Rússia com a Europa Ocidental tinham caráter fragmentário e basicamente dependiam das

peculiaridades de cada pensador. Com a formação das correntes eslavófila e ocidentalista, adquiriram um caráter mais organizado, institucionalizado e arraigado socialmente.

As observações do parágrafo acima servem também para notar que as tentativas de alguns estudiosos da questão de colocar autores anteriores a essa época (por exemplo, Sergei Aksakov, pai dos irmãos eslavófilos Konstantin e Ivan) ou mesmo os próprios eslavófilos em períodos anteriores ao “tiro no escuro” de Chaadaev como já parte do pensamento eslavófilo é cometer anacronismo. No período pré-“tiro no escuro” de Chaadaev o pensamento dos futuros eslavófilos estava em formação fluida (alguns experimentando com diversas filosofias, especialmente românticas ocidentais) e autores como Sergei Aksakov lançavam apenas noções esparsas e peculiares sobre alguns temas que seriam adotados de maneira sistemática pelos eslavófilos posteriormente.

E quais seriam essas características gerais dos eslavófilos? Primeiro de tudo, dentro do repto de Chaadaev de que a Rússia não era “nem Ocidente nem Oriente” e “não tinha trazido contribuição nenhuma ao mundo”, eles se posicionaram diferentemente dos ocidentalistas. Enquanto estes defendiam que a Rússia era parte da Europa e deveria seguir o caminho da modernidade desta, os eslavófilos argumentavam que a Rússia não é idêntica nem à Europa nem à Ásia e sim uma civilização única e que deveria seguir seu caminho próprio. Tendiam a considerar que a Europa Ocidental estava embarcando em um caminho excessivamente unilateral em seu materialismo e racionalismo e que a Rússia deveria manter sua espiritualidade original como corretivo a esses excessos europeus.

Ao contrário de vários pensadores conservadores anteriores, eram contra a servidão e consideravam os camponeses os principais guardiões dos valores tradicionais russos, em sua simplicidade e espiritualidade. Tendiam a idealizar a *mir* (comuna rural) como um dos grandes pilares do sentimento de *sobornost'* (solidariedade comunal orgânica) russa. Os eslavófilos consideravam que a *sobornost'* era um dos principais traços diferenciadores dos russos em relação ao individualismo egoísta reinante no Ocidente.

Eram também contra a censura e a favor do direito de opinião livre. Sua relação com a autocracia era complicada: tendiam a ser contra o despotismo, mas a favor de uma monarquia paternalista.

As características gerais acima não devem obscurecer o fato de que o grupo dos eslavófilos, apesar de ser relativamente homogêneo em termos ideológicos, tinha também pensadores originais com peculiaridades, como veremos posteriormente em nossas análises individuais dos principais eslavófilos.

A maioria esmagadora dos principais eslavófilos provinha de famílias nobres e cultas de Moscou e não da capital São Petersburgo. Isso tem certa lógica. Moscou era a cidade centenária, ex-capital antes de Pedro, o Grande, com suas tradições antigas e grandes famílias nobres tradicionais. São Petersburgo (a “Brasília às avessas”) tinha sido construída do nada há relativamente pouco tempo por Pedro, o Grande, para ser a “janela para o Ocidente” perto do mar. Sem as amarras de tantas tradições antigas, São Petersburgo tendia a ser palco dos inovadores, enquanto Moscou formava um ambiente mais propício aos conservadores. Eslavófilos em Moscou e ocidentalistas se sentindo em casa em São Petersburgo é uma imagem que faz sentido lógico e se concretizou em grande parte, pelo menos no que se refere aos principais atores desse drama. O fato de os eslavófilos serem todos de famílias tradicionais ou nobres também dá uma clara origem de classe a esse movimento filosófico.

A maioria desses cultos nobres eslavófilos viajou e conheceu a Europa Ocidental. Vários deles encontraram pessoalmente ou se correspondiam com filósofos e autores europeus cujas teorias debatiam. Ivan Kireevskii, por exemplo, em sua visita à Alemanha, assistiu palestras de Hegel e discutiu com ele e Schelling pessoalmente. O fato de serem nacionalistas e contra a influência excessiva da Europa Ocidental sobre a Rússia não obliterava o fato de que estudavam e apreciavam aspectos que consideravam avançados da cultura europeia e dos intelectuais de lá.

Para compreender a aversão dos eslavófilos à influência ocidental sobre a Rússia, é preciso entender o contexto da época. Desde a modernização ocidentalizante promovida por Pedro, o Grande, em algumas partes da sociedade russa havia um exagero na adoção de “europeísmos”. O exemplo mais claro disso era o fato de que muitas famílias nobres passaram a falar francês em casa em vez de russo! Levando em conta tais excessos, fica um pouco mais inteligível a postura defensiva dos eslavófilos diante da enxurrada de “europeísmos” que assolava o país.

Aliás, como a influência europeia mais direta e ameaçadora vinha da França (seu idioma invadindo os lares russos, as doutrinas iluministas e revolucionárias sendo oriundas de lá), isso explica, em parte, algumas das preferências intelectuais na formação dos eslavófilos. A maioria dos eslavófilos, especialmente os mais antigos, passou, em seu aprendizado anterior, por um período de influência do romantismo alemão, em especial na figura do filósofo Schelling. Apoiar-se em uma filosofia da Alemanha era uma forma de contrapeso à principal influência europeia na Rússia, que era a francesa. Os alemães, pulverizados em vários pequenos Estados e não unidos em uma pátria única, também buscavam uma forma de se unir culturalmente e resistir às tendências centrífugas. O romantismo alemão e as filosofias herderianas tinham certamente ensinamentos a dar àqueles eslavófilos que julgavam que sua pátria estava culturalmente em perigo.

A figura de Schelling foi especialmente influente na formação dos futuros eslavófilos porque sua ênfase na espiritualidade, em oposição ao mero racionalismo materialista, segundo esses eslavófilos, se coadunava com as características do povo russo, também mais espiritual e comunal. Schelling não postulava uma dicotomia entre material e espiritual e sim que havia uma integração entre o material e o espiritual. O ser e a natureza formavam um todo orgânico. A superação dessa dicotomia do material/espiritual era muito atrativa para os eslavófilos, em especial quando Schelling, em sua fase posterior, começou a enfatizar o papel da arte como revelação, como a maneira de se chegar ao conhecimento mais profundo e menos unilateral. Essa *Naturphilosophie* (filosofia da natureza) de Schelling parecia dar aos futuros eslavófilos a base para uma crítica posterior do excessivo materialismo e racionalismo imperante na Europa Ocidental da Revolução Industrial. Pelo lado espiritual, pela valorização do ideal, era possível também se chegar a um conhecimento profundo da natureza e do mundo social. Essa romântica revalorização do lado espiritual e estético era a base filosófica que os futuros eslavófilos precisavam para uma crítica consistente do racionalismo materialista ocidental.

É interessante notar aqui o papel importante de um dos mais famosos círculos de discussão tão frequentes na história da Rússia do século XIX: a Sociedade dos Amantes da Sabedoria (*Obshchestvo Lyubomudriya*). Esse círculo foi formado em 1823, centrado

inicialmente nos chamados “Jovens dos Arquivos” do Ministério do Exterior em Moscou, e reuniu muitos brilhantes conservadores românticos anti-iluministas: o poeta D.V. Venevitinov, o príncipe Vladimir Odoevskii e futuros eslavófilos como Ivan Kireevskii e Aleksandr Koshelev. Os românticos alemães eram aí estudados, com destaque especial para a figura de Schelling. Apesar de a Sociedade (que era secreta) dos Amantes da Sabedoria ter sido dissolvida na repressão que se seguiu ao levante dos decembristas em 1825, ela foi uma plataforma importante na formação do pensamento dos futuros eslavófilos.

Posteriormente na Rússia, quando a influência de Schelling começou a ser eclipsada pela do filósofo alemão Hegel, ocorreu uma bifurcação. Muitos ocidentalistas (como Herzen e Granovskii) adotaram Hegel e se mantiveram influenciados por sua filosofia. Vários dos futuros eslavófilos também foram influenciados por ele e passaram por uma fase “hegeliana”, mas muitos renegaram Hegel posteriormente, seja por já estarem com uma filosofia própria “russa” formada, podendo assim independe de filosofias ocidentais, seja por oposição ao abraço dos ocidentalistas a Hegel.

Apesar de os eslavófilos, em geral, serem a favor de uma monarquia paternalista, ou mesmo uma autocracia, devido às peculiaridades de seu pensamento a favor dos camponeses e extremamente crítico do comportamento coevo das ocidentalizadas classes superiores russas, tiveram muitas dificuldades com a censura czarista. Inicialmente os eslavófilos não tinham órgãos de imprensa próprios, mas quando passaram a tê-los em meados da década de 1850, esses órgãos foram frequentemente censurados e reprimidos. Entre os periódicos editados pelos eslavófilos estavam as revistas *Russkaya Beseda* (“Conversação Russa”, 1856-1860) e *Sel'skoe Blagoustroistvo* (“Melhoramento Rural”) e os jornais *Molva* (“Rumor”, 1856), *Parus* (“Vela”, 1859), *Den'* (“O Dia”, 1861-1865), *Moskva* (“Moscou”, 1867-1868), *Moskvich* (“O Moscovita”, 1867-1868) e *Rus'* (“Rússia”, 1880-1885).

Essa descrição das características principais dos eslavófilos é apenas um quadro geral. Vejamos agora individualmente alguns dos mais influentes eslavófilos para podermos notar as nuances dentro desse campo.

Konstantin Sergeevich Aksakov (1817-1860)

As descrições dos eslavófilos na literatura geralmente começam com os dois mais velhos, Ivan Kireevskii (1806-1856) e Aleksei Khomyakov (1804-1860), que disputam, na opinião da maioria dos comentadores, o posto de “pai” do eslavofilismo ou filósofo principal do movimento. Indo um pouco contra a corrente, iniciaremos nossa descrição dos principais teóricos do eslavofilismo com Konstantin Aksakov. A razão é que K. Aksakov, além de ter dado contribuições teóricas importantes ao movimento, parece que foi o eslavófilo que mais encarnava, na prática, as posições que advogavam. Isso chegava, por vezes, às raias do folclórico: como parte de sua idealização da comuna rural e dos camponeses como guardiões dos melhores valores do país, Konstantin costumava sair à rua vestido com os trajes tradicionais do camponês russo (o que causava estranheza entre o povo comum, que o confundia, segundo Chaadaev, com estrangeiros da Pérsia...). Outra razão para considerarmos sua figura como uma boa introdução ao cerne do movimento é que ele foi o autor de um agora famoso memorando ao novo czar Alexandre II em que fazia sugestões práticas de como ajeitar a ordem interna da Rússia segundo os preceitos eslavófilos. Ou seja, por meio de sua figura, podemos ter uma visão privilegiada não apenas dos aspectos teóricos mais gerais daquela escola de pensamento mas também uma formulação para uma aplicação prática desses preceitos no czarismo “realmente existente” daquela época.

Konstantin e seu irmão menor Ivan (também eslavófilo) nasceram, como a maioria dos principais eslavófilos, em uma família de nobres cultos. Seu pai, Sergei, foi autor ele mesmo de algumas obras idílicas sobre o cotidiano russo rural e era um admirador das doutrinas nacionalistas do almirante A.S. Shishkov, recusando-se a falar francês em casa como era comum em muitos lares nobres. Assim, os irmãos Aksakov foram criados em um ambiente crítico de influências estrangeiras exageradas.

Entretanto, a entrada de Konstantin no eslavofilismo não foi feita em linha reta contínua. Ao frequentar a Universidade de Moscou, ao contrário de Kireevskii e outros futuros eslavófilos que eram membros da conservadora Sociedade de Amantes da Sabedoria, K. Aksakov ingressou exatamente no círculo de discussão hegeliano do

qual saíam vários dos futuros ocidentalistas: o Círculo de Stankevich (1831-1839). Isso é mais uma evidência de que não se deve falar de eslavofilismo antes do “tiro no escuro” da publicação da Carta Filosófica de Chaadaev em 1836. Até ali as individualidades, em suas buscas intelectuais, fluíam e se entrecruzavam, misturando membros dos futuros ocidentalistas e eslavófilos. No Círculo de Stankevich, Aksakov conviveu com Belinskii, Bakunin e outros. O fim do círculo por volta de 1839 veio acompanhado de um afastamento de Aksakov dos outros membros que seguiam o caminho ocidentalista. Konstantin se aproximou dos eslavófilos mais velhos (Ivan Kireevskii e Aleksei Khomyakov) e, aos poucos, foi abandonando o hegelianismo. Sua tese de mestrado *Lomonosov na História da Língua e Literatura Russas* (de 1841) foi uma derradeira tentativa de unir hegelianismo e as novas visões dos dois eslavófilos mais antigos. Após isso, ele mergulharia numa *Weltanschauung* puramente eslavófila.

Em sua vida escreveria em diversos gêneros. Foi linguista, crítico literário, poeta, dramaturgo, escreveu sobre história e filosofia. Entre seus principais textos estão *Sobre os Princípios Fundamentais da História da Rússia*, o memorando ao czar *Sobre a Situação Interna da Rússia*, o tratado linguístico *Experiência de Gramática Russa*, os dramas *Príncipe Lipovitskii* e *Moscou Libertada*, além de uma grande quantidade de poesias.

Em termos do relacionamento da Rússia com o Ocidente e sua filosofia da história em geral, podemos utilizar alguns textos fundamentais de K. Aksakov para expor suas ideias. Dois textos (juntamente com seus respectivos “complementos” posteriores) são ilustrativos do tipo de história filosófica propugnada por Aksakov: *Sobre os Princípios Fundamentais da História da Rússia* (1849) e o memorando ao czar *Sobre a Situação Interna da Rússia* (1855).

Começemos pelo primeiro texto. Nele Aksakov apresenta inicialmente sua filosofia geral da história e introduz alguns conceitos fundamentais peculiares seus, como a questão da “verdade interna” vs. “verdade externa” e a dicotomia “terra” (i.e., povo)/Estado.

A realização moral da vida é característica não apenas de cada indivíduo mas também de cada nação. E cada pessoa e cada povo a faz da sua maneira, escolhendo para isso esse

ou aquele caminho [...] A atividade moral deve ser e é realizada de maneira moral, sem ajuda de forças externas, coercivas [...] Esse caminho nos abriu o Salvador Divino [...] É o caminho da verdade interna [...] Entretanto] existe um outro caminho, pelo visto bem mais confortável e fácil. A estrutura interna é transferida para fora. A liberdade espiritual é entendida apenas como um mecanismo de ordem. Os princípios primordiais da vida são entendidos apenas como regras e regulações. Tudo é colocado em fórmulas. Esse é o caminho não da verdade interna, mas da verdade externa; não da consciência, mas da lei coerciva. Mas esse caminho tem inúmeras desvantagens. Antes de tudo, a fórmula, qualquer que seja, não pode abarcar a vida. Além disso, superimposta de fora e sendo coerciva, ela perde a força principal, a força do convencimento interno [...] Esse caminho da verdade externa é o caminho do Estado. Por esse caminho seguiu o homem ocidental. (Aksakov, 1889a, p. 11-13)

Na passagem acima temos alguns elementos iniciais da filosofia de história de Aksakov. Primeiramente, ele não vê a história como uma mera sequência de fatos fortuitos. Ele vê a história se movimentando baseada em alguns princípios. Esses princípios são morais. E a origem desses princípios morais está no Cristo. Em segundo lugar, de maneira geral e especificamente para diferenciar os caminhos da Rússia e da Europa Ocidental, ele introduz o conceito da verdade interna versus verdade externa. Acredita que o caminho da verdade interna (do convencimento interno ou autoconvencimento) é o melhor caminho. O Ocidente seguiu o caminho das fórmulas externas, das regras externas, do legalismo jurídico e racional para fazer as pessoas se conformarem aos padrões impostos de fora pelos governantes.

De onde vem esse convencimento interno que Aksakov diz existir entre os russos? Para entender isso, Aksakov (1889a, p. 14) nos diz que “Assim começa a história russa. Duas forças lhe servem de base, dois motores e condições em toda a história russa: a Terra e o Estado.” (Aksakov, 1889a, p. 14) Por “Terra”, Aksakov entende o povo russo. E essa relação entre o povo e seu governo diferiu, desde o início, da relação entre povo e Estado na Europa Ocidental. Para chegar a essa conclusão, Aksakov utiliza a teoria normanda — do

convite aos varegos (vikings) da casa de Rurik pelos eslavos orientais originais para que eles se tornassem seus governantes — descrita originalmente na crônica de Nestor e perpetuada por Karamzin, Pogodin e outros historiadores russos.

A Rússia é uma terra totalmente original, em nada parecida com os países e Estados europeus. Muito se enganam aqueles que querem aplicar nela os padrões europeus e julgá-la por eles [...] Todos os Estados europeus são baseados na conquista. A hostilidade é seu princípio. O poder se revelou lá hostil, armado e se afirmou à força entre a população conquistada. [Assim ...] se forma um Estado baseado na hostilidade e essa condição não o abandona ao longo da história. O Estado russo, ao contrário, não foi formado na base da conquista, e sim do convite voluntário à autoridade. Por isso, não a hostilidade, mas a paz e a concórdia são seus princípios [...] Dessa maneira, o sentimento servil dos conquistados está na base dos Estados ocidentais enquanto que o sentimento livre do convite voluntário ao poder nas fundações da Rússia. O escravo se rebela contra o poder que ele não entende [...] A pessoa livre não se rebela contra um poder que ela entende e voluntariamente convidou. Assim, nos fundamentos dos Estados ocidentais: violência, servilidade, hostilidade; nos da Rússia, voluntariedade, liberdade, paz. Esses princípios constituem importante e decisiva diferença entre a Rússia e a Europa Ocidental, e determinam a história de uma e de outra [...] O Ocidente, dessa situação escrava passa à rebelião, confunde rebelião e liberdade, se congratula com isso e vê escravidão na Rússia. Já a Rússia permanentemente guarda em si o poder que reconhece e o mantém voluntariamente, livremente [...]. (Aksakov, 1889b, p. 16-17)

Como vemos acima, Aksakov, que observa a história se movendo baseada em “princípios”, vê o princípio inicial da conquista violenta na Europa antiga se transformando nas rebeliões e revoluções da Europa Ocidental coeva. Enquanto isso a Rússia se mantinha impávida em sua formação autocrática.

Mas como entender o paradoxo de Aksakov ver “liberdade” em um país onde literalmente ainda há servidão naquele momento? (a servidão só seria abolida na Rússia em 1861 enquanto que os prin-

cipais debates entre eslavófilos e ocidentalistas se deram nos anos 1840 e 1850)

Antes de tudo, é preciso dizer que os eslavófilos, em geral, eram contra a servidão, assim parte do paradoxo apontado no parágrafo anterior se dissolve de início.

Para entender melhor como Aksakov via a relação entre “Terra” (*Zemlya*) e Estado (isto é, entre povo e governo) devemos analisar o texto em que ele descreve isso da maneira mais clara e prática possível. Foi quando redigiu, em 1855, um memorando (*Sobre a Situação Interna da Rússia*) ao recém-empossado czar Alexandre II (o monarca que posteriormente decretaria o fim da servidão na Rússia). Nele faria a crítica da situação coeva da Rússia, ocidentalizada desde Pedro, o Grande, e com um grande fosso entre as camadas populares e as elites do país. E proporia maneiras de remediar isso.

Ele começa dando as características específicas do povo russo em sua relação com o Estado.

O povo russo é um povo não estatal, isto é, não almeja o poder estatal, não deseja para si o direito político, não tendo dentro de si nem um grão de amor ao poder. Como primeira prova disso pode servir o começo de nossa história: o convite voluntário a um poder estatal alienígena na pessoa dos varegos, Rurik e seus irmãos [...] Assim, a primeira e distinta conclusão da história e características do povo russo é que ele é um povo não estatal, não procura participar do governo, não deseja limitar condicionalmente o poder governamental, não tem dentro de si nenhum elemento político e por isso não tem dentro de si o grão da revolução ou do fundamento constitucional [...] Essa especificidade da alma do povo russo é indubitável. Alguns podem se perturbar e chamar esse espírito servil; outros se alegrarem e chamarem-no espírito da ordem estabelecida. Mas estes e aqueles se enganam, pois estariam julgando a Rússia com as visões ocidentais do liberalismo e conservadorismo. (Aksakov, 1889c, p. 602-604)

Assim, segundo Aksakov, o povo russo seria apolítico e deixaria ao governo as funções estatais. Aqui é importante recuperarmos aquela divisão já apresentada por Aksakov no texto *Sobre os Princípios Básicos da História da Rússia*: a divisão entre a Terra (*Zemlya*, isto é, o povo) e o Estado.

[...] a antiga divisão de toda a Rússia em *Estado* e *terra* (governo e povo) e as expressões derivada de *assuntos do Estado* e *assuntos da terra*. Por assuntos de Estado entendiam-se todos os assuntos da administração estatal [...] Por assuntos da terra entendia-se todo o modo de vida do povo, toda a atividade e bem-estar do povo [...] Por isso servidores ou homens de Estado eram chamados aqueles que atuavam no serviço do Estado. E homens da terra eram chamados aqueles que não são servidores do Estado e que compõe a base do Estado: os camponeses, os habitantes dos burgos, os comerciantes [...] Mas o que quer o povo russo para si? [...] Não procurando as liberdades políticas, ele busca as liberdades morais, as liberdades do espírito, as liberdades sociais [...] Ele quer deixar para si sua vida social interna não política, seus hábitos, seu modo de ser: a vida da alma pacífica [...] Se as pessoas fossem santas, então não haveria necessidade de Estado, pois seria o reino de Deus na Terra. Mas as pessoas não são assim [...] Assassinos, que não tem na alma a lei interna e não são obedientes às leis externas, podem matar uma pessoa de bem e fazer o mal. Por isso, devido às fraquezas e erros das pessoas, é preciso uma lei externa, é preciso o Estado, que mantém a paz. Mas a vocação do homem continua a ser a mesma, moral, interna: o Estado serve apenas como meio para esse fim [...] A Rússia apresenta duas faces: *Estado* e *terra*. [...] Qual o relacionamento entre elas? Primeiro de tudo, o povo não interfere no governo, na ordem da administração. E o Estado não se mete na vida e hábitos do povo [...] Estranho seria se o Estado exigisse que o povo acordasse às 7h., almoçasse às 14h. e assim por diante. Não menos estranho se exigisse que o povo se vestisse ou penteasse de certa forma. A relação entre governo e povo é uma de *não interferência mútua*. Mas tal envolvimento (não interferência) é apenas negativo, incompleto. Deve ser completado com uma relação positiva entre Estado e terra. A obrigação positiva do Estado em relação ao povo é a defesa e conservação da vida do povo, promoção dos meios de seu bem-estar e florescimento [...] Não há dúvida de que o governo existe para o povo, e não o povo para o governo (Aksakov, 1889c, p. 605-612)

Aksakov defende a monarquia absolutista para a Rússia como a melhor forma de manter o governo cuidando dos assuntos estatais e o povo, livre da carga das tarefas políticas externas, se dedicando ao aperfeiçoamento espiritual interno.

Naturalmente a sociedade não pode ser governo. Fora do povo, fora da vida social, só pode haver o indivíduo. Apenas um indivíduo pode constituir um governo absoluto, ilimitado. Apenas esse indivíduo pode livrar o povo de qualquer interferência no governo. Por isso aqui é preciso um monarca. Apenas o poder do monarca é ilimitado. Apenas sob uma monarquia absolutista o povo pode afastar de si o Estado, se livrar de qualquer participação governamental ou política e se dedicar à vida social e moral [...]. (Aksakov, 1889c, p. 610)

Apesar de o monarca ser absoluto em seu poder estatal, ao povo é reservado um direito inalienável, o *direito de opinião*.

Qual é a relação autônoma do povo apolítico com o governo? [...] A relação autônoma do povo sem poder com o Estado que detém o poder é apenas uma: a opinião pública. Na opinião pública (naturalmente expressa de maneira transparente e livre) o Estado vê o que quer o país [...] A manutenção do direito à opinião pública, como atividade moral do país, é, assim, uma das obrigações do Estado. Em alguns momentos importantes da vida do Estado e do povo há necessidade de o próprio governo convocar a opinião do país, mas apenas a *opinião*, que o governo naturalmente pode aceitar ou não [...] Os czares sábios entenderam isso [...] E por isso convocavam as Assembleias da Terra, compostas por membros de todos os estamentos da Rússia [...] O sentido dessas Assembleias era apenas a *opinião*, é claro. As respostas começavam assim: “Como proceder neste caso depende de Vós, Monarca. *Faça* como quiser, mas o nosso *pensamento* é o seguinte...” Assim, a *ação* era direito do Estado; a *opinião* direito do povo [...] A ligação entre o governo e o povo não apenas não estremecia, como se tornava mais forte. Essas eram relações amigáveis, confiáveis, entre governo e povo. (Aksakov, 1889c, p. 613)

No trecho acima, Aksakov se referia aos tempos antigos, em que os czares convocavam, em tempos de tomadas de decisões extraordinárias, a Assembleia da Terra (*Zemskii Sobor*) composta por membros de todas as classes da Rússia, dos camponeses aos nobres (algo semelhante aos Estados Gerais na França pré-revolucionária). Aksakov

sugeria, então, que originalmente a relação entre Terra (povo) e Estado era uma de compreensão e respeito mútuo. Segundo ele, isso mudou com o governo de Pedro, o Grande.

Agora devo contar sobre a época quando, pelo lado do Estado, não do povo, foram destruídos os princípios da constituição civil da Rússia, quando foi abandonado o caminho russo [...] As reformas de Pedro, apesar de seu brilho externo, testemunham o mal interior que pode causar mesmo o maior gênio, quando age sozinho, separa-se do povo e o mira como um arquiteto olha os tijolos. Sob Pedro começou aquele mal que é o mal de nosso tempo [...] No Ocidente ocorre essa permanente hostilidade e tensão entre o Estado e o povo [...] Na Rússia, essa hostilidade e tensão não existia. O povo e o governo, não se imiscuindo, viviam em uma bem-aventurada união [...] O povo russo continuou fiel ao seu papel e não se meteu com o Estado. Mas o Estado, na pessoa de Pedro, interferiu com o povo, se intrometeu na sua vida, nos seus hábitos. Forçou mudanças nos seus costumes, nos seus valores, mesmo na sua roupa. Exilava na Sibéria até alfaiates que costuravam roupas russas [...] Os camponeses não podiam sair de suas vilas de barba: criaram até um imposto para a barba! Ao povo não era mais possível andar e viver como antes [...] Os homens do Estado, servidores nobres, as classes superiores, abandonaram os princípios russos [...] começaram a falar em língua estrangeira. Moscou não era mais confortável para o monarca e ele mudou a capital para São Petersburgo, à qual deu um nome alemão. Em Petersburgo, ao redor do monarca, se formou um círculo de pessoas não totalmente educadas como russos: burocratas [...] Assim se criou o fosso entre o czar e seu povo. Em vez da união anterior, formou-se um *jugo* do Estado sobre o povo. [...] Assim, o czar russo adquiriu o sentido de déspota e o povo o de escravos, desterrados em sua própria terra [...] Desprezo da Rússia e do povo russo logo se tornou uma marca dos russos educados, cujo objetivo passou a ser a imitação da Europa Ocidental [...] E esse sistema de Pedro já tem um século e meio [...] O perigo para a Rússia é um: ela deixar de ser Rússia. (Ak-sakov, 1889c, p. 616-619)

As palavras acima mostram facilmente por que os eslavófilos, apesar de serem a favor da monarquia e autocracia, eram frequente-

mente vítimas da censura czarista. O quadro que pintavam da Rússia da época era negativo, como demonstram estas palavras de Aksakov descrendo os vícios que imperavam no país então:

A situação atual da Rússia é de discórdia interna, disfarçada por mentiras vergonhosas. O governo, e com ele as classes superiores, se separaram do povo e se tornaram estranhos a ele. O povo e o governo estão em caminhos diferentes agora e com princípios diversos. Não apenas não se pede a opinião do povo, mas todo cidadão honesto receia dizer sua opinião. O povo não age conscientemente em face do Estado. O Estado não age com consciência em face do povo. O povo, em cada ação do governo, está pronto a ver uma nova opressão. O governo o tempo todo receia a revolução e em cada expressão autônoma de opinião vê rebelião [...] O governo e o povo não se entendem e a relação entre eles não é amigável [...] A universal perversão e enfraquecimento dos princípios morais na sociedade atingiu enormes proporções. A corrupção e roubo organizados por servidores públicos atingiram níveis horríveis [...] Todo esse mal provém principalmente do sistema opressivo do nosso governo, que reprime as liberdades vitais, liberdade de opinião, liberdades morais [...] (Aksakov, 1889c, p. 620-621)

E como se pode sair dessa situação horrível? Segundo Aksakov, (1889c, p. 619) “necessita-se elevar o espírito da Rússia e apoiar-se nos princípios russos, abandonados desde os tempos de Pedro”. A tarefa básica para se conseguir isso, reavivando uma atmosfera moral saudável, seria acabar com a falta de liberdade de opinião e expressão.

[A solução] para o presente mal que surgiu na Rússia é *entender a Rússia* e devolver aos russos as bases que se coadunam com seu espírito [...] O povo deseja para si apenas uma coisa: liberdade de vida espiritual e da palavra. Sem se intrometer no poder estatal, ele deseja que o Estado não se meta na sua vida independente espiritual e cotidiana na qual o Estado tem se metido há um século e meio, chegando até a trivialidades como o tipo de roupa a ser usado [...] Dando a liberdade de vida e a liberdade de espírito ao povo, o governo dá a liberdade de opinião pública. Como se pode expressar a opinião pública? Por meio da palavra escrita e oral. Consequentemente é necessário retirar a repressão à palavra es-

crita e oral. O Estado devolvendo à terra o que lhe pertence (o pensamento e a palavra), a terra devolverá ao Estado o que lhe pertence: sua confiança e energia. O ser humano foi criado por Deus para ser racional e falante. A atividade do pensamento racional, da liberdade de espírito, é uma vocação do ser humano. A liberdade de espírito acima de tudo e a dignidade se expressam na liberdade de expressão. Por isso, a liberdade de expressão é um direito fundamental do ser humano [...] Significa isso a extinção da censura? Não, a censura deve continuar, para salvaguardar a personalidade da pessoa humana. Mas a censura deve ser o mais possível livre em relação ao pensamento e a toda opinião em tudo que não concerne a personalidade. Eu não vou entrar nos detalhes dos condicionantes dessa liberdade, mas digo que quanto mais ampla ela for, melhor. Se existem pessoas mal intencionadas, que querem disseminar pensamentos daninhos, também encontramos pessoas bem intencionadas que compensam aquelas, destroem o dano causado, realizam novas criações, restaurando a força da verdade. A verdade, atuando livremente, sempre é forte o suficiente para se defender e acabar com qualquer mentira. E se a verdade não tiver força para se defender então ninguém pode defendê-la. Não acreditar na força da verdade seria não acreditar na verdade. E não acreditar na força vitoriosa da verdade seria não acreditar na verdade, o que é um tipo de heresia, pois Deus é verdade. (Aksakov, 1889c, p. 623-626)

Aksakov resume da seguinte maneira a essência das medidas que esse longo memorando propõe para resolver os problemas principais da Rússia de então, advindos, segundo ele, das reformas de Pedro, o Grande.

Ao governo, liberdade ilimitada de *administração*, coisa que lhe pertence; ao povo, total liberdade de *vida* interior e exterior, que o governo conserva e guarda. *Ao governo, direito de ação* e conseqüentemente de lei; *ao povo, direito de opinião* e conseqüentemente de expressão. Eis a constituição da vida civil russa! Eis a única constituição de vida civil verdadeira. (Aksakov, 1889c, p. 627)

Como vemos nos trechos acima, Aksakov propõe uma peculiar mistura de liberdade com absolutismo. Ele acredita ser possível dar absoluto poder ao Estado e, ao mesmo tempo, completa liberdade ao povo russo em suas respectivas esferas de ação. De um ponto de vista racional secular “ocidental” isso seria irremediavelmente contraditório. Mas Aksakov raciocina calcado em outras premissas. Acredita que a história e a vida em geral estão ancoradas na ligação com o divino. É baseado nessa firme base divina que acha ser possível haver uma afinção entre a liberdade do povo e a liberdade do monarca absoluto em suas esferas respectivas. Coisa que não considera ser possível no Ocidente, pois o desenvolvimento deste é baseado em princípios históricos (conquista violenta, hostilidade) diferentes do desenvolvimento russo, que foi baseado, desde o princípio, em convite voluntário e submissão voluntária ao monarca que veio de fora para governar. Utilizando uma terminologia “ocidental”, poderíamos dizer que essa seria a origem do “contrato social” russo.

Ivan Vasil'evich Kireevskii (1806-1856)

Ivan Kireevskii e Aleksei Khomyakov, os dois eslavófilos mais velhos, disputam entre si a honra de terem sido o fundador, ou a principal figura, do eslavofilismo. Nessa questão, os especialistas se dividem. De maneira geral e talvez excessivamente esquemática, pode-se sugerir que Kireevskii parece ter sido o mais seminal no sentido de lançar as primeiras ideias principais formativas e específicas do movimento, enquanto Khomyakov, além de fazer o mesmo em algumas áreas, aprofundou esses temas (alguns a partir de ideias de Kireevskii) e os expôs de forma mais sistemática. O caráter e a personalidade dos dois gigantes do eslavofilismo acompanharam um pouco esse padrão. Kireevskii, uma pessoa séria, compenetrada (talvez em excesso), com um quê de tristeza e medo do meio ambiente ameaçador, e, em sua formatação final, sumamente religioso, enquanto Khomyakov era mais exuberante, ousado, por vezes deixando escapar traços de temeridade ou mesmo leviandade, e comparativamente mais “secular” que o amigo e companheiro de escola de pensamento.

Kireevskii, como praticamente todos os principais eslavófilos, nasceu em uma família culta da nobreza russa. Estudou na Universi-

dade de Moscou e posteriormente chegou a fazer parte do grupo dos brilhantes “jovens dos arquivos” que trabalhavam no arquivo do Ministério do Exterior da Rússia em Moscou. Participou ativamente da Sociedade dos Amantes da Sabedoria: de lá tiraria um forte apego (especialmente em sua fase inicial) à filosofia romântica alemã. Também como a maioria dos raros eslavófilos principais que entraram no serviço público, não ficou lá muito tempo. Voltou a cuidar das terras da família em Dolbino, para o resto da vida dividindo seu tempo entre Dolbino e Moscou.

O pai de Ivan e Petr Kireevskii (seu irmão, também eslavófilo famoso, mas de menor brilho e fama), Vasilii, era um nobre culto, conservador e pio, fluente em várias línguas, anglófilo e que odiava o Iluminismo francês. Morreria de tifo quando Ivan tinha seis anos. A mãe, extremamente culta e vivaz, se casaria posteriormente com A.A. Elagin, um dos propagadores de obras alemãs na Rússia. Quando o casal se mudou de Dolbino para Moscou, sua casa ficou conhecida como o “salão Elagin”, onde promoviam *soirées* em que eram discutidos os assuntos culturais palpitantes da época.

Ao contrário de seu irmão Petr, que desde cedo defendia posições nacionalistas tipicamente eslavófilas ou protoeslavófilas, Ivan seguiu um caminho menos direto até atingir uma posição puramente eslavófila. Uma análise do desenvolvimento de suas posições ideológicas é instrutiva para mostrar a diferença entre posicionamentos nacionalistas em sentido geral e o posicionamento eslavófilo específico. Ivan, desde o início, defendia posições nacionalistas, no sentido de ser contra a imitação servil de modelos europeus e favorecer a criação de padrões culturais russos próprios. Mas na primeira fase não negava o poder e o alto valor da cultura europeia e parecia inclusive sugerir que a criação de um padrão cultural russo próprio passaria pela absorção do que havia de melhor na cultura europeia. Além disso, inicialmente tinha uma visão de mundo basicamente secular: somente depois passaria a colocar a religião (ortodoxa) como central. Somente em sua fase mais madura, ele assumiria os princípios definidores do eslavofilismo de contrapor a cultura russa indígena frontalmente à cultura europeia ocidental valorizando a primeira em relação à última, além de colocar os temas religiosos no cerne de sua filosofia.

Essas especificidades do desenvolvimento intelectual de Ivan Kireevskii, quando analisadas cronologicamente a partir de suas obras iniciais, colocam em relevo também a tese que temos anunciado aqui de que não se pode falar propriamente de eslavofilismo na época pré-“tiro no escuro” (*i.e.*, antes da publicação da Primeira Carta Filosófica) de Chaadaev em 1836. Uma análise dos textos iniciais de Kireevskii vai mostrar que somente após o “tiro no escuro” Ivan será forçado a definir melhor suas posições numa formatação puramente eslavófila. Isso vai acontecer tanto a partir dos debates com os ocidentalistas quanto com a troca de ideias com os outros eslavófilos (em especial Aleksei Khomyakov, a quem influenciou e por quem foi influenciado).

Entre os textos dessa fase inicial, “formativa”, de Ivan Kireevskii, podemos notar alguns bem representativos de suas posições na época: seu primeiro artigo *Algo Sobre o Caráter da Poesia de Pushkin* (1828) e mais *Resenha da Literatura Russa em 1829* (1829) e *O Século XIX* (1832). Uma análise das principais ideias por trás desses textos denotam as especificidades do pensamento de Kireevskii na época: nacionalista, mas ainda não completamente eslavófilo *stricto sensu*.

Em seu artigo de estreia (*Algo Sobre o Caráter da Poesia de Pushkin*, de 1828), Kireevskii (1911e) argumenta que o grande poeta Aleksandr Pushkin representava um novo momento na literatura russa. Era o poeta nacional, que «reflete em si a vida de seu povo» (Kireevskii, 1911e, p. 13) *ao mesmo tempo em que mantém as melhores características e influências da cultura europeia culta*. Ou seja, nesse estágio, mesmo procurando afirmar o elemento da nacionalidade (*narodnost'*) como central e fundamental, Kireevskii ainda não contrapõe essa ênfase como necessariamente contraditória à influência europeia, aceitando que esta contém elementos positivos.

Esse «pé» firme ainda na cultura europeia (em meio a uma empreitada intelectual de caráter nacionalista) fica mais explícito no seu próximo grande texto, a *Resenha da Literatura Russa em 1829*. Nele claramente Kireevskii admite que a Rússia ainda é uma «criança dando seus primeiros passos» e que precisa e precisou de toda a carga cultural positiva trazida da Europa para seu desenvolvimento. Desse posicionamento algo similar ao dos futuros «ocidentalistas», ele passa para a sua parte «nacionalista». Tal fase de aprendizagem está chegando ao fim, a Europa está esgotando suas capacidades criativas

e a Rússia, como «país jovem» tem tudo para ser o futuro farol da Europa desenvolvendo ainda mais o nível civilizatório (*prosveshchenie*) no continente e no mundo. Vale a pena vermos, em longa citação, a maneira como ele coloca as conclusões de sua resenha sobre o estado da literatura (e, por tabela, da cultura) russa em 1829.

Mas se nós encarmos nossa literatura em comparação com a literatura de outros países, se um europeu esclarecido, brandindo perante nós todos os tesouros de seu país, nos perguntar: “Onde está a literatura de vocês? De que obras vocês podem se orgulhar perante a Europa?”. O que responderemos a ele?

Nós lhe mostraremos a “História do Estado Russo” [de Karamzin]. Apresentaremos algumas odes de Derzhavin, algumas poesias de Zhukovskii e Pushkin, algumas fábulas de Krylov, algumas cenas de Fonvizin e Griboedov e... onde mais podemos achar obras de mérito europeu?

Se formos imparciais, nos conscientizaremos que não temos ainda uma expressão completa da vida intelectual de nosso povo, não temos ainda uma literatura. Mas podemos nos consolar. Possuímos bens e bênçãos acima dos outros. Temos uma esperança e um sentido sobre a grande tarefa de nossa pátria!

A coroa da civilização europeia serviu de berço para a nossa educação. Esta nasceu quando outros Estados já terminavam o ciclo de seu desenvolvimento intelectual: onde eles pararam, nós continuaremos. Como a irmã menor em uma família acolhedora grande, a Rússia, antes de seu nascimento, já era rica pela experiência dos irmãos mais velhos.

Olhem agora todos os outros povos europeus. Cada um deles já realizou a sua tarefa. Cada um expressou o seu caráter, viveu as peculiaridades de sua direção. E agora nenhum deles vive mais uma vida própria: a vida da Europa *toda* engoliu a independência de cada Estado *individual*.

Mas para que a Europa *toda* forme um corpo orgânico, esbelto, é-lhe necessário um foco especial, um povo que domine os outros pela sua preponderância política e cultural. A história toda da civilização moderna apresenta a necessidade

de tal hegemonia: sempre um Estado representou, por assim dizer, a capital dos outros, o *coração* ao qual retorna todo o sangue, todas as forças vitais dos povos esclarecidos.

A Itália, Espanha, Alemanha (na época da Reforma Protestante), Inglaterra e França alternadamente dirigiram o destino da cultura europeia. O desenvolvimento das forças internas era a razão de tal domínio; e o declínio dessas forças, a razão de sua queda.

A Inglaterra e a Alemanha se encontram agora no cume da civilização europeia. Mas sua influência não é viva, pois sua vida interior já terminou seu desenvolvimento, envelheceu e adquiriu aquela maturidade unilateral que torna sua cultura respeitável apenas para eles próprios.

Eis por que a Europa agora apresenta um tipo de torpor. O aperfeiçoamento moral e político estagnou nela [...]

De toda a humanidade esclarecida, dois povos não participam nesse torpor universal. Dois povos jovens, frescos, irradiam esperanças: os Estados Unidos da América e a Rússia.

Entretanto, devido ao caráter remoto em termos geográficos e políticos e especialmente a unilateralidade inglesa da educação dos Estados Unidos, toda a esperança é transferida para a Rússia.

A atuação conjunta dos principais Estados europeus participou da formação do início do nosso esclarecimento civilizatório e preparou-lhe um caráter pan-europeu, dando-lhe assim a oportunidade de uma futura influência sobre toda a Europa.

Para esse objetivo também contribuem a flexibilidade e o caráter imitativo de nosso povo, seus interesses políticos e a própria posição geográfica de nosso país.

O destino de cada Estado europeu depende do conjunto de todos os outros; o destino da Rússia depende apenas dela.

Mas o destino da Rússia é seu próprio esclarecimento civilizatório: isso é a fonte e condição de *todas* as bênçãos. Quando todas essas bênçãos forem nossas, nós as dividiremos com o resto da Europa e toda nossa dívida para com ela será paga com juros. (Kireevskii, 1911f, v. 2, p. 37-39)

Pelo texto acima fica claro o equilibrismo intelectual do jovem Kireevskii entre posições que futuramente poderiam ser chamadas de “ocidentalistas” (a Europa como fonte da alta cultura russa, o caráter “pan-europeu” da própria Rússia) e posições nacionalistas mais típicas dos futuros eslavófilos (a ênfase da necessidade de uma cultura “nacional” russa e a certeza da sua futura superioridade sobre as outras europeias).

Em 1830, Ivan e seu irmão Petr fizeram viagem à Europa. Estiveram em várias cidades da Alemanha, onde assistiram palestras de intelectuais alemães e tiveram contato direto com Hegel e Schelling. Ao contrário de Petr, a viagem parece ter influenciado fortemente Ivan e pouco depois ele escreveria, em 1832, o importante artigo *O Século XIX* (sintomaticamente publicado na revista *O Europeu*) em que seu lado “ocidentalista” (sempre imiscuído em um texto geral de caráter nacionalista) parece ter chegado ao auge (após esse ápice, em textos posteriores, gradualmente Ivan passaria a posições puramente eslavófilas).

Podemos ver esses traços de influência “ocidentalista” no jovem Kireevskii se lermos as passagens em que ele analisa as bases principais da civilização europeia e compara com o tipo de esclarecimento civilizatório que acontece na Rússia de sua época.

[...] 1) A influência da religião cristã; 2) O caráter da educação e o espírito dos bárbaros que destruíram o império romano; 3) os resíduos do Mundo Antigo. Desses três princípios básicos se desenvolveu toda a história moderna da Europa. Quais desses nós não temos ou tivemos demais? Antes mesmo do século X, nós tivemos a religião cristã; tivemos também os bárbaros, e provavelmente os mesmos que destruíram o Império Romano. Mas faltou o Mundo Antigo clássico em nosso desenvolvimento. Vejamos que diferenças isso fez [...] Na duração de toda a Idade Média dita “bárbara”, as leis de Roma, o sistema romano, às vezes em forma pura, às vezes em forma mista ou adaptada, mas sempre visível, existiram em todas as partes da Europa onde previamente imperou o domínio romano. Essas leis, esses sistemas se imiscuíram com os hábitos dos bárbaros e naturalmente influenciaram e capacitaram sua educação e sua estrutura civil e frequentemente na mentalidade individual. [...] O sistema do Mundo Antigo agiu também sobre a formação do caráter exterior da Igreja Romana e estimulou sua

influência política durante a Idade Média [... O cristianismo] se mostrou um princípio criador, educador, como fonte de civilização, ordem e unidade [na Europa...] Na Rússia a religião cristã era mais pura e santa, mas a ausência do mundo clássico foi a razão por que a influência da nossa igreja, em tempos de baixo nível educacional, não foi tão forte e decisiva quanto a influência da Igreja Romana. Esta, como centro do sistema político, criou uma alma única em muitos corpos e gerou assim uma forte ligação em todo o mundo cristão [europeu] que impediu a invasão de fora. Entre nós, esta força [da Igreja] não era tão forte e a Rússia, desunida, sem ligação espiritual, caiu sob o jugo mongol por alguns séculos [...] Esse elemento, alienado de todo o esclarecimento civilizatório da Europa, levou à criação daquele sistema cuja consequência foram os mongóis, a quem não pudemos opor nem uma civilização madura nem a força da união. Não tendo suficiente esclarecimento civilizatório para se opor a eles *espiritualmente* unidos, só pudemos nos livrar deles *fisicamente*, materialmente [...] Dessa maneira, vemos que a invasão mongol e sua influência sobre nós tem como fundamento uma coisa: a insuficiência do mundo clássico [...] Somente quando a história permitiu nos aproximarmos da Europa, nos tempos de Minin e Pozharskii [c. 1612], o esclarecimento civilizatório chegou a nós [...] Mas esse começo foi tão fraco e desprezível em comparação com o que fez Pedro [o Grande...] que quando falamos de nossa educação normalmente o chamamos de fundador da nossa nova vida. [...] O esclarecimento civilizatório não poderia ter vindo até nós de outra maneira que não fosse essa revolução violenta [de Pedro] em nosso desenvolvimento, na forma de forças externas, opostas ao nosso modo de vida anterior [...]? A resposta a essa pergunta deriva do que foi dito antes. Se na nossa vida anterior não havia um dos elementos necessários ao esclarecimento civilizatório, *o mundo clássico*, então como poderíamos alcançá-lo sem tomá-lo emprestado de fora? E uma educação vinda de fora não estará em luta com uma nacionalidade alheia a ela? (Kireevskii, 1911a, v. 1, p. 98-104)

Quem lesse essa parte do ensaio “O Século XIX” sem conhecer nada da vida do autor poderia pensar estar perante palavras de um futuro ocidentalista. Por elas, as três principais bases da civilização europeia são o mundo antigo clássico, o cristianismo e os bárbaros pós-romanos. Como, desses três, a Rússia não passou pela Antiguidade

Clássica, não pode ter uma civilização como a da Europa. E esses princípios civilizatórios europeus mais desenvolvidos, contrários ao modo de vida eslavo original, são alienígenas à Rússia. Necessários para a elevação do nível cultural e educacional russo, esses princípios civilizatórios superiores não poderiam chegar aos eslavos de forma natural: tiveram que ser trazidos, de maneira forçada, por Pedro. Ou seja, uma apologia de Pedro nesse sentido!

Mas qual seria o papel da Rússia no pensamento de Kireevskii, que sabemos já ser um nacionalista nessa época? Kireevskii apresenta perspectivas mais otimistas para o *futuro* da Rússia no contraste com o seu passado, que tinha tido deficiências. Ao comentar as grandes revoluções de pensamento, políticas e sociais que ocorreram na Europa na segunda metade do século XVIII (Revolução Francesa, Revolução Industrial), ele diz que há um corte epistemológico nessa era e uma nova era, um novo tipo de esclarecimento civilizatório existe na Europa no século XIX que é diferente do esclarecimento de antes da segunda metade do século XVIII (o que chegou à Rússia) e que isso tinha consequências importantes para a questão de a Rússia poder alcançar o Ocidente em termos de avanço civilizatório:

Assim, a educação europeia se apresenta em dois tipos: como o Esclarecimento da Europa antes e depois da metade do século XVIII. O Esclarecimento antigo está ligado diretamente a todo o sistema de seu gradual desenvolvimento e para participar dele, é necessário passar de novo por toda a vida anterior da Europa. O novo Esclarecimento é oposto ao primeiro e tem existência independente. Por isso, um povo que começa a educar-se, pode absorvê-lo diretamente e instalá-lo em si sem o anterior e utilizá-lo de maneira imediata em seu modo de vida atual. Eis por que [em países jovens como] na Rússia e na América o Esclarecimento começou a se generalizar não antes do século XVIII e especialmente no século XIX. (Kireevskii, 1911a, v. 1, p. 107-108)

Assim, em um final otimista sobre o futuro da Rússia, Kireevskii retoma o tema de sua *Resenha da Literatura Russa em 1829*, dizendo que o próprio caráter “jovem” e “virgem” (em termos de esclarecimento civilizatório) da Rússia pode vir a ser sua vantagem. Se dependesse do tipo de Esclarecimento antigo (pré-meados do séc.

XVIII), a Rússia estaria condenada a ter de repetir todos os passos da Europa para alcançar seu nível civilizatório. Mas, como na própria Europa após as revoluções da segunda metade do século XVIII surgia um novo tipo de Esclarecimento, nações “jovens” como a Rússia e os EUA podiam pular direto no novo trem e dar suas próprias contribuições a essa nova fase civilizatória da humanidade. Uma espécie de teoria da “vantagem do atraso” gershchrenkoniana aplicada ao terreno do nível civilizatório em geral!

Mas os textos descritos acima foram do jovem Kireevskii antes do “tiro no escuro” da *Carta Filosófica* de Chaadaev em meados da década de 1830. Depois disso, os campos dos eslavófilos e dos ocidentalistas foram se formando, consolidando e ganhando maior coerência interna. Nesse processo Kireevskii se tornou um eslavófilo “puro”, abandonando os traços ou resquícios “ocidentalistas” presentes em seus primeiros textos. Importante para essa consolidação foram as trocas intelectuais com Aleksei Khomyakov e também seu casamento em 1834. Sua esposa, Natal’ya, era extremamente devotada à Igreja Ortodoxa e conseguiu atraí-lo à Igreja tanto em termos práticos quanto teóricos. Até ali, Kireevskii (ao contrário de Khomyakov), apesar de ser ortodoxo nominalmente, não colocava a religião ortodoxa no centro da sua teoria. Isso mudou após sua “conversão” pela esposa; e a religião passaria a ter um papel central em seu eslavofilismo.

Em 1852 ele publicará na revista *Moskovskii Sbornik* o artigo *Sobre o Caráter da Civilização Europeia e sua Relação com a Civilização da Rússia*, (Kireevskii, 1911c. vol. 1, p. 174-222) em que descreverá sua nova filosofia da história de maneira sistemática.

Aqui podemos ver que sua apreciação das diferentes fases de desenvolvimento da Europa Ocidental e da Rússia mudou bastante.

Em “Sobre o Caráter...”, ele reitera, adaptando, os três princípios básicos que fundamentam a civilização ocidental que descreverara no texto *O Século XIX*, ao dizer que três processos históricos diferenciavam a Europa: 1) a maneira como o cristianismo se disseminou nela; 2) a maneira como o mundo clássico antigo se manteve posteriormente nela; 3) a maneira como foram formados os seus Estados após as invasões bárbaras. (Kireevskii, 1911c, p. 182) O que diferencia o pensamento de Kireevskii agora é que onde ele antes via traços neutros ou positivos da Europa nesses três campos, agora ele nota traços negativos. Como

legado do mundo clássico, ele entende que foi a herança de Roma que se manteve no Ocidente. Roma, com seu direito, tinha um ordenamento baseado nas leis escritas, em constituições escritas, formalidades externas que tinham o poder de dominar *a priori* a vida real das pessoas. Similarmente, a Igreja Católica, baseada em Roma, funcionava como elemento unificador da Europa (como no texto anterior), mas o fazia igualmente por meio de regulamentos e formalidades externas, puramente racionais, que pretendiam governar a vida real e diversificada de seus povos. E, finalmente, a maneira como os Estados europeus se formaram a partir da queda do Império Romano, com os bárbaros se matando e conquistando uns aos outros, representou uma formação estatal baseada na violência e na conquista. (Kireevskii, 1911c, p. 184)

Na Rússia as coisas se passaram de maneira diferente. Retomando a teoria de Pogodin, Kireevskii diz que a formação estatal na Rússia se iniciou não com uma conquista violenta, mas por meio de um convite *voluntário* dos eslavos da região para que a nobreza varega da casa de Rurik viesse governá-los. Assim, a base da união dos russos e de seus relacionamentos entre si está na liberdade do consentimento voluntário e pacífico. A paz está por trás da formação estatal dos russos enquanto que na Europa está a guerra, a violência e a conquista. Na Rússia, o cristianismo, ao entrar, não encontrou uma civilização desenvolvida no racionalismo unilateral como Roma e sim encontrou povos mais ingênuos, receptivos e abertos ao novo, de modo que o cristianismo ali pode se manter mais puro. (Kireevskii, 1911c, p. 185)

Na Europa a Igreja Romana absorveria o racionalismo formal de suas bases romanas. A escolástica se basearia nos silogismos de Aristóteles, o que aprofundaria o racionalismo unilateral europeu. Já a Igreja Ortodoxa Russa se manteria fiel à Patrística, aos ensinamentos dos Pais originais da Igreja, não caindo na armadilha racional. Sua visão seria mais holística, não separando a razão da fé, e sim as vendo de forma integrada, com a fé como princípio integrador de todas as capacidades humanas, inclusive a razão. Na Europa a ênfase na razão e nas formalidades externas levou não só a uma forma de autoridade na igreja baseada em um só indivíduo (o papa, o sistema de episcopado) como também a uma interferência da Igreja em assuntos temporais, fora da sua esfera espiritual. (Kireevskii, 1911c, p. 189-190) Na sociedade, o fato de a formação estatal ter sido realizada na Europa na base

da conquista e violência levava aos ódios de classe. (Kireevskii, 1911c, p. 191) A maneira como a formação do Estado foi realizada na Europa não foi orgânica, a partir de suas raízes originais próprias, mas sim por meio da violência, da conquista exterior. Isso marcaria o caráter da civilização europeia como violenta e somente controlável por leis externas, racionais. (Kireevskii, 1911c, p. 184) Mesmo na Idade Moderna o racionalismo unilateral ocidental se aprofundaria. Prova disso foi o principal pensador seminal dessa nova fase, Descartes, com seu «penso, logo existo». Apesar de achar que tinha superado totalmente a escolástica, Descartes e outros filósofos chegaram ao máximo do racionalismo ao aterrissarem em uma situação de «existem porque pensam». (Kireevskii, 1911c, p. 196) Os ápices da filosofia ocidental seguem na mesma direção. O grande Kant chegaria a deduzir Deus a partir de provas lógicas do pensamento puro. Aqui Kireevskii, antigo membro schellingiano da Sociedade dos Amantes da Sabedoria, menciona que mesmo os passos dados em uma direção diferente do racionalismo puro, com Fichte e Schelling, acabaram desembocando em Hegel, que seria simplesmente o ápice do racionalismo ao afirmar que «o real é racional». (Kireevskii, 1911c, p. 197 e 198)

A Rússia antiga tinha evitado a armadilha da visão de mundo unilateralmente racional e tinha seguido um caminho mais holístico em que a razão é apenas um dos componentes do conhecimento verdadeiro e não sua totalidade. Em muito isso se deveu ao papel da Igreja Ortodoxa. Evitando a escolástica, ela se manteve mais pura, como a Igreja Cristã original, ao basear seus princípios na patrística, isto é, nos ensinamentos dos Santos Padres dos primeiros séculos do cristianismo. (Kireevskii, 1911c, p. 199) Segundo Kireevskii, nos textos da Ortodoxia não se deve procurar algo de novo sobre o cristianismo fora do que estava nos Pais originais da igreja. E é exatamente aí que reside sua grande vantagem: em manter o cristianismo e o conhecimento cristão em sua forma mais pura, original. (Kireevskii, 1911c, p. 200-201) Enquanto a Europa Ocidental na Idade Média estava presa na escolástica, a Igreja Ortodoxa, sem cair no pensamento unilateral racional, manteve aquela forma mental mais completa característica sua. Ao mesmo tempo, até o século XV tinha muito mais conhecimento da cultura grega clássica como um todo (não apenas Aristóteles) do que o Ocidente. Nesse mundo que os ortodoxos conheciam dos gregos como um todo,

notavam que os gregos antigos não tinham preferência especial por Aristóteles e sim eram em muito atraídos por Platão, que buscava um conhecimento mais completo, e não apenas racional por silogismos. (Kireevskii, 1911c, p. 198-1999) Os ortodoxos, buscando a verdade, se concentravam na correção *interna* do ser pensante, enquanto que os ocidentais se preocupavam mais com as ligações e inter-relações *externas* dos conceitos. Aqueles buscavam o que é *moral*; estes, o que é *útil*. (Kireevskii, 1911c, p. 201) Os ensinamentos dos Santos Padres da Igreja Ortodoxa entraram em *Rus'* quase desde seu início e viraram parte integral dela. Mesmo nos tempos mais desunidos dos kievanos, a Igreja Ortodoxa formava um cimento ideológico unificador entre eles, até mais que a simples língua. (Kireevskii, 1911c, p. 202; e aqui devemos notar que Kireevskii mudou muito sua concepção do poder unificador da Igreja Ortodoxa desde o seu texto *O Século XIX*) O alto nível da civilização mundial da Ortodoxia no Oriente penetrava todas as classes dos russos de cima a baixo. A prova disso foi que vários príncipes russos dos séculos XII e XIII tinham bibliotecas com mais livros que a primeira biblioteca então aberta na Europa em Paris. (Kireevskii, 1911c, p. 202) Apesar de essa cultura dos mosteiros ortodoxos ter sido engolfada pela cultura europeia petrina no século e meio anterior, segundo Kireevskii (1911c, p. 203) ela ainda estava viva nas classes mais baixas, no povo (*narod*) russo. Aqui o autor revisita um tema clássico dos eslavófilos: que a europeização trazida por Pedro afetou principalmente as classes, enquanto o povo simples guardava em si a cultura ortodoxa anterior.

Entretanto, Kireevskii ressalta que esse mundo moralmente superior dos russos não provém de nenhuma vantagem étnica intrínseca. Foge assim das explicações raciais.

Não é nenhuma vantagem intrínseca das tribos eslavas que nos fazem antecipar seu futuro florescimento. Não! As especificidades tribais, como o solo em que é lançada uma semente, podem apenas acelerar ou atrasar seu crescimento inicial; podem lhe transmitir nutrição ampla ou restrita, fornecer-lhe mais ou menos oportunidades de desenvolvimento livre; mas as características da fruta resultante dependem, não do solo, mas da semente lançada nele. (Kireevskii, 1911c, p. 204)

Para Kireevskii, a verdadeira fé cristã, com um caminho concomitante menos unilateral e mais moral, se mantém nos eslavos não por qualquer vantagem étnica dos eslavos. A vantagem da Rússia está na semente original da religião ortodoxa lançada lá. Por exemplo, as terras russas, por não serem originadas por meio de conquista violenta, foram guiadas por princípio criador pacífico. Mas isso poderia ter mudado posteriormente e a elite governante varega ter se transformado em tiranos e o povo rebelado contra ela ou lutado entre si. Mas aí a semente da religião ortodoxa ajudou: ela mantinha a *sobornost'* (princípio agregador coletivo) da nação e evitava o “todos contra todos” característico da Europa Ocidental. (Kireevskii, 1911c, p. 204) *Rus'* não teve formação estatal por conquista externa violenta, nem luta entre as classes, assim ela funcionava organicamente, não dividida internamente, mas coletivamente, como um corpo só, unido pela Ortodoxia. (Kireevskii, 1911c, p. 205) E o papel agregador da Igreja Ortodoxa era no campo espiritual, cultural. Ela não se imiscuía ou interferia nos assuntos seculares, materiais do Estado. Aqui Kireevskii dá o exemplo do príncipe que cristianizou a *Rus'* kievana no século X, Vladimir I. Para comemorar a Cristianização, ele quis indultar criminosos, mas a própria igreja o desencorajou. Ou seja, a partir daí a Igreja Ortodoxa se manteve afastada do Estado, tentando não se imiscuir em assuntos seculares. E o príncipe não se imiscuía na parte religiosa, e nem se dizia “santo”. Não havia um “Sacro Império Romano-germânico” como na Europa. (Kireevskii, 1911c, p. 205) Na Europa, na mesma época, os cavaleiros viviam fechados em seus castelos, de modo individual e egoísta. Na Rússia não havia esses castelos fechados nem nobres cavaleiros com reis tentando se impor a eles. Ao contrário, havia comunas rurais vivendo de modo solidário e em contato umas com as outras sob o governo geral do Grande Príncipe. (Kireevskii, 1911c, p. 206-207) *Rus'* era mantida unida por ligações da verdade interna, e não por ligações formais, racionais, exteriores. Segundo Kireevskii, (1911c, p. 207) “A justiça interna sobrepujava a formalidade externa”. No Ocidente o direito era exterior, derivado logicamente, baseado na razão escrita. Na *Rus'* o direito era baseado na justiça interna, derivava da própria vida, e evitava argumentos racionais externos. A lei era colocada por escrito somente após ela já ter entrado e se fixado na vida do povo. (Kireevskii, 1911c, p. 207) Aqui Kireevskii (1911c, p. 208) faz uma dis-

tinção epistemológica entre “opinião” (ênfatisada no Ocidente) e “convencimento” (princípio regulador na Rússia). A opinião é particular e ligada ao formalismo racional, dividindo o país em campos adversos. O convencimento vem da vida interior das pessoas, mas se chega a ele de modo coletivo e natural pela troca de ideias e experiências, o que induz a uma maior união coletiva politicamente.

No Ocidente, a propriedade privada, criada da briga de todos contra todos, passa a definir a personalidade. Na Rússia, a personalidade vem em primeiro lugar e o direito de propriedade privada é sua consequência ocasional. A comuna rural, por exemplo, é redistribuída e redesenhada de tempos em tempos de acordo com o crescimento populacional para contemplar as famílias das novas gerações. Na Rússia, historicamente a propriedade privada absoluta ocorria apenas como exceção. Mesmo entre as classes altas, a propriedade era dada em troca de serviços prestados pela nobreza. (Kireevskii, 1911c, p. 215)

O indivíduo ocidental, segundo Kireevskii, (1911c., p. 210-211) é fragmentado. A religião fica em um compartimento; seu comportamento no trabalho, no comércio é outro. Ele parece pessoas diferentes em diferentes momentos. O russo não é assim. Ele começa e termina as ações com orações. E o momento da oração é interno, calmo. Nesse momento não há extremos. Ele não perde a razão durante a oração. Razão e fé estão sempre juntas, formando um conhecimento maior comum.

Nas comunas rurais cada membro pensa coletivamente. Ele não raciocina em termos individuais, egoístas, e sim coletivamente como família na comuna. (Kireevskii, 1911c, p. 212) A riqueza no Ocidente é aceita como coisa boa e quem a tem é considerado superior ou abençoado por Deus. Na Rússia a riqueza veio como vício de fora e como se tem noção de que frequentemente há vícios associados a ela, as pessoas se desculparam por ela e não a ficam ostentando com orgulho, sempre sentindo sua potencial ilegalidade no aspecto jurídico e moral. O ocidental buscou com o desenvolvimento de meios externos compensar deficiências no mundo interior. O russo procura por meio de façanhas interiores se libertar das necessidades externas. Se a economia política tivesse sido inventada na época da *Rus' kievana*, ela não teria sido entendida pelos russos. Eles não poderiam fazer da busca de riquezas o centro de suas vidas. O russo sabe que a busca de afluência externa é apenas um fator secundário entre as prioridades da vida e só

pode ser empreendida em conjunto integrado com os fatores morais primários mais importantes. (Kireevskii, 1911c, p. 214)

Ou seja, ao longo de todo o ensaio, Kireevskii, revisou alguns conceitos de seus textos iniciais e procurou estabelecer contrapontos entre a cultura da Europa Ocidental e da Rússia. Assim, os europeus se guiariam de forma demasiadamente unilateral por princípios racionais, externos, mecânicos enquanto os russos, iluminados pela Igreja Ortodoxa, buscariam um conhecimento mais completo (que não opusesse razão, fé, intuição) ligado organicamente à vida e derivando dela, internalizado por meio do convencimento e da interação coletiva. E, obviamente, Kireevskii agora considerava o modo de vida russo menos unilateral e mais completo que o europeu.

Perto do final do texto, Kireevskii ocupa uma página inteira apenas sumariando os pares de oposições que caracterizam as diferenças entre Europa Ocidental e Rússia.

O cristianismo penetrou nas mentes dos povos ocidentais por meio apenas da igreja Romana. Na Rússia, ele ardeu nas velas de toda a Igreja Ortodoxa. A teologia no Ocidente tomou a forma das abstrações cerebrais. No mundo ortodoxo ela manteve a integralidade interna do espírito. Lá ocorre o fracionamento das forças da razão. Aqui há um esforço para agregá-las de modo vívido. Lá, o movimento da mente em direção à verdade por meio do encaminhamento lógico dos conceitos. Aqui, a busca dela por meio de uma elevação interna da autoconsciência em direção à integralidade do coração e ao centro da razão. Lá se procura uma unidade externa, morta. Aqui a procura é pelo que é interno e vivo. Lá a Igreja misturou-se ao Estado, unindo o poder espiritual e o secular e fundindo o que é da Igreja e o que é do mundo em um sistema de caráter misto. Na Rússia ela se manteve separada do sistema secular e dos objetivos temporais. Lá, as universidades escolásticas e jurídicas. Na Rússia antiga, os mosteiros religiosos, concentrando em si os conhecimentos superiores. Lá, o estudo racional e escolar das verdades superiores. Aqui, a busca de sua compreensão viva e integral. Lá, o crescimento correlacionado da educação pagã e cristã. Aqui, a busca constante pela purificação da verdade. Lá, o Estado se formou a partir de conquista violenta. Aqui, a par-

tir do desenvolvimento natural da vida do povo, perpassado pela unidade do convencimento original. Lá, a delimitação hostil das classes e estamentos. Na Rússia, sua agregação unânime, com variedade natural. Lá, os laços artificiais dos senhores em seus castelos criaram verdadeiros Estados separados. Aqui, a concordância agregada de todas as terras expressa espiritualmente em uma unidade indivisível. Lá a propriedade agrária é a base primária das relações civis. Aqui a propriedade apenas ocasionalmente é a expressão das relações pessoais. Lá a lei é formalmente lógica. Aqui ela se origina na própria vida. Lá há uma tendência da lei para a justiça externa. Aqui prefere-se a justiça interna. Lá o direito tende ao código lógico. Aqui, em vez das ligações externas entre diferentes formas, o direito busca as ligações internas do convencimento legal com as crenças da religião e da vida. Lá as leis decorrem artificialmente das opiniões dominantes. Aqui elas nasceram naturalmente da vida. Lá as melhorias sempre ocorreram por meio de transformações violentas. Aqui se desenvolveram de modo natural e harmonioso. Lá, a agitação do espírito partidário. Aqui, a estabilidade do convencimento primordial. Lá, os caprichos da moda. Aqui, a firmeza da vida. Lá, a instabilidade da livre escolha pessoal. Aqui, a fortaleza das relações familiares e sociais. Lá, a elegância do luxo e da vida artificial. Aqui, a simplicidade das necessidades vitais e a alegria da coragem moral. Lá, a efeminação do devaneio. Aqui, a integralidade saudável das forças da razoabilidade. Lá, a ansiedade interior da alma com certeza mental da sua perfeição moral. No russo há um profundo silêncio e a calma do autoconhecimento interno junto com uma constante falta de confiança em si e uma exigência infinita de aperfeiçoamento moral. Em resumo, lá há o fracionamento da alma, dos pensamentos, das ciências, do Estado, das classes e estamentos, da sociedade, das obrigações e direitos familiares, da condição moral, do todo da vida pessoal e social. Na Rússia, ao contrário, há uma busca preferencial pela integralidade da vida interior e exterior, social e privada, espiritual e material, mundana e moral. Assim, se colocarmos as coisas que mencionamos anteriormente de forma justa, o *fracionamento* e a *integralidade*, o *cerebral* e o *razoável* são as expressões últimas da cultura da Europa ocidental e da Rússia antiga. (Kireevskii, 1911c, p. 217-218)

Kireevskii vê, então, a civilização russa como mais integral, mais holística do que a unilateralmente racional Europa. Mas, imediatamente após essa descrição aparentemente mais “vantajosa” (do ponto de vista eslavófilo) para a Rússia, faz uma pergunta fundamental e que um leitor ocidental de seu trabalho certamente se faria naquele momento: se a Rússia tinha tantos potenciais mais positivos que a Europa, por que foi a cultura europeia que passou a dominar a Rússia a partir das reformas petrinhas, e não vice-versa? Ele se faz essa pergunta e procura em seguida respondê-la.

Mas aqui naturalmente surge a pergunta. Por que a educação russa não se desenvolveu mais plenamente que a europeia, antes da introdução da cultura europeia na Rússia [com Pedro, o Grande]? Por que a Rússia não ultrapassou a Europa? Por que ela não se tornou o ápice do desenvolvimento intelectual de toda a humanidade, tendo tantas garantias para um desenvolvimento espiritual correto e abrangente?

Como explicação a isso dizer que o desenvolvimento do intelecto russo se atrasou em alguns séculos do ponto em que provavelmente se aperfeiçoaria por causa da Providência seria dar uma explicação pertinente, mas que não responderia ao cerne da questão colocada. A Santa Providência, por razões morais, pode adiantar ou atrasar o caminho traçado como destino das pessoas. Do Egito à Terra Prometida, o povo judeu pode fazer em 40 dias a viagem através dos desertos da Arábia que ele fez anteriormente em 40 anos apenas porque sua alma tinha se afastado do caminho puro a Deus, seu guia.

Mas já dissemos anteriormente que cada Patriarcado da Igreja Universal, cada povo, cada pessoa, trazendo no serviço religioso suas especificidades, no próprio desenvolvimento dessa especificidade encontra perigos para seu próprio equilíbrio interno e para sua existência consentida no conjunto do espírito da Ortodoxia.

Em que consistia, então, a especificidade da Rússia em comparação com os outros povos do mundo ortodoxo e onde se escondia o perigo para ela? E será que esta especificidade não se transformou em um excesso que pudesse desviar sua direção mental do caminho direto para o objetivo que lhe foi destinado?

Aqui naturalmente só podemos avançar algumas suposições. Em minha opinião pessoal, penso que a especificidade da Rússia consistia na própria completude e pureza da expressão que o ensinamento cristão recebeu nela e em todo o volume da sua vida social e privada. Nisso consistia a força principal de sua cultura. Mas aí também se escondia o perigo principal para seu desenvolvimento. A pureza da expressão se confundia tanto com o espírito expresso que facilmente as pessoas podiam misturar suas significâncias e começar a adorar a forma externa no mesmo nível que seu significado interno. É claro que o próprio caráter dos ensinamentos da Ortodoxia, que preferencialmente cuidava da integralidade do espírito, protegia contra a possibilidade de tal mistura. Entretanto, a razoabilidade desses ensinamentos, que as pessoas aceitavam, não destruía completamente em si as fraquezas humanas. No indivíduo e no povo a livre vontade moral não é eliminada por nenhuma educação ou decreto. Realmente, nós vemos que no século XVI o respeito à forma já supera o respeito ao espírito. Pode ser que o começo desse desequilíbrio deva ser procurado antes disso, mas no século XVI ele já se torna visível. Alguns elementos daninhos que se insinuaram nos livros religiosos, e algumas particularidades nos rituais externos da Igreja obstinadamente permaneciam no povo apesar de que o intercâmbio perpétuo com o Oriente deveria instruí-lo sobre as diferenças com as outras Igrejas [da Ortodoxia]. Ao mesmo tempo, vemos que os decretos jurídicos privados de Bizâncio eram não apenas estudados mas também respeitados quase no mesmo nível que os decretos religiosos universais da Ortodoxia; e já apareciam vozes pedindo sua utilização na Rússia, como se eles fossem universalmente obrigatórios. Simultaneamente vemos que nos monastérios, que conservavam sua beneficiência externa, observava-se certo declínio da austeridade de vida. Correta no início, nessa época a formação da relação mútua entre os boiardos [nobres] e os senhores de terra começa a tomar a forma da monstruosa formalidade de um confuso provincianismo [*mes-tinichestvo*]. Ao mesmo tempo, a proximidade temporal da União de Igrejas, o medo de inovações alienígenas, intensifica mais ainda a tendência geral de manutenção doentia de tudo, mesmo o mais exterior e formal na educação religiosa ortodoxa básica.

Dessa maneira, o respeito à tradição, que mantinha em pé a Rússia, imperceptivelmente se transformou em respeito a suas formas mais externas em detrimento do espírito vivo. Daí surgiu a unilateralidade na formação russa cuja consequência aguda foi Ivan, o Terrível, e que, após um século, foi o motivo do Cisma [dos Antigos Crentes] e que mais posteriormente, por causa de sua limitação, causaria em algumas camadas das pessoas pensantes o efeito contrário de outra unilateralidade: a tendência para aceitar as formas alienígenas, as culturas alienígenas. (Kireevskii, 1911c, p. 218-220)

Kireevskii vê assim que várias tendências perigosas, alienantes, de observação do que é externo, formal, em vez do que é interno e essencial, tomaram força a partir do século XVI e esse processo de gradual enfraquecimento interno prepararia o terreno para a invasão da cultura europeia no tempo de Pedro, o Grande, em diante. Interessante notar que o século XVI correspondeu exatamente ao momento de afirmação do Estado moscovita, que tinha acabado de livrar os russos do jugo mongol de dois séculos e iniciava a construção de seu futuro império czarista. Temporalmente, então, Kireevskii parece colocar em relevo como mais “pura” a *Rus’* kievana e que o Estado moscovita já nasceria com alguns problemas intrínsecos. Mas é importante lembrar os dois últimos parágrafos da citação acima, pois Kireevskii parece colocar a ênfase do caminho de alienação que a Rússia aos poucos parecia seguir nas classes superiores do país. Tanto que no parágrafo seguinte de seu texto ele vai dizer que as classes baixas, o povo [*narod*] em suas comunas rurais e hábitos cotidianos, mantinham-se fiéis ao caminho ortodoxo original e era dali que vinha a esperança futura de redenção da Rússia por meio de uma síntese superior do modo russo ortodoxo original com as partes positivas da cultura europeia que havia invadido o país a partir de Pedro.

Entretanto, o cerne da cultura da Rússia vive ainda no povo e, ainda mais importante, vive na sua santa Igreja Ortodoxa. E é nessa base, e em nenhuma outra, que deve ser erigido o edifício sólido da civilização russa, composto atualmente de materiais misturados e frequentemente alienígenos e que por isso precisam ser reconstruídos a partir de materiais puros próprios. A construção desse edifício só ocorrerá quan-

do aquela classe de nosso povo que não está ocupada exclusivamente com a aquisição de meios materiais e que, portanto, na formação social recebe a tarefa de trabalhar mentalmente a autoconsciência da sociedade (uma classe penetrada por concepções ocidentais), finalmente se convencer da unilateralidade da civilização europeia; quando ela perceber vividamente a necessidade de novos princípios intelectuais; quando ela, tendo razoável sede da verdade completa, se dirigir às puras fontes da fé ortodoxa antiga de seu povo, e, de coração, escutar os ecos dessa santa fé da pátria na vida antiga da Rússia. Aí então, liberto do jugo dos sistemas filosóficos racionais da Europa, o indivíduo russo culto, na profundidade das especulações holísticas dos Santos Padres da Igreja (que são inalcançáveis pelas concepções ocidentais), encontrará as respostas mais completas para aquelas perguntas do cérebro e do coração que mais perturbam a alma enganada pelos últimos resultados da autoconsciência ocidental. E na vida pregressa de sua pátria ele antevirá a possibilidade do desenvolvimento de outro tipo de educação. Então será possível na Rússia uma ciência baseada em princípios originais, distintos daqueles que nos oferece a civilização europeia. [...] Então a vida social na Rússia se confirmará em uma direção diferente daquilo que nos transmite a cultura europeia. (Kireevskii, 1911c, p. 220-221)

Há nesse parágrafo acima uma sutileza que deve ser notada. Kireevskii acredita que no futuro, a partir das bases originais da cultura ortodoxa que sobrevive nas classes baixas do povo russo, haverá um momento em que a intelligentsia se libertará do jugo hipnótico da cultura europeia ocidental e chegará a um desenvolvimento intelectual mais integral baseado nas tradições do próprio país. Mas isso deverá ocorrer dialeticamente, como uma síntese superior da cultura russa e das partes positivas da cultura europeia que já se instalou no país. Em outras palavras, Kireevskii não propunha uma volta pura e simples ao estado original da Rússia antiga: a roda da história não tinha que andar para trás, mas sim para frente e para cima! Isso ficava claro em suas palavras finais no texto que comentavam a última frase da passagem anterior em que previa que a vida social da Rússia no futuro tomaria uma direção diferente da cultura europeia que dominava o país no momento.

Entretanto, ao dizer “direção”, eu considero necessário acrescentar que, com esta expressão, eu limito o sentido de minha esperança. Pois, se algum dia eu viesse a ver em sonho que qualquer das especificidades externas de nossa vida [russa] anterior, há muito já mortas, tivesse ressuscitado entre nós e se intrometido em nossa vida atual em sua forma original, essa visão não me alegraria. Ao contrário, me assustaria. Pois tal mistura do passado no novo, do morto no vivo, seria o mesmo que colocar a roda de um carro em um outro veículo de forma e tamanho diferentes. Nesse caso um dos dois quebraria: ou a roda ou o veículo. Eu desejo apenas que os princípios de vida constantes nos ensinamentos da Santa Igreja Ortodoxa penetrem completamente os corações e mentes de todas as classes e grupo sociais. (Kireevskii, 1911c, p. 221)

Assim, Kireevskii não era um saudosista que queria ressuscitar a cultura da *Rus' kievana in toto*. Também não queria superar a unilateralidade racionalista, formalista e abstracionista da cultura europeia que já havia penetrado na Rússia com Pedro por meio de sua anulação pura e simples. Deseja um movimento espiritual para a frente, baseado nos princípios vivos e integrais (holísticos) da cultura russa ortodoxa com a absorção daqueles aspectos positivos da cultura europeia que já haviam penetrado o país (ele assumia que a Europa, mesmo de forma unilateral, havia-se desenvolvido materialmente mais que a Rússia e, no desenvolvimento futuro, a Rússia continuaria não apenas superior espiritualmente mas também “alcançaria e ultrapassaria” a Europa no próprio aspecto de progresso material).

Esse texto *Sobre o Caráter da Civilização Europeia e sua Relação com a Civilização da Rússia* expõe a visão histórica do Kireevskii maduro. Abandonando alguns resquícios “proto-ocidentalistas” de sua juventude, passou a ver a civilização russa já mais moralmente adiantada que a Europa desde seus primórdios e alguns fatores ocidentais que antes eram vistos de maneira positiva ou neutra (por exemplo, a influência romana na história posterior europeia) passaram a ser encarados como negativos. Por outro lado, não descarta completamente todos os aspectos da civilização ocidental. Concede que materialmente a Europa se desenvolveu mais que a Rússia (apesar de se manter espiritualmente mais atrasada) e sua esperança e expectativa é que

a Rússia no futuro possa ultrapassar a Europa tanto espiritualmente quanto materialmente *a partir de suas bases morais próprias*.

Como se nota no texto, a visão histórica de Ivan Kireevskii é muito filosófica. Ele escreveria depois um texto dedicado especificamente à filosofia, no qual também analisa a questão do relacionamento Rússia-Europa Ocidental. É o ensaio *Sobre a Necessidade e Possibilidade de Novos Princípios na Filosofia* (publicado postumamente em 1856). Nele, retoma seu conceito central de “integralidade” e da superioridade da vida “interior” e da essência sobre os aspectos exteriores, formais. Para ele, a ênfase ocidental nos aspectos externos, formais e racionais torna a civilização europeia excessivamente unilateral. O racional é apenas um aspecto não apenas da vida, mas da própria compreensão integral. Reduzir o ser humano aos seus aspectos racionais é torná-lo unidimensional. Além da razão, há a fé, o instinto imediato e várias outras facetas que completam a autoconsciência dos homens. Segundo ele, esse racionalismo abstrato e autônomo estava chegando a um beco sem saída no Ocidente e tendo como consequência o fracionamento da sociedade e dos próprios indivíduos pensantes. Daí a necessidade de uma nova filosofia “integral” que recupere a integralidade do ser humano dentro da natureza divina. E a base para essa nova filosofia deveria ser a Ortodoxia, pois ela enfatizava a integralidade, a existência holística do ser e evitava a armadilha do racionalismo abstrato. (Kireevskii, 1911d, p. 223-264)

Aleksei Stepanovich Khomyakov (1804-1860)

Entre os autores especializados no estudo dos eslavófilos, Aleksei Khomyakov disputa com Ivan Kireevskii o posto de fundador e figura maior do eslavofilismo. A personalidade dos dois reflete um pouco a maneira como seus trabalhos podem almejar tal posto. Kireevskii como uma pessoa mais romântica, idealista, contemplativa, séria, inclinada até para certo misticismo do tipo eremita, voltado para dentro de si, enquanto Khomyakov era mais exuberante, mais realista e pragmático, dado a polêmicas. Isso, e o fato de que Khomyakov (talvez até em consequência das características listadas acima) foi mais prolífico em sua carreira como escritor, faz com que haja uma literatura maior dedicada a suas obras do que às de Kireevskii, além de que sua

influência parece ter sido maior nas “gerações” posteriores dos eslavófilos do que a de Kireevskii.

Correndo o risco de cairmos em uma supersimplificação, poderíamos dizer que Ivan Kireevskii concentrou-se em uns poucos pontos seminais e os explorou mais profundamente enquanto que Khomyakov tinha uma visão mais caleidoscópica e, além de explorar alguns conceitos fundamentais do eslavofilismo (alguns lançados até por Ivan Kireevskii), procurou popularizar de forma mais sistemática e pragmática uma certa visão de mundo eslavófila nos vários campos da filosofia, história, teologia e poesia. A grande ironia da história é que devido a vários problemas, especialmente com a censura, a maioria dos seus textos só foi publicada postumamente. Em vida, eles circulavam entre amigos (muitos em forma de cartas) e suas ideias eram propagadas nos debates dos eslavófilos entre si e com os ocidentalistas.

A origem familiar de Khomyakov é semelhante à de Kireevskii (e, por assim dizer, de quase todos os principais eslavófilos): a nobreza rural esclarecida de Moscou e arredores. Sua mãe teve grande influência em sua vida, inculcando-lhe uma visão de mundo pia e tradicionalista. Outra influência no futuro eslavófilo foi a relação que a família tinha com seus servos. Era uma relação paternalista, tomando-os quase como membros incapacitados da própria família que deveriam ser cuidados e educados dentro de uma concepção de caridade cristã (é sintomático que Aleksei Khomyakov morreria em 1860 de uma infecção que contraiu ao tratar de um de seus servos).

Khomyakov recebeu educação formal em casa e em 1921 prestou exame na Universidade de Moscou para obter certificado de graduação em Ciências Matemáticas. Entre 1822 e 1825 serviu no exército. Em 1825 faz uma primeira grande viagem ao exterior. Em 1828-1829 lutou na Guerra Russo-Turca, onde demonstrou uma bravura algo galante e idealista.

Como a maioria dos eslavófilos, não ficou no serviço governamental muito tempo. Após o final da guerra, retornou às suas propriedades para se dedicar à administração rural. Concomitantemente, redigiria obras sobre filosofia, história, teologia, escreveria poesia e peças de teatro, pintaria quadros, e até seria inventor amador de alguns mecanismos na área de agricultura e medicina.

Entre suas obras principais estão as peças de teatro *O Falso Dmitrii* e *Ermak* (1825), os poemas *À Rússia* (1854), o artigo *Sobre o Velho e o Novo* (1839). O texto *A Igreja é Una* é talvez o que melhor sistematiza sua visão teológica, cujas diversas facetas encontram-se espalhadas em uma série de outros ensaios e cartas. Os três volumes de suas “Notas sobre a História Universal” expõem de forma ilustrativa os preceitos de sua filosofia da história.

Vejamos sua visão de mundo por partes.

O conceito de Sobornost’

Se o conceito de “integralidade” (“personalidade integral”, “conhecimento integral”) é provavelmente o conceito central de Kireevskii, talvez o conceito central e mais influente de Khomyakov tenha sido o de *sobornost’*. Essa é uma palavra difícil de traduzir em português não só por seu sentido original como também pela conotação extra que assumiu pós-Khomyakov. *Sobor*, no antigo eslavônico, denotava diferentes tipos de reunião, como assembleia, conselho, concílio, sínodo. O grande exemplo era *Zemskii Sobor* (“O Conselho da Terra”), a grande assembleia (parecida com os Estados Gerais da França do Antigo Regime) que era convocada pelo czar em circunstâncias especiais e que tinha representantes de todas as classes sociais. Na Igreja Ortodoxa especificamente, *sobor* significa um grande conselho (assembleia) de bispos e outros participantes da igreja para tomar decisões sobre questões teológicas importantes. Em seu texto *Sobre o Significado das Palavras “Católico” e “Sobornyi”*, Khomyakov (1871-1907k[1907]), em polêmica com um autor católico romano que acusava os ortodoxos de utilizarem a palavra *Sobornost’* no lugar de *catolicismo*, argumenta que o sentido original de *sobornyi’* é exatamente o mesmo do católico, isto é, *universal*, mas em um sentido bem mais específico e apropriado que simplesmente geográfico. Após dizer que a palavra *católico* na maioria das línguas não significa nada em especial, sendo apenas uma importação do original grego e que no grego original ela tem diversas nuances de significado (assim como *sobornyi* em russo), Khomyakov afirma que a palavra russa *sobornost’* capta o sentido do original grego que mais interessa no plano teológico, e não apenas a simples conotação geográfica do universalismo. Ele diz que apegar-se ao uso da palavra

“católico” para denotar uma igreja universal no sentido estritamente geográfico seria se apegar aos aspectos meramente externos, formais da religião. E que nem logicamente isso faria sentido, pois a Igreja (Católica) Romana estava longe de ser universal, já que a maior parte da terra era habitada por pessoas que não a seguiam. O que interessava, segundo Khomyakov, era o sentido de *sobornost'* como *unidade* de todos em Deus e era esse o sentido que guiou os santos Cirilo e Metódio (missionários gregos que inventaram o alfabeto cirílico no século IX) ao utilizarem o termo *sobornyi* em vez de *católico*.

Eles nem pensaram em determinar a Igreja de modo geográfico ou étnico. Esse tipo de definição não parecia ter lugar no seu sistema teológico. Eles se detiveram na palavra *sobornyi*. A palavra *Sobor* expressa a ideia de uma reunião não apenas no sentido físico, uma conglomeração visível de pessoas em um lugar mas também no sentido mais geral da possibilidade eterna, permanente de tal reunião. Em outras palavras, expressa a ideia de *unidade na multiplicidade* [... Ou seja, Igreja “católica”] é uma Igreja formada por todos ou pela unidade de todos [...], igreja da unanimidade livre, do total consenso. Uma igreja na qual desapareceram os diferentes povos, onde não há gregos e bárbaros, nem diferenças de condição econômica, nem escravos nem donos de escravos [...]. (Khomyakov, 1871-1907k[1907], p. 312-313)

Assim, em termos estritamente teológicos, o termo *sobornost'* denota a unidade da igreja, uma coletividade em Deus: a despeito de todas as diferenças entre os homens e povos que a constituem, a união em Deus faz com que haja essa unidade na multiplicidade.

Os eslavófilos, a partir dessa base teológica, utilizariam o termo *sobornost'* também para a análise da sociedade russa. Como para Kireevskii, Aksakov, Khomyakov e outros eslavófilos a base ideológica da sociedade russa é a Igreja Ortodoxa, os russos, em seu estado mais puro (*i.e.*, sem influências externas) têm naturalmente a tendência à *sobornost'*, isto é, a uma unidade orgânica, a uma maneira coletiva de vida, ao contrário do individualismo, que é uma marca da civilização europeia ocidental. Podemos adiantar que esse conceito de *sobornost'* ultrapassou os limites da ideologia eslavófila e passou a constar historicamente da maioria das correntes nacionalistas na

Rússia, além de algumas outras escolas de pensamento.⁷ *Sobornost'* (“unidade orgânica”, “sentimento coletivista”) passou a fazer parte de um vocabulário sociológico mais geral, como uma das características culturais do povo russo.

Khomyakov e a reinvenção do termo “obshchina”

A famosa comuna rural russa, tão idolatrada pelos eslavófilos, em russo atual é descrita por dois termos: *mir* e *obshchina*. Tanto *mir* quanto *obshchina* se referiam a duas coisas na Rússia pré-revolucionária. Uma é a comuna rural no sentido das terras comunais que os camponeses possuem em usufruto coletivo e que são divididas (e redivididas periodicamente) pelas famílias, cada qual cultivando uma parte determinada dela. *Mir* e *obshchina* podem se referir também especificamente à assembleia geral de camponeses da comuna rural que se reúne (sob a direção de um *starosta*, membro antigo ou respeitado como chefe) para tomar as decisões coletivas. Com todas as idas e vindas dos dois termos ao longo dos séculos, hoje em dia, de maneira geral os termos se cristalizaram entre os russos de modo que *obshchina* se refere à parte física (as terras, os membros constituintes) da comuna, enquanto *mir* se refere ao conselho (ou assembleia geral) da comuna onde as decisões são tomadas coletivamente por seus membros.

Até o século XIX o único termo usado para denotar a comuna rural era *mir*. A palavra *obshchina* existia desde a Rússia kievana com diversos sentidos relacionados ao núcleo *obshch* (“comum”) como, por exemplo, comunidade (em geral), união, propriedade comum etc. Em sua palestra de 1838 *Sobre o Velho e o Novo*, Khomyakov utilizou a palavra *obshchina* (no plural) para indicar pequenas comunidades rurais (em oposição às regiões urbanas). A partir dali, ele e Ivan Kireevskii (seguidos posteriormente por outros eslavófilos) passaram a utilizar o termo *obshchina* como sinônimo (nos dois sentidos) de *mir*. Tal foi o sucesso desse “neologismo” que atualmente um russo comum, para

7 Por exemplo, o próprio Partido Comunista da Federação Russa, na década de 1990, chegou a usar o termo *sobornost'* para caracterizar a mentalidade coletivista do povo russo em uma das variantes de seu programa oficial de partido. (KPRF, 1998, p. 29-30)

descrever a comuna rural russa, utilizará mais frequentemente a palavra *obshchina* que *mir*.⁸

Mas o principal não foi apenas a introdução de um novo termo para significar a mesma coisa que a tradicional palavra *mir*. Com Khomyakov e os eslavófilos o termo *obshchina* adquiriu conotações idílicas, da comuna rural como representando a simplicidade e pureza do camponês russo em oposição a um mundo urbano (capitaneado pela ocidentalista São Petersburgo) algo decadente e imitador das tendências estrangeiras europeias.

Nos textos eslavófilos o verdadeiro cerne da vida russa se encontrava nas comunas rurais e eles cantavam suas belezas interiores.

Os escritos de Khomyakov sobre Igreja e religião

Apesar de Ivan Kireevskii, em sua fase madura, ser pio e colocar a Igreja Ortodoxa como central em sua teoria eslavófila, foi Kireevskii quem mais sistemática e profundamente explorou as questões de igreja e religião numa série de ensaios, cartas e polêmicas que foram agrupados no volume 2 de suas obras coletadas. Nos ensaios constantes desse volume, Khomyakov defende o papel da Igreja Ortodoxa como a mais pura visão do cristianismo original.

Ele diz que, ao contrário da Igreja Católica, que aceita a autoridade externa de um homem (papa, bispos) como portador individual da verdade, na Igreja Ortodoxa ninguém (nem os patriarcas) tem a autoridade para unilateralmente trazer mudanças à igreja. O corpo da Igreja Ortodoxa como um todo é o único a ter autoridade para determinar o que é verdadeiro ou falso. Daí a importância do conceito de

8 Para um excelente artigo sobre a genealogia dos termos *mir* e *obshchina*, ver Grant, 1976. Entretanto, há controvérsias sobre como os dois termos se relacionaram ao longo do tempo. No Ocidente quase que exclusivamente se utiliza a palavra *mir* para denotar a própria comuna rural em si (enquanto os russos utilizam a palavra *obshchina* para tal) devido à influência da obra do barão alemão August von Haxthausen, que, após uma viagem à Rússia, em meados do século XIX, publicou um estudo sobre as instituições rurais da Rússia, com especial interesse na comuna rural russa, que ele chamou de *mir*. Foi esta obra de Haxthausen (*Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 1847-1852) que tornou largamente conhecida no Ocidente esta instituição russa e, a partir daí, os ocidentais passaram a usar o nome *mir* para a comuna rural em si.

sobornost' para os ortodoxos. O corpo inteiro da igreja (clérigos mais fiéis) é que toma, em consenso e acordo aceito por todos, as decisões cruciais e determina a verdade ou falsidade de certas proposições. Ele cita a resposta de 1848 dos Patriarcas Ortodoxos à encíclica *In Suprema Petri Apostolica Sede* do papa Pio IX como exemplo dessa postura da Igreja Ortodoxa.

Essa particularidade apontada por mim é um fato dogmático indiscutível. Os Patriarcas Ortodoxos Orientais, reunidos em sínodo [*sobor*] com seus bispos, solenemente proclamaram, em sua resposta à encíclica do papa Pio IX, que “a infalibilidade está exclusivamente no universo de toda a Igreja, unida pelo amor recíproco, e que a imutabilidade dos dogmas, bem como a pureza dos ritos, não é mantida por alguma hierarquia, e sim por todo o povo da Igreja, que é o corpo de Cristo”. (Khomyakov, 1871-1907L [1886], p. 61)

A posição acima de que a verdade religiosa está na igreja como um todo, e não em qualquer de seus hierarcas, é senso comum na Igreja Ortodoxa e a difere frontalmente da doutrina da infalibilidade papal no catolicismo, por exemplo. Mas Khomyakov vai mais longe ainda e (numa atitude quase “anarquista”) afirma que inexistente “autoridade” na igreja, pois “autoridade” é uma coisa externa, formal: na Igreja Ortodoxa (e na vida) o amor (essência do cristianismo) é a base na qual se assenta a verdade, e pela qual a verdade é atingida de maneira imediata, não racional.

A Igreja não é autoridade, assim como Deus não é autoridade nem Jesus Cristo. Pois autoridade é uma coisa externa à nós. (Khomyakov, 1871-1907L [1886], p. 54)

Sabendo da ojeriza que os eslavófilos têm pelo que é externo e formal, podemos entender que Khomyakov não leva em conta essa autoridade externa em troca de uma verdade interna superior. Mas essa afirmativa de que a igreja (ou Deus) não é autoridade é algo heterodoxa demais para a Igreja Ortodoxa da época. Tais arroubos quase “anarquistas” de Khomyakov são uma das razões por que em sua época Khomyakov sofreu problemas com a censura czarista e muitos de seus escritos só foram publicados postumamente. Mesmo a Igreja

Ortodoxa, na época, via Khomyakov com algum resguardo devido a esses pontos heterodoxos.

Mesmo “heterodoxamente” Khomyakov fazia a defesa da Igreja Ortodoxa como a verdadeira representante do cristianismo original. Para fazer a defesa dela em comparação com o catolicismo e o protestantismo, ele começa por definir a essência do cristianismo original como “a identidade da unidade e liberdade, que se manifesta na lei do amor espiritual”

O ser humano não pode entender a verdade eterna do cristianismo original a não ser em sua plenitude, isto é, na identidade da unidade e da liberdade, que se manifesta na lei do amor espiritual. Assim é a Ortodoxia. (Khomyakov, 1871-1907n [1900], p. 151)

A partir dessa compreensão holística, ele faz a crítica do catolicismo e do protestantismo ocidentais. Diz ele que, para alcançar a unidade, o catolicismo apelou para as formas de autoridade externas, quando colocou papa e bispos numa hierarquia superior capaz de ditar o que é certo ou errado. Ou seja, para conquistar a unidade, o catolicismo sacrificou a liberdade. Como reação a esse atentado à liberdade, o protestantismo foi para o outro lado. Negou a autoridade de papas e bispos e pregou a busca de cada homem diretamente na bíblia. Ou seja, adotou uma solução individualista. Segundo Khomyakov, os protestantes, para conseguir a liberdade, sacrificaram a unidade no altar do racionalismo individualista. O catolicismo representava um racionalismo materialista, enquanto que os protestantes caíram no materialismo idealista. (Khomyakov, 1871-1907L [1886], p. 76).

Qualquer tentativa de saída pelo racionalismo estará condenada ao fracasso. A solução está no conceito de *sobornost´* da Igreja Ortodoxa, que permite a “unidade na multiplicidade”. Assim, a verdade é um conceito coletivo, sancionado pelos fiéis e clérigos da igreja como um todo, e, sendo proveniente de Deus, é compreendido imediatamente, de maneira direta, instintiva e não racional.

O conhecimento cristão não é uma coisa ditada pela razão, mas uma fé viva e benéfica. Coisas externas são os escritos, as histórias e as ações. Internamente a elas está o espírito

único de Deus. Dos escritos, das estórias e das ações o ser humano pode extrair apenas o conhecimento externo e incompleto [...] O homem de fé sabe a verdade; o homem sem fé não a conhece ou a conhece de maneira externa e incompleta. A Igreja não se mostra por meio de escritos, estórias ou ações, mas como o espírito de Deus que vive nela [...] (Khomyakov, 1871-1907m [1886], p. 8)

Assim, a principal ideia de Khomyakov com o conceito de *sobornost'* (unidade na multiplicidade) é que por meio dela a Igreja Ortodoxa e, por conseguinte, o povo russo podia manter em si o par unidade/liberdade que se estilhaçara entre os católicos e protestantes ocidentais.

Fé e Razão

A concepção de Khomyakov de fé permeia toda sua crítica do racionalismo europeu ocidental. Assim como Kireevskii, ele diz que a ênfase dos ocidentais no racionalismo é uma visão parcial e deficiente da razão integral. A razão intelectual é apenas um dos constituintes da razão integral. Além dela há dois outros constituintes básicos, sem os quais a razão intelectual fica capenga: a fé e a livre vontade. Segundo Khomyakov, a fé e a livre vontade antecedem a razão e apresentam a ela o material objetivo. Sem elas a razão fica girando em torno de si, autônoma, mas sem capacidade de distinguir o objetivo do subjetivo. A vontade é a consciência imediata no estágio pré-objetivo, enquanto que a fé age como a visão da razão, mostrando a essência dos objetos à razão. Assim, Khomyakov coloca a fé como precedendo a razão e afirma que sem a fé a razão é cega, perdida em suas próprias subjetividades.

Eu chamei de fé aquela capacidade da razão [integral] que recebe os dados da realidade, transmitindo-os à consciência e análise do intelecto [...] É o que a filosofia alemã frequentemente chama, de maneira algo vaga, de conhecimento imediato [*das unmittelbare Wissen*], algo que poderia ser chamado de conhecimento interno, mas que em vista de seu papel proeminente deve ser chamado de fé. (Khomyakov, 1871-1907 [1900], vol. 1, p. 279, 327)

Khomyakov tem assim uma visão bastante peculiar da fé. Ele a introduz no terreno da razão, colocando-a como condição *sine qua non* para o conhecimento verdadeiro, integral e para o que chama de razão integral. E ele a coloca no campo do conhecimento imediato, que não necessita de justificativas racionais. Mas novamente devemos chamar atenção para o conceito de *sobornost'* de Khomyakov. Esse caminho para a verdade integral, que supera a dicotomia entre subjetivo e objetivo, não é um caminho individual. É uma busca coletiva em que os homens interagem espiritualmente por meio da lei do amor, que os possibilita chegar ao conhecimento verdadeiro, integral *coletivamente*.

De todas as leis gerais da razão dotada da livre vontade ou da livre vontade dotada da razão (pois essa é a própria definição do espírito), a primeira, suprema e mais perfeita de todas para a alma pura é a lei do amor. Consequentemente, estar de acordo com ela significa fortalecer e alargar nossa mente. Portanto devemos nos submeter a ela e permitir que sua harmonia supere as obstinadas discórdias das nossas faculdades mentais. [... Entretanto,] O amor não é uma atividade individual. Ele exige, descobre e produz respostas e relações recíprocas e ele mesmo cresce, se fortalece e se aperfeiçoa nessas respostas e relações mútuas. Assim, o relacionamento do amor é não apenas útil, mas absolutamente essencial para a obtenção da verdade. E a obtenção da verdade depende dele e é impossível sem ele. Inacessível ao homem pensante individualmente, a verdade é acessível apenas aos seres humanos em conjunto unidos no amor. (Khomyakov, 1871-1907o [1900], p. 283)

É com essa teoria epistemológica, baseada no conceito de *sobornost'*, e utilizando, de forma adaptada, vários conceitos sobre “integralidade” (incluindo uma caracterização peculiar de “razão integral” que inclui em si também a fé e a livre vontade) que Khomyakov se lançará em um ambicioso projeto de uma história universal do qual completaria três volumes em vida, indo dos primórdios da humanidade até a Idade Média. Trata-se de sua obra magna histórica *Notas Sobre a História Universal*.

Khomyakov como historiador

Como Kireevskii, Khomyakov encarava a história de um ponto de vista altamente filosófico. Ele buscava os princípios básicos que guiavam os desenvolvimentos da história universal. Primeiro de tudo, ele aponta que a humanidade pode ser dividida a partir de três critérios principais: 1) por etnia ou raça; 2) por tipo de Estado político; 3) por religião. (Khomyakov, 1871-1907q [1904], p. 8) Para ele, o critério da religião, apesar de pouco utilizado, é o mais importante para se entender o funcionamento das mentes e corpos dos povos. A religião denota o avanço espiritual de um povo. Por trás das características comerciais, políticas, econômicas está um princípio básico anterior que é o princípio espiritual.

O primeiro e principal assunto com o qual se deve ocupar o crítico de história é a religião do povo. Exclua o cristianismo da história da Europa, ou o budismo da história da Ásia, e você não entenderá mais nada na Europa ou Ásia. O tamanho, caráter e fontes da civilização de um povo são determinados pelo tamanho, caráter e fontes de sua religião. A religião original dos povos determinou seu destino histórico. (Khomyakov, 1871-1907q [1904], p. 131)

A partir desse momento Khomyakov fará uma divisão das religiões a partir dos dois princípios básicos da *liberdade* e *necessidade*.

A divisão das religiões antigas deriva dos princípios da liberdade e da necessidade. A liberdade se expressa na ideia da criação. A necessidade na ideia do nascimento [...] O princípio da liberdade é a base das religiões iranianas. O princípio da necessidade é a base das religiões cuchitas. O primeiro princípio é a base do monoteísmo; o segundo é a base do panteísmo. (Khomyakov, 1871-1907q [1904], p. 217, 235)

Aqui Khomyakov introduz um conceito idiossincrático seu (não adotado pelos outros eslavófilos) da divisão das religiões em *iranianas* e *cuchitas* na base do princípio da liberdade e da necessidade. Esses dois termos devem ser vistos como tipos ideais weberianos: na prática há povos com misturas dos dois princípios em maior ou menor

grau.⁹ Como a religião está na base das diferentes civilizações, essa dicotomia iraniana/cuchita também se aplicava a elas. Khomyakov considerava como cuchitas as civilizações da Babilônia, Egito, China, e o Sul da Índia. Entre as civilizações iranianas estariam Israel, os gregos, romanos, germânicos e eslavos.

O livro *Notas sobre a História Universal* analisa, assim, a interação entre o princípio iraniano da liberdade e o princípio cuchita da necessidade ao longo da história. Entretanto, essa dicotomia de Khomyakov não era uma simples divisão de ruim/bom (apesar de Khomyakov claramente favorecer o princípio iraniano da liberdade). Khomyakov, por exemplo, tinha palavras de elogio para o nível civilizatório alcançado pela China e Índia antigas. Igualmente sua visão dos gregos e romanos (especialmente dos últimos) era um misto de admiração e crítica. Grécia e Roma eram vistas como civilizações originalmente iranianas em que o cuchitismo tinha feito incursões fortes a ponto de torná-las quase um sistema misto. Reconhecia o esplendor dessas duas civilizações, mas via nascerem nelas (especialmente em Roma) alguns dos pontos negativos, as ervas daninhas, que mais tarde marcarão a unilateralidade da Europa Ocidental moderna. Para ele, para o bem ou para o mal, a Grécia introduziu o antropocentrismo e o individualismo na história. Roma misturou esse individualismo com o utilitarismo. Juntamente com o sistema legal romano, baseado em fórmulas legais formais e externas, e uma religião absorvida e cooptada pelo Estado, essa herança influenciaria fortemente a fusão dos bárbaros germânicos com a base romana latina durante o feudalismo na Idade Média e criaria posteriormente as bases da Europa moderna racionalista, formalista e apegada aos aspectos externos da vida. (Khomyakov, 1871-1907r [1904], p. 237-239, 401)

Os bárbaros germânicos que invadiram o Império Romano eram baseados originalmente no princípio iraniano. Entretanto, com a incorporação dos princípios romanos por eles (na síntese romano-germânica na Idade Média), pouco a pouco o cuchitismo também deixou

9 Alguns críticos enxergam certa pitada de racismo inconsciente nessa terminologia iraniana/cuchita para representar os dois princípios. Afinal, os iranianos são frequentemente associados aos arianos (raça branca) em algumas narrativas e os cuchitas eram negros do reino de Cuque (na Núbia, norte do atual Sudão), um Estado forte que chegou a conquistar e governar o Egito faraônico entre os séculos VIII e VII a.C.

marcas fortes nessas sociedades em épocas posteriores. O grande ápice do cuchtismo entre esses povos estava na própria filosofia idealista alemã com o hegelianismo onde a liberdade era definida como “o livre reconhecimento da necessidade”. Para Khomyakov isso era o cúmulo do cuchtismo travestido de iranianismo. (Khomyakov, 1871-1907q [1904], p. 225; Khomyakov, 1871-1907r [1904], p. 175)

Nesse momento Khomyakov introduz os bárbaros eslavos para fazer um contraponto aos bárbaros germânicos. Em vista de todos os desenvolvimentos históricos descritos até aqui, será nos eslavos que o princípio iraniano da liberdade poderá se desenvolver plenamente tendo em vista os progressos que o cuchtismo fez na civilização europeia ocidental. Nesse ponto, Khomyakov delinea outra divisão de princípios: a divisão entre povos que vivem da conquista e os povos agricultores (os germânicos sendo exemplo dos primeiros e os eslavos dos segundos).

Segundo Khomyakov (1871-1907q[1904], p. 106-118), os povos *conquistadores* (guerreiros) guardam em si o orgulho, o exclusivismo e um espírito aristocrático em relação aos outros povos: não gostam de se misturar com eles e possuem um sentimento de superioridade em relação a eles. Os povos agrícolas não têm esse espírito aristocrático e são abertos aos estranhos (estrangeiros): daí são capazes de regeneração ou transmutação. Os povos agrícolas estão mais próximos dos princípios humanos gerais que os povos conquistadores: não sentiram o gosto da vitória sobre outros e, assim, não desenvolvem um espírito aristocrático em relação a outros povos. Um exemplo disso são os eslavos. Segundo Khomyakov, os eslavos são mais democráticos com os outros povos, interagem e se casam com outras etnias em seus territórios. Khomyakov chama atenção que a relação povos conquistadores/povos conquistados não é unilateral. Os povos conquistados não absorvem pura e simplesmente as influências dos conquistadores. Ao recebê-las, eles a transformam, essas influências externas recebem novos significados e tons e são absorvidas de diferentes maneiras. Uma nova cultura mista vai se formando e pode trazer novos frutos à humanidade. Tal foi o Egito depois da helenização: enriqueceu, segundo Khomyakov, a ciência do neoplatonismo, o que foi muito útil à humanidade. Além disso, há também a influência do povo agricultor conquistado sobre o conquistador. Especialmente se o povo conquistado tem um sistema estatal forte e lógico pode até ocorrer a absorção do

conquistador pela cultura do conquistado. Além disso, o horror à escravidão e a luta pela liberdade são sentimentos naturais do homem, por isso pode ocorrer de os povos conquistados (especialmente os que têm um sistema estatal forte e funcional) “virarem a mesa” e serem obrigados a tornarem-se conquistadores para conseguir a liberdade.

Apesar de Khomyakov (1871-1907q[1904], p. 106-108) dizer que a capacidade dos russos de serem abertos às influências de fora os torna por vezes excessivamente abertos e pouco resistentes à influência estrangeira, também enfatiza que por ser um povo agrícola, pacífico, mais perto dos princípios humanos gerais elevados, o futuro caminhará em sua direção, e não na dos povos germânicos. Em sua gênese, a *Rus’* kievana não foi conquistadora nem conquistada: ela nasceu de um convite voluntário dos eslavos orientais originais aos varegos (vikings) de Rurik para virem se tornar sua casa real. Nessa união voluntária está o segredo da liberdade, que é a base do princípio iraniano. Assim, os russos são os que têm o maior potencial para ser o porta-estandarte do princípio iraniano da liberdade no futuro, e não a Europa Ocidental germânico-latina formada por povos baseados na conquista violenta, que gera um ambiente de ódio entre classes e povos. Um dos sintomas dessa potencial vitória eslava no futuro, segundo Khomyakov, (1871-1907q[1904], p. 111) era o próprio aspecto quantitativo populacional: o número de pessoas que podem ser consideradas puramente eslavas era maior do que os que podiam ser considerados puramente germânicos. Isso provava que, no longo prazo, os eslavos eram mais resilientes.

Outros eslavófilos

Com Aleksei Khomyakov, Ivan Kireevskii e Konstantin Aksakov temos os três grandes autores do eslavofilismo, e da apresentação de suas ideias e obras podemos ter uma visão panorâmica das principais concepções do movimento: uma ênfase em um caminho próprio para a Rússia, diferente do da Europa Ocidental; ênfase no crescimento orgânico, pelas tradições (principalmente da Igreja Ortodoxa) da sociedade evitando-se o crescimento mecânico, racionalista do modelo europeu; busca de uma personalidade “integral”, que uniria a razão, a vontade e a fé em um todo integral e indivisível em vez do unilateralismo racionalis-

ta do Ocidente; ênfase em um modelo comunitário de *sobornost'* para a sociedade encarnado na comuna rural dos camponeses russos em vez do individualismo europeu ocidental; valorização dos camponeses como os grandes mantenedores dos valores originais e tradicionais russos combinada frequentemente com uma crítica das classes altas russas excessivamente europeizadas; crítica ao modelo de revolução da Europa (Revolução Francesa, Iluminismo) em prol de mudanças baseadas no consenso na Rússia com a manutenção do princípio monárquico em que o povo teria liberdade de opinião e o monarca liberdade de decisão; uma concepção coletiva de liberdade diferente da concepção individual de liberdade europeia; crítica à servidão dos camponeses na Rússia; crítica à falta de liberdade de expressão e opinião na Rússia do século XIX; crítica à excessiva ocidentalização da Rússia desde Pedro, o Grande.

Uma vez enfatizados esses pontos principais, compartilhados de maneira mais ou menos fiel pelos eslavófilos em geral, podemos mencionar alguns dos outros principais eslavófilos, principalmente os que introduziram algumas características peculiares, além das listadas acima.

Na maioria dos livros sobre os eslavófilos, uma vez descritos os três autores acima, passam a ser mencionados os membros mais jovens do grupo, dois dos quais são irmãos de membros dessa troika original: Ivan Aksakov (irmão de Konstantin) e Petr Kireevskii (irmão de Ivan). Após estes, geralmente são citados, para completar o grupo dos principais eslavófilos, Yurii Samarin e Aleksandr Koshelev.

Apesar de não serem tão importantes em termos de autores seminais do movimento, como sobreviveram aos três eslavófilos originais, é importante observar suas trajetórias, pois, como continuadores da última etapa do eslavofilismo após seu auge em meados do século XIX, influenciaram algumas consequências práticas, políticas e sociais, do movimento, por exemplo, o processo de abolição da servidão na Rússia em 1861 e o trânsito de alguns membros do eslavofilismo para outros movimentos, como o pan-eslavismo.

Petr Vasil'evich Kireevskii (1808-1856)

Em comparação com o irmão, Ivan, Petr não representou um autor original. Sua grande contribuição para os eslavófilos foi que dedicou sua vida a coletar histórias e poesias do folclore popular oral russo.

Além disso, dominava sete línguas e foi tradutor de diversos autores estrangeiros. Ou seja, não escreveu ensaios teóricos para a escola eslavófila, mas foi considerado um dos grandes folcloristas russos do século XIX.

Suas aventuras e desventuras para conseguir publicar sua imensa coleção de poesias populares russas revelam muito sobre a relação dos eslavófilos com a censura. Sua coleção (que constava de itens coletados pessoalmente por ele mas também muitos enviados por outros autores interessados no tema, como Pushkin e Gogol`) atingiu cerca de dez mil poemas populares, dos quais apenas uma parte ínfima conseguiu ser publicada em vida. E não por dificuldades financeiras ou algum outro motivo prosaico. Foi principalmente por problemas com a censura. Ele só conseguiu finalmente publicar seu livro *Poesia Popular Russa* (com uma pequena parte inicial de sua coleção) em 1847. Já havia tentado antes em 1833 e 1838, mas nas duas vezes o livro foi devolvido pela censura (especialmente a censura religiosa) por se tratar de canções e poesias que por vezes tratavam de assuntos religiosos de um ponto de vista popular heterodoxo que não correspondia ao ponto de vista oficial da igreja. Em 1852, após publicar algumas outras canções e poesias populares na revista *Moskovskii Sbornik*, ao tentar utilizar o mesmo método para publicar mais itens em outro número da revista, a censura proibiu novamente, pois as poesias populares vinham acompanhadas de um artigo de Konstantin Aksakov sobre *Os Heróis Épicos do Tempo do Grande Príncipe Vladimir na Visão das Canções Populares*. A censura considerou que Aksakov apresentava uma visão distorcida da comuna rural russa e colocava os heróis épicos [*bogatyri*] das lendas populares em uma posição artificialmente contra a autoridade do Grande Príncipe da época. Ou seja, mesmo a mera coleta e impressão de canções populares na Rússia czarista podia sofrer o corte da censura comum e da religiosa!

Ao contrário do irmão Ivan, que chegou ao eslavofilismo e à participação na Igreja Ortodoxa após superar uma fase inicial em que tinha vestígios de um proto-ocidentalismo e não era um homem especialmente religioso, Petr foi mais dogmático: desde o início assumira uma posição de valorização dos princípios nacionais e certa desconfiança ou descrença em modelos da Europa Ocidental. Sua ocupação principal de toda a vida como folclorista e colecionador de poesias e histórias populares reflete bem esse posicionamento decidido e firmemente estabelecido.

Ivan Sergeevich Aksakov (1823-1886)

Como Petr Kireevskii em relação ao seu irmão mais velho Ivan Kireevskii, Ivan Aksakov também iniciou sua carreira como eslavófilo sob o peso de ter um irmão mais velho, Konstantin, que era um dos principais autores dessa corrente. Entretanto, ao contrário de Petr Kireevskii, que não se aventurou por escritos teóricos sobre as questões do movimento, dedicando-se à folclorística e à tradução, Ivan Aksakov escreveu artigos sobre uma grande gama de assuntos relativos à visão de mundo do eslavofilismo. Por outro lado, o próprio Ivan Aksakov se considerava um humilde continuador da obra dos “pais fundadores” do eslavofilismo (Ivan Kireevskii, Aleksei Khomyakov e seu irmão Konstantin Aksakov) e, realmente, seus textos representaram um trabalho mais de divulgação das ideias do eslavofilismo que propriamente lançadores de ideias seminais. Mas, nesse trabalho de divulgação, Ivan Aksakov foi extremamente bem-sucedido. Era provavelmente o eslavófilo mais lido em vida e seus artigos tinham grande ressonância imediata. O que não quer dizer que tudo foram flores em sua carreira. Muitas vezes a ressonância imediata vinha junto com problemas com a censura czarista. Aliás, um resumo de sua vida como editor dá ideia das dificuldades que havia para se publicar sob a censura czarista (e isso para homens, como os eslavófilos, que apoiavam a monarquia e mesmo a autocracia!) e também nos apresenta algumas das revistas que os eslavófilos tentaram fundar para apresentar suas ideias. Em 1853 a revista *Moskovskii Sbornik* (“Coletânea Moscovita”), da qual Ivan era editor, sofreu intervenção da censura e Ivan foi proibido de ser editor de qualquer revista. Em 1858 Ivan se tornou editor *de facto* do periódico eslavófilo *Conversação Russa* [*Russkaya Beseda*] (o editor nominal era Aleksandr Koshelev). Em 1859, após receber permissão governamental para editar revistas novamente, fundou um semanário, *A Vela* [*Parus*], que durou apenas dois números até ser fechado pela censura. Em 1860, Ivan iniciou a publicação do jornal *O Dia* [*Den*] que durou até 1866. Em 1867 Ivan iniciou a publicação de um jornal, *Moscou* [*Moskva*], que nos primeiros dois anos recebeu nove advertências e três suspensões temporárias. Ivan Aksakov foi novamente proibido de editar qualquer publicação por 12 anos. Em 1880 recebeu permissão para editar o semanário *Rus'* [“Rússia”], o que fez até sua morte em 1886. (Riasanovsky, 1965, p. 53-54)

Ivan Aksakov entrou para o serviço público em 1842, após sua formatura de graduação pela Escola de Jurisprudência de São Peterburgo. Para os padrões eslavófilos (a maioria dos eslavófilos ou não trabalhava para o governo ou ficava pouco tempo nessa função) ficou-se nele por um relativamente longo tempo: até 1852. Mas nesse período de dez anos teve muitos problemas com o governo. Chegou a ser preso temporariamente em 1844 por críticas que fez ao governo em cartas abertas pela censura. Em 1852, após ter problemas devido ao seu poema “Um Vagabundo”, onde sugeria críticas contra as condições da sociedade russa, renunciou ao posto governamental.

Além dos ensaios e das poesias que escreveu, Ivan Aksakov teve uma importância peculiar dentro do eslavofilismo. O eslavofilismo *stricto sensu* entraria em decadência após a abolição da servidão na Rússia em 1861, por razões que veremos posteriormente. Entretanto, traços do eslavofilismo seriam absorvidos por várias das correntes nacionalistas posteriores. Uma delas seria o pan-eslavismo. E nessa transição ao pan-eslavismo, Ivan Aksakov teria um papel crucial, pois foi alguém que tinha sido um puro eslavófilo até antes da década de 1860 e depois (principalmente após a morte de Konstantin Aksakov e Aleksei Khomyakov em 1860) encetaria tateantemente uma carreira própria como impulsionador de um pan-eslavismo nascente. Seu *Den’* (“O Dia”) se tornou o mais popular jornal expressando pontos de vista pan-eslavistas na Rússia da época. E a “travessia do Rubicon” definitiva, assumindo oficialmente sua condição como pan-eslavista, veio quando substituiu Mikhail Pogodin (o “pai fundador” do pan-eslavismo) como presidente da Sociedade Eslavônica de Bem-estar de Moscou após sua morte em 1875. Essa “travessia do Rubicon” foi um momento importante, pois (com exceção de Khomyakov) a maioria dos principais eslavófilos concentrava-se na análise dos russos, e não nos eslavos em geral. O pan-eslavismo russo tinha fortes conotações não apenas de criar uma união entre os eslavos mas também de criar uma união entre os eslavos, *sob a égide da principal e mais numerosa etnia eslava, que era a russa*. Este último ponto causava controvérsias, pois, na prática, podia resvalar facilmente para o chauvinismo grão-russo. A passagem de Ivan Aksakov ao pan-eslavismo recebeu críticas de alguns eslavófilos tradicionais, especialmente de Aleksandr Koshelev.

O eslavofilismo “liberal”: Yurii Feodorovich Samarin, Aleksandr Ivanovich Koshelev, Vladimir Aleksandrovich Cherkasskii

O “liberalismo” acima descrito não deve ser entendido no sentido literal, semelhante ao liberalismo ocidental. Afinal, o eslavofilismo, com sua ênfase em *sobornost'*, se opõe frontalmente ao individualismo enfatizado pelo liberalismo. Mas alguns autores (e.g., Wortman, 1962) insistem que havia um subgrupo de uma geração posterior de eslavófilos que tinha tendências substancialmente mais liberais que o corpo principal dos “pais fundadores” do eslavofilismo, como Ivan Kireevskii e Aleksei Khomyakov. As três principais figuras desses eslavófilos mais “liberais” eram Yurii Samarin, Aleksandr Koshelev e Vladimir Cherkasskii. O que diferenciava esses três era que enquanto os pais fundadores do eslavofilismo, escrevendo na época inicial do debate com os ocidentalistas na década de 1840, posicionavam-se abstratamente contra a servidão dos camponeses na Rússia, os eslavófilos “liberais”, escrevendo posteriormente na parte final da década de 1850, às vésperas da abolição da servidão em 1861, se engajaram *concretamente* na luta pela abolição da servidão, escrevendo manifestos e textos com sugestões técnicas para o processo, além de terem participado *politicamente* do encaminhamento da questão.

A abolição da servidão na Rússia foi um ponto de viragem para o eslavofilismo. Foi ao mesmo tempo o seu ponto alto (os eslavófilos conseguiram o que queriam e influenciaram diretamente o processo) e o início do seu declínio. Uma vez conseguida a abolição, surgiu na Rússia uma série de novas demandas políticas que criticavam o *cerne* do sistema político russo, a monarquia absolutista. E os eslavófilos não tinham respostas adequadas para esses novos desafios, já que, em sua grande maioria, defendiam não apenas a monarquia mas também a própria autocracia (na versão específica do tipo de Konstantin Aksakov em que czar e povo teriam uma ligação direta, com o czar ouvindo o povo antes de tomar decisões). Como consequência, após a abolição da servidão o eslavofilismo clássico entrou em decadência e novas formas de nacionalismo adentraram o palco russo que, mesmo compartilhando alguns princípios com o eslavofilismo, eram claramente construções intelectuais diferentes, por exemplo, o pan-eslavismo.

A abolição da servidão na Rússia foi um processo encaminhado “de cima”. Após a virtual derrota da Rússia na Guerra da Crimeia (1853-1856) ficou claro o atraso técnico da Rússia em relação às potências ocidentais da Inglaterra e França. O czar Alexandre II se convenceu que reformas modernizantes eram necessárias no país. Influenciado por conselheiros conservadores esclarecidos, como Nikolai Milyutin, procurou convencer a nobreza que ou a abolição da servidão seria feita “por cima”, de maneira controlada, ou arriscavam-se a ver revoltas “de baixo” se incumbindo da questão. A partir de 1858 foram criados comitês locais para colher opiniões e sugestões para a reforma. Esses comitês eram coordenados e subordinados em nível nacional pelo Comitê Principal da Questão Camponesa. Após os diversos debates nesses comitês, em 1859, para encaminhar a formulação da reforma, foi criada uma “Comissão Redatora” junto ao Comitê Principal. Nikolai Milyutin era, na prática, o grande administrador dessa Comissão Redatora.

E foi na época dos debates para o estabelecimento das regras de funcionamento da Comissão Redatora que as diferenças de abordagens entre os três (Samarin, Cherkasskii e Koshelev) apareceram. Todos desejavam a abolição da servidão, mas diferiam sobre qual deveria ser a força propulsora desse processo.

Koshelev, ele mesmo um senhor de terra de Riazan, acreditava que a pequena nobreza rural conhecia bem as condições locais e deveria ser ouvida na reforma. Por meio da revista que editava, *Sel'skoe Blagoustroistvo* (“Melhoramento Rural”), procurava atrair os senhores de terra para posições mais progressistas em relação à servidão e para melhoramentos nas técnicas produtivas. Samarin, provindo de uma família de antiga tradição de ligação com os czares, era cético sobre os senhores de terra: achava que iriam querer sabotar a reforma ou desvirtuá-la a seu favor. Para evitar isso, colocava suas esperanças na burocracia estatal, em burocratas esclarecidos como Nikolai Milyutin, para levar adiante a abolição da servidão a despeito da oposição dos senhores de terra. Vladimir Cherkasskii ocupava uma situação intermediária entre os dois. Na prática apoiava Samarin por achar que, naquele momento inicial, a burocracia era a única capaz de levar adiante a abolição a despeito da resistência dos senhores de terra. Entretanto, sua confiança na burocracia não era do tamanho da de Samarin. Cherkasskii desconfiava dos perigos de deixar processos importantes

nas mãos exclusivas da burocracia estatal, pois conhecia sua tendência à fossilização ou ao cometimento de arbitrariedades. Acreditava que, no longo prazo, a questão não poderia ficar apenas nas mãos da burocracia e em algum momento seria necessário trazer a nobreza rural a uma participação efetiva no funcionamento da agricultura russa. (Wortman, 1962, p. 263-265)

Essas diferentes posições filosóficas acabaram virando uma contenda política acrimoniosa entre os três amigos. Quando houve a seleção dos membros que fariam parte da Comissão Redatora, Samarin e Cherkasskii ficaram nela e Koshelev não entrou. Era óbvio que Nikolai Milyutin, o presidente *de facto* da Comissão, estava preparando uma abolição executada “de cima”, pela burocracia, com participação direta mínima dos senhores de terra nessa fase final da redação do projeto. Koshelev se juntou à pequena nobreza rural das províncias em uma série de textos e manifestos reclamando contra a exclusão dessa parte importante da economia rural real na parte final da redação, mas foi inútil. A reforma acabaria sendo realizada “de cima” por meio do Decreto de Emancipação dos Servos de 19 de fevereiro de 1861.¹⁰

Interessante notar o desenrolar posterior dessas aventuras e desventuras entre os três amigos do “liberalismo” eslavófilo. Tendo a abolição da servidão como *fait accompli*, logo outras questões políticas mais essenciais de poder se colocaram na ordem do dia. Os temas da democratização ou do fim da autocracia se colocavam presentes. Como vimos, aí o eslavofilismo atingiu seu auge (a abolição da servidão e a manutenção da *mir* como órgão dos camponeses agora livres) e também seu declínio, pois nenhum deles tinha o objetivo de promover a democratização com fim da monarquia e da autocracia. E nessa nova fase, nesse maravilhoso mundo novo, os três eslavófilos liberais seguiram caminhos diferentes. Koshelev, desgostoso da maneira acintosa como os membros da pequena nobreza rural (e ele pessoalmente) foram descartados do processo de redação da reforma camponesa, passaria a defender um constitucionalismo aristocrático para a Rússia. O czar deveria continuar como líder máximo, mas com a nobreza rural tendo forte voz por meio de uma representação parlamentar. Samarin,

10 Importante notar que em 1861 foram emancipados os servos privados. Os servos estatais seriam emancipados somente em 1866.

continuando sua desconfiança dos senhores de terra locais, prosseguia defendendo um desenvolvimento capitaneado de cima pela burocracia, com representação parlamentar local onde a nobreza rural pudesse com o tempo ir aprendendo o saber fazer político até um dia em um futuro não muito próximo em que ela pudesse realmente ter representação em um parlamento nacional. Cherkasskii, com suas dúvidas sobre ambos os lados (burocracia e senhores de terra) passou a propor uma saída no estilo eslavófilo ao mesmo tempo mais tradicional e mais radical: propunha uma ligação direta czar-povo que tornaria desnecessário o apoio na nobreza rural. Teoricamente o povo teria um parlamento de representação democrática nesse esquema, mas o autor não deixava claro se esse parlamento seria consultivo ou legislativo (o que faz toda a diferença em termos de democracia). (Wortman, 1962, p. 271-273)

Entretanto, ao se aprofundar a década de 1860, esses projetos mentais constitucionalistas dos eslavófilos “liberais”, pessoas que tiveram papel instrumental e central na abolição da servidão da Rússia, não encontraram aplicação prática. Os eslavófilos, apesar de deixar uma herança de princípios e visão de mundo que influenciaria um grande número de movimentos e escolas culturais na Rússia no futuro, saíram do palco central e quedariam como uma forma de grandes arquétipos recorrentes ao longo da história russa no futuro, como fonte de inspiração intelectual a ser lida e relida em diferentes contextos.

Os ocidentalistas

Vejamos agora o “outro lado” da disputa, os ocidentalistas do século XIX na Rússia. Ao discorrermos sobre os eslavófilos, várias características dos seus rivais já foram apontadas. Procuraremos aqui nos aprofundarmos em sua teoria por meio do exame de alguns ocidentalistas individuais importantes. Antes, porém, algumas palavras sobre o contexto histórico em que surgiu o movimento.

O ocidentalismo a que nos referimos aqui, assim como o eslavofilismo, seu *alter ego*, foi detonado a partir da polêmica em torno da Carta Filosófica de Chaadaev, publicada em 1836. Nos anos 1940, as correntes do eslavofilismo e do ocidentalismo já estavam consolidadas em campos distintos. Entre os principais ocidentalistas

estavam os críticos literários Vissarion Belinskii, Pavel Annenkov e Vasilii Botkin, o socialista Aleksandr Herzen e o historiador medievalista Timofei Granovskii.

De maneira talvez simplista e aproximada demais, pode-se dizer que, em resposta ao desafio da primeira Carta Filosófica de Chaadaev, por volta de 1839 o campo do eslavofilismo já tinha se estabelecido, enquanto que em 1841 os ocidentalistas já podiam ser delineados como um campo próprio.

O Círculo de Stankevich

Antes de entrarmos no movimento dos ocidentalistas propriamente ditos devemos mencionar algumas palavras sobre os processos e grupos que foram seus precursores ou parte de seu estágio formativo. Entre eles, papel importante teve o chamado Círculo de Stankevich nos anos 1830. Assim como a Sociedade dos Amantes da Sabedoria teve um papel fundamental na maturação dos futuros eslavófilos, o Círculo de Stankevich forjou o caldo de cultura de muitos dos futuros ocidentalistas.

A importância desses círculos de discussão na Rússia (como o de Stankevich, os *lyubomudry* etc.) está no fato de que, com a atmosfera de censura e falta de liberdade de expressão na Rússia, era nesses círculos (*kruzhki*) de discussão (muitos deles funcionando como sociedades secretas) que as novas ideias eram debatidas mais livremente.

O Círculo de Stankevich existiu de 1831 a 1839. Como chamou atenção Walicki (1989, p. 345), nele tomaram parte pessoas que participariam posteriormente das mais variadas tendências políticas: Timofei Granovskii e Vasilii Botkin (futuros liberais), o crítico Vissarion Belinskii (futuro democrata radical), Mikhail Bakunin (futuro anarquista) e até um futuro eslavófilo (Konstantin Aksakov). Os futuros socialistas Aleksandr Herzen e Ogarev tinham seu próprio círculo, mas trocavam muitas experiências e discussões com os membros do Círculo de Stankevich.

O Círculo de Stankevich passou por três períodos: o universitário (1831-1834), o pós-universitário (1834-1837) e o período final de dissolução após a viagem de Stankevich ao exterior (1837-1839). No primeiro período, a maioria dos participantes era de estudantes da

Universidade de Moscou como Stankevich: o futuro historiador S.M. Stroeve, o futuro disseminador do iluminismo Yanuarii Neverov, os poetas Vasili Krasov, I.P. Klyushnivov e A.A. Beer. Em 1832 entrou Konstantin Aksakov. Após a formatura de Stankevich em 1834, virá o período áureo do círculo de 1834 até a viagem de Stankevich ao exterior em 1837. Nesse período entrarão vários outros membros já profissionais pós-universitários como o crítico literário Vissarion Belinskii, o historiador Timofei Granovskii, o literato e historiador Osip Bodyanskii, Aleksandr Keller e Aleksandr Efremov. Após a viagem ao exterior de Stankevich por motivo de saúde em 1837, mesmo com sua volta, o círculo vai chegando ao final até se extinguir definitivamente em 1839. Nesse período tiveram participação nele Mikhail Bakunin e Ivan Turgenev.

O percurso intelectual do grupo teve origem e desenvolvimento similar ao da Sociedade dos Amantes da Sabedoria (o grupo que formaria os futuros eslavófilos): era baseado na filosofia alemã, tanto clássica como romântica e idealista. Uma pequena diferença inicial que talvez possa ser notada é que os stankevichanos tinham uma predileção pelo filósofo ainda clássico alemão Schiller, enquanto que os Amantes da Sabedoria se basearam inicialmente no romantismo de Schelling. Na fase posterior, Hegel tomaria o lugar central. Na fase inicial, os participantes frequentemente se encontravam na condição dos chamados “homens supérfluos”, a expressão russa que define os “rebeldes sem causa” da Rússia de meados do século XIX (popularizada na literatura pela novela de Ivan Turgenev de 1850 *O Diário de um Homem Supérfluo*). Eram pessoas que conseguiam ver criticamente a realidade social que os cercava na Rússia absolutista da época, mas que não conseguiam encontrar um caminho de ação para mudá-la, caindo assim em um impotente niilismo. O estudo de Schiller e outros idealistas alemães permitia aos jovens membros da fase universitária do Círculo de Stankevich antever um mundo ideal melhor (pelo menos em sua esfera íntima interior idealista) que sua realidade presente e notar as deficiências do mundo real russo que os cercava, mas quedavam-se perplexos por sua própria impotência em fazer “alguma coisa” em relação a isso. Já a fase do estudo de Hegel permitiu a alguns deles dar dois passos além. (Walick, 1989, p. 363) O primeiro seria uma “reconciliação com a realidade”. Isso dentro do espírito da filosofia hegeliana de que “O real é racional e o racional é real”. Ou seja, aquele estado de coisas coevo lamentável passava a ser visto apenas como uma fase passageira no caminho do “espírito do mundo”

que continuaria em busca de um aperfeiçoamento. Isso abriu caminho para o segundo passo, dado por alguns membros do círculo, em especial Belinskii e o “companheiro de viagem” dos stankevichanos, Aleksandr Herzen. Esse segundo passo seria uma “filosofia da ação”, ou seja, criar uma ação transformadora a partir daquela consciência crítica adquirida do real presente. Ou seja, esses dois passos ou fases refletem muito o que aconteceu após a morte do próprio Hegel na Alemanha: seus seguidores se dividiram entre os hegelianos de direita e os hegelianos de esquerda (os primeiros se acomodaram na realidade presente e se tornaram conservadores e os últimos partiram para a solução da transformação revolucionária da sociedade, cujo maior símbolo foi Karl Marx). Na Rússia, em relação ao Círculo de Stankevich, essas duas possibilidades de leitura de Hegel foram realizadas não como divisão em grupos separados, mas como fases do desenvolvimento intelectual de alguns dos principais membros do círculo. Nos casos mais extremados, como os de Belinskii e Bakunin, esse segundo passo representou um rompimento definitivo com o passado idealista schilleriano em prol da “ação transformadora da realidade”.

Esse segundo passo foi mais consequentemente dado pelos membros do chamado Círculo de Herzen/Ogarev (1831-1834), que mantinha ligações estreitas com os membros do Círculo de Stankevich. Aleksandr Herzen e Nikolai Ogarev fundaram o círculo em 1831 quando todos eram estudantes na Universidade de Moscou. O Círculo contava com cerca de 11 pessoas e se reunia na casa de Ogarev. Era mais radical que o grupo de Stankevich no sentido de que não apenas discutia filosofia mas também política, incluindo teorias saint-simoneanas e de socialismo moderado. Tinham sido muito influenciados pelas ideias da Revolução Francesa e pela Revolta Decembrista de 1825 na Rússia. Apesar de seus membros terem sido presos e o grupo dispersado em 1834, formou um caldo de cultura do qual saíram futuros democratas liberais e socialistas. Sua maior figura foi Aleksandr Herzen.

Variantes do ocidentalismo: liberais, democratas radicais e socialistas

Desse caldo de experiências anteriores surgiu um movimento multifacetado. Os ocidentalistas eram mais heterogêneos ideologicamente que os eslavófilos (que em praticamente toda sua tota-

lidade podem ser classificados como conservadores, se usarmos a terminologia ocidental tradicional). Em termos de uma classificação político-ideológica simplificada podemos dizer que entre os ocidentalistas havia liberais (a grande maioria, entre eles Timofei Granovskii, Pavel Annenkov, Vasilii Botkin), democratas radicais (como Vissarion Belinskii) e até socialistas (como Aleksandr Herzen). Bakunin começaria como um ocidentalista do Círculo de Stankevich, mas após sua partida para a Europa romperia com essa sua *Weltanschauung* original e se tornaria um anarquista.

Vejamos a seguir a trajetória individual de alguns desses membros do movimento para compreender melhor os mecanismos internos e externos que os guiavam. Começemos pelos dois nomes mais famosos do grupo: Belinskii e Herzen.

Vissarion Grigor'evich Belinskii (1811-1848)

Vissarion Belinskii tinha um *background* diferente de quase todos os outros principais ocidentalistas e eslavófilos. Ele foi a primeira grande figura da *intelligentsia* russa que não provinha de origem nobre ou abastada. Era filho de um médico rural provinciano. Teve que trabalhar para ganhar a vida, especialmente depois que foi expulso da universidade de Moscou por ter escrito uma peça de teatro radical demais. Sua fonte de renda era seu trabalho como crítico literário, o que frequentemente o deixava em situação financeira difícil. Essas condições ajudam a explicar o fervor e paixão com que escrevia seus libelos contra a autocracia, servidão e exploração humana.

Estudou na Universidade de Moscou em 1829-1832 até ser expulso por ter escrito uma peça de teatro contra a servidão, *Dmitrii Kalinin*. A partir de 1839 passaria a viver em São Petersburgo.

Em sua fase moscovita (antes de 1839) escreveu artigos de crítica literária (e ocasionalmente trabalhou como editor) para as revistas *Teleskop* (“Telescópio”) do professor da Universidade de Moscou, Nikolai Nadezhdin (até esta ser proibida em 1836 exatamente por ter publicado a *Carta Filosófica* de Chaadaev), e *Moskovskii Nablyudatel'* (“Observador Moscovita”), esta última em 1838-1839. Após sua mudança para São Petersburgo em finais de 1839, atuou como crítico literário (e por vezes como editor) nas revistas *Otchestvenennie Zapiski*

“Notas da Pátria”) e *Sovremennik* (“O Contemporâneo”), duas das mais liberais e radicais revistas russas publicadas legalmente na Rússia e que tiveram como editor Nikolai Nekrasov.

Morreria cedo, com 36 anos. Doente de tuberculose, em 1847 (de maio a novembro) viaja ao exterior em busca de estações de cura adequadas. A busca não é bem-sucedida e ele volta à Rússia, morrendo logo depois em 26 de maio de 1848 em São Petersburgo.

A trajetória intelectual de Belinskii

Belinskii teve sua trajetória intelectual em muito conformada inicialmente pelas discussões no Círculo de Stankevich (que existiu em Moscou de 1831 a 1839). Como o resto do círculo, iniciou a década de 1830 com grande entusiasmo pela filosofia alemã em especial nas figuras de Schiller e Schelling. A proposta de Schiller de superar o hiato entre o impulso de natureza material-sensual (*Sinnestrieb*) e o impulso racional-formal (*Formtrieb*) no homem por meio da síntese do *Spieltrieb* (impulso lúdico, que representa a beleza artística, ou a “forma vivida”) proporcionava aos stankevichanos a antevisão de um mundo possível melhor, mais belo, mais agradável que a realidade repressiva russa imediata. Schiller superava a dicotomia entre o material-sensual e a racionalidade, entre o dever e o desejo, por meio da estética, ou seja, através de seu conceito artístico de beleza (a beleza, para ele, era “a liberdade na aparência”). Essa fórmula schilleriana permitia aos stankevichanos antever um mundo melhor, sair da lama imediata que os rodeava, em termos mentais, espirituais. Mas não lhes permitia efetivamente mudar a sociedade que os cercava, apesar da maneira crítica como a encaravam. Isso levou ao fenômeno dos “homens supérfluos” (aparecidos com a derrota da revolta decembrista de 1825): pessoas desajustadas que não se encaixavam na ordem da existência czarista, mas que não tinham condições de mudar a situação na prática.

Belinskii chegou a ensaiar uma primeira saída desse impasse em 1835-1836 quando foi apresentado, por Bakunin, à “filosofia da ação” do filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Fichte propunha resolver a questão de Kant da separação entre os fenômenos e os númenos (ou as coisas-em-si), entre o eu e o mundo exterior, abandonando a existência dos númenos, ou o mundo objetivo

independente do “Eu” e postular que o que existe é o mundo como se apresenta ao Eu. Ou seja, tornou a autoconsciência um fenômeno social. Concomitantemente a isso, propunha uma “filosofia da ação” ou “filosofia do ato” (*Tathandlung*). O Eu se põe e ao pôr-se põe-se o não-Eu. Ou seja, o Eu põe-se no mundo em um *ato* e essa ação gera o não-Eu (o que chamamos de mundo exterior). A realidade é, então, *atividade*, e não uma substância ou coisa. Essa revisão fichteana (um idealismo absoluto) abria as janelas para uma visão transformadora do mundo a partir dos próprios indivíduos ao enfatizar tal filosofia da ação, da atividade, do ato criador a partir do próprio Eu. Parecia uma filosofia talhada para as condições dos “homens supérfluos” russos, permitindo a ação (e configuração do mundo exterior) a partir do próprio Eu. Fichte permitira a Belinskii superar a dualidade entre o Eu e o mundo exterior (o Eu incorporava tudo isso). Em seu período Fichteano, ele considerava que “a vida ideal é a vida real” e “a chamada vida real é uma negação, uma ilusão”.

Mas essa visão da “realidade” como idêntica ao “ideal” não satisfiz por muito tempo a alma belinskiana altamente preocupada com a realidade que o circundava. Em texto ainda de 1836 Belinskii, apesar de elogiar a preocupação de Fichte com a ação, via as deficiências de sua filosofia voluntarista como um “ideal abstrato tomado em isolamento das condições históricas e geográficas de desenvolvimento”. (Belinskii, 1953-1959, v. 11, p. 385)

A próxima e bem mais importante etapa na saga de Belinskii em superar o hiato entre o poder de seu Eu e a realidade sufocante do mundo que o cerca foi sua fase de “reconciliação com a realidade” a partir de Hegel. Hegel, em seu idealismo absoluto, via a história como um desdobramento dialético do Espírito (não do Eu, como no idealismo subjetivo de Kant). E esse Espírito é racional. Daí vem o famoso dito hegeliano de que “O que é real é racional e o que é racional é real”. Por volta de 1839 (e de novo na qualidade de fase temporária de talvez menos de um ano) a absorção dessa concepção possibilitou ao eternamente rebelde e insatisfeito Belinskii “reconciliar-se com a realidade”, ou seja, entender que mesmo as condições imperfeitas da Rússia são apenas um momento transitório no movimento dialético do Espírito e que, no futuro, o país desenvolverá formas superiores, mais progressistas e racionais.

Tal “reconciliação com a realidade” hegeliana pode trazer essas esperanças progressistas para o futuro mas também corre o risco de desembocar em uma mera justificação do *status quo* no presente. Tal perigo fica claro ao examinarmos um texto algo atípico de Belinskii de 1839, no auge desse seu curto período de “reconciliação”. Trata-se da resenha sobre “O Aniversário da Batalha de Borodino” de V. Zhukovskii. Nele, a “reconciliação com a realidade” leva Belinskii ao que pode ser lido quase como uma apologia do czarismo:

Sim, a palavra “czar” se funde de maneira milagrosa com a consciência do povo russo e para ele essa palavra é cheia de poesia e significados misteriosos. E isso não é coincidência, e sim a mais firme e racional necessidade, que se revela na história do povo russo. O desenvolvimento de nossa história se deu ao contrário da história europeia. Na Europa, a base do desenvolvimento da vida foi sempre a luta e vitória dos escalões inferiores da vida estatal sobre os superiores. O feudalismo combateu o poder real e, derrotando-o, limitou-o, formando uma aristocracia. As classes médias lutaram contra o feudalismo e contra a aristocracia. A democracia [*i.e.*, o povo comum] com as classes médias. Conosco ocorreu o contrário: o governo sempre esteve à frente do povo, sendo a estrela que guia aos objetivos mais altos [...], sol cujos raios, vindos do centro, se espalham pelo resto do corpo da corporação estatal executiva, fornecendo-lhe luz e energia. No czar está a nossa liberdade, porque dele vem a nossa nova civilização e nossa vida. Um grande czar libertou a Rússia dos tártaros e unificou suas regiões desunidas. Outro, maior ainda, introduziu-a no campo de uma vida social nova e mais abrangente. E seus sucessores completaram suas obras. E, por isso, cada passo adiante do povo russo, cada momento de desenvolvimento de sua vida foi um ato de poder do czar. E esse poder não existe por acaso ou de maneira abstrata, pois sempre esteve misteriosamente fundido com os desígnios da providência, com a realidade racional. (Belinskii, 1953-1959a, p. 246-247)

Esse tipo de pensamento, tão atípico de Belinskii, e sua própria fase de “reconciliação com a realidade” (pela qual, a propósito, passaram temporariamente outros membros do Círculo de Stankevi-

ch, como Bakunin) não durou muito. Já em 1 de março de 1841, ele escrevia uma carta a Botkin renunciando à sua “reconciliação com a realidade”, à sua adoração hegeliana do real como racional:

Há um ano eu pensava diametralmente oposto ao que penso agora [...] De que me serve saber que a racionalidade triunfará, que no futuro a situação ficará boa, se o destino me faz agora testemunha do reino da irracionalidade, de forças animalescas? [...] Muito bom esse governo prussiano, no qual víamos o ideal do governo racional. Que podemos falar? Salafraários, tiranos da humanidade! Membro da [Santa] Aliança tríplice dos verdugos da razão e liberdade. Eis Hegel para você! [...] Eu há muito tempo desconfiava que a filosofia de Hegel é apenas um momento [passageiro], apesar de importante. E que o caráter absoluto de seus resultados não serve. Melhor morrer que se reconciliar com eles [...] O destino do sujeito, do indivíduo, da personalidade é mais importante que o destino de todo o mundo ou o estado de saúde do imperador da China (a *Allgemeinheit* de Hegel).¹¹ (Belinskii, 2012a)

É nesse momento, liberto do peso das amarras de uma concepção hegeliana rígida (“de direita” para usar a terminologia do debate pós-Hegel na Europa), que Belinskii executou uma grande síntese dialética de suas posições anteriores enquanto jovem e que marcaria seu período maduro em São Petersburgo na década de 1840. Ele resgatou os princípios da “liberdade”, do “indivíduo” e da “ação” de seus períodos schilleriano e fichteano e combinou com um respeito aos aspectos dialéticos de Hegel, despidos de seus excessos do absolutismo na crença do Estado intrinsecamente racional e da realidade atual como necessariamente o sinal da Razão no momento. Novamente utilizando a terminologia do debate europeu pós-Hegel, ele fez uma leitura que tinha afinidades com o que seria o “hegelianismo de esquerda” na Alemanha (que buscava unir o pensamento abstrato alemão com o pensamento revolucionário francês).

Nas cartas a Botkin de 22 de janeiro e 1 de março de 1841, Belinskii revela que foi um erro seu ter renunciado a Schiller no seu

11 *Allgemeinheit* significa “generalidade” (no caso, no sentido de universalidade) em alemão.

período hegeliano de “reconciliação com a realidade” e recupera o mote fichteano da “ação”. Por exemplo, em sua carta a Botkin de 22 de janeiro diz:

Todos os fundamentos sociais de nosso tempo necessitam de uma revisão completa e de uma transformação [*perestroika*] geral, o que vai acontecer cedo ou tarde. É hora de libertar a personalidade humana, tão sofrida, dos grilhões degradantes de uma realidade irracional: as opiniões infundadas e a herança de séculos de barbárie. Ah, Botkin [...], minhas cartas não podem ter dar a menor ideia de como eu mudei [...] Eu agora me conscientizei, encontrei minha real essência: ela pode ser plenamente expressa pela palavra *Tat*.¹² (Belinskii, 2012a)

Mas como dito acima, Belinskii, apesar de agora acusar os exageros e erros de Hegel, não o descartou por completo, utilizando as partes válidas de sua filosofia. O ponto a que Belinskii se aproximou das ideias dos “hegelianos de esquerda” europeus fica claro em um texto posterior (sua resenha de 1843 da “História da Pequena Rússia” de Nikolai Markevich), em que analisa a relação dos poetas com os filósofos. Nele descreve um percurso filosófico similar ao do texto *Schelling e Revelação* de F. Engels.

Ao poeta restou apenas o direito da loucura entusiasmada e do entusiasmo louco. Ele foi excluído do direito de ser um ser racional, um dos direitos mais sagrados do ser humano. Em seu território foi deixado o amor. Ele foi excluído do direito à razão, como se amor e razão fossem coisas excludentes entre si, e não duas partes de um mesmo espírito. O filósofo era entendido como um ser frio, seco e sem paixão. Na verdade, as circunstâncias favoreceram tal opinião. Mal a filosofia começou sua grande causa e ela se afastou da vida e se fechou em si, se concentrando na análise da razão. Daí provém o seu ascetismo, seu caráter frio e seco, sua severa solidão. Kant, o fundador da filosofia moderna, foi exemplo desse primeiro trabalho de reflexão, cuja força propulsora é a razão. O conteúdo da filosofia de Fichte já é mais abrangente, e ele se revela como a tribuna inflamada dos direitos do

12 *Tat* significa “ato” ou “ação” em alemão.

espírito subjetivo, o que levou a uma extraordinária unilateralidade. Schelling, com a sua grande ideia da identidade [e inseparabilidade entre o sujeito e a natureza], abriu a possibilidade de reconciliação de Fichte com o mundo exterior. E, finalmente, a filosofia de Hegel absorveu em si todas as questões da vida em geral. E se as suas respostas sobre elas por vezes se revelam pertencentes a um período já vivido e ultrapassado da humanidade, em compensação o seu rigoroso e profundo método abriu novas vias de conscientização da razão humana e a livrou para sempre de enganosos atalhos sinuosos, que frequentemente desviavam do caminho correto. Hegel fez da filosofia uma ciência. O grande mérito desse grande pensador moderno foi a criação de seu método de pensamento especulativo [...] Hegel se enganou somente nas vezes em que foi infiel ao próprio método. Em Hegel a filosofia atingiu seu desenvolvimento máximo, mas ao mesmo tempo, como conhecimento esotérico alienado da vida real, atingiu um ponto de crise. Agora, forte e madura, a filosofia volta à vida barulhenta que fora obrigada a abandonar para conhecer-se em silêncio e solidão. Essa reconciliação da filosofia com a prática está sendo feita pela ala esquerda do hegelianismo. (Belinskii, 1953-1959b, p. 48-49)

A partir de 1841, então, Belinskii inicia seu período mais radical que, ao mesmo tempo, vai representar o Belinskii maduro. Não por acaso recebeu o apelido de “Vissarion Furioso”. A essa sua síntese dos aspectos mais críticos e ativos de seus períodos anteriores schilleriano, fichteano e hegeliano, Belinskii acrescentará o estudo do materialismo do alemão Feuerbach e as doutrinas “socialistas” e positivistas francesas de Saint Simon e Augusto Comte. O crítico que sempre reprovou a “arte pela arte” em prol do realismo e engajamento social na literatura, agora se dizia também materialista, ateu e mesmo socialista.¹³

13 Sobre socialismo, na carta a Botkin de 8 de setembro de 1841, Belinskii afirmava: “E agora eu vim para outro extremo: a ideia do socialismo, que se tornou para mim a ideia das ideias [...] o alfa e ômega do conhecimento [...] Ela, para mim, engolfou a história, religião e filosofia”. (Belinskii, 2012a) Sobre seu ateísmo, em carta a Herzen de 26 de janeiro de 1845 escreveu que “nas palavras Deus e religião eu vejo obscuridade, ignorância, grilhões e chicote”. (Belinskii, 2012a) Além disso, na sua famosa carta-libelo à Gogol', de 3 de julho de 1847 (uma diatribe contra as novas posições conservadoras daquele escritor), afirmava que o próprio povo russo, por natureza era ateu: “Segundo você o povo russo é o mais religioso do mundo [...] Mas o russo

As posições de Belinskii no debate propriamente dito entre ocidentalistas e eslavófilos: O Ocidente e a Rússia, o papel de Pedro, o Grande, etc.

Belinskii, em suas resenhas literárias altamente filosóficas, apresentou uma visão histórica da relação da Rússia com a Europa que se batia com a dos eslavófilos, muitos dos quais, a propósito, eram seus conhecidos e praticamente amigos. Entre os conceitos mais interessantes que introduziu, estava sua concepção da transformação histórica de um “povo” (*narod*) em “nação” (*natsiya*). Influenciado pela teoria dialética do desenvolvimento do Espírito de Hegel, Belinskii postulava que, assim como os indivíduos, as nações passavam por um estágio de “imediatez” que deveria sofrer um choque no período de “reflexão”. Desse choque eventualmente emergiria uma síntese superior em um período da “realidade racional” consciente de si. Segundo Belinskii, o estado inicial da Rússia pré-petrina, especialmente em seu período da *Rus’ kievana*, foi um estado de “imediatez natural”, sua idade infantil. Foi preciso o choque europeizante de Pedro, o Grande, para arrancar a Rússia dessa imediatez e colocá-la frente às tarefas da reflexão característica dos povos modernos e avançados. Os eventuais exageros europeizantes da época de Pedro e as contradições e tensões que criaram na sociedade russa seriam superados dialeticamente quando a Rússia, já munida do instrumental moderno racional, entrasse na nova etapa em que as características nacionais e internacionais não estariam mais em choque e a Rússia estaria ela mesma desenvolvendo-se de forma autônoma na trilha da modernidade racional, sem necessidade de ser tutelada pela civilização europeia ocidental. Belinskii dizia que isso já podia ser vislumbrado na literatura. Com Pushkin a literatura russa atingia um significado mundial, unindo o particular (as características populares russas) e o geral (uma qualidade literária de nível mundial). Belinskii não era especialmente defensor da literatura e poesia populares e do folclore. Apesar de reconhecer o seu valor como expressão da cultura de um povo, dizia que a arte do povo era também de um nível da imediatez natural e local, sem ainda o nível de reflexão e universalidade da literatura artística de alta qualidade. Assim como fez a distinção entre “povo”

fala o nome de Deus enquanto coça outras partes. Ele refere-se a um ícone: ‘Se adianta para algo, reze a ele; se não serve, use como tampa de panela’. Olhe de perto e verá o povo russo profundamente ateu por natureza”. (Belinskii, 2009)

(*narod*) e “nação” (*natsiya*), com o primeiro no estado de imediaticidade natural e o último já tendo passado pela fase de reflexão e realidade racionais, Belinskii utilizava o termo russo *narodnyi* (“nacional”, mas significando também “popular”) para descrever o estágio da arte e literatura popular e folclórica (de importância local) e o termo de origem não russa *natsional’nyi* (“nacional”) para descrever a característica do povo que já atingiu sua maturidade como nação no campo literário e político, tendo um significado universal, importante para a humanidade como um todo.

Vale a pena citarmos longamente trechos do texto de 1841 em que Belinskii expôs essa parte de sua teoria (*A Rússia antes de Pedro, o Grande*, que se trata de uma resenha conjunta de vários livros sobre a Rússia de Pedro), pois nele não apenas são descritos os aspectos principais da perspectiva histórica belinskiana descrita acima, como podemos notar também vários dos preconceitos de origem hegeliana em termos de povos históricos e não históricos, Europa como época madura da humanidade e Ásia como infância desta etc.

Qual a importância das ações de Pedro, o Grande? Na transformação da Rússia, na sua aproximação com a Europa. E, sem elas, a Rússia se encontraria na Ásia, e não na Europa? [...] O que significa Europa e o que significa Ásia? Eis a pergunta sem cuja resposta não podemos compreender o significado, a importância e a grandeza das ações de Pedro. A Ásia é a terra da chamada espontaneidade natural; a Europa, a terra da consciência. Na Ásia há contemplação; na Europa, vontade e razão. Eis a diferença principal e fundamental entre Europa e Ásia, a causa e o ponto de partida da história de uma e de outra. A Ásia foi o berço da raça humana e continua a ser o seu berço. A criança cresceu, mas ainda está deitada em um berço. Ficou mais forte, mas ainda precisa de ajuda para andar. Na vida, nas ações e na própria consciência do asiático vê-se apenas naturalidade primitiva e nada mais. O asiático não pode ser chamado de animal, pois é dotado do raciocínio e da palavra. Mas é animal no mesmo sentido em que se pode chamar um bebê de animal. Um bebê é a possibilidade de uma pessoa completa no futuro. Mas no presente o que é sua vida? Existência vegetativa e animal [...] Assim é o asiático. A base de sua comunidade é o costume, consagrado pela antiguidade e pelos anos de hábito. “Assim viveram nossos pais e avós”: essa é a regra básica e a justificação ra-

cional suprema do asiático em sua vida [...] Daí um despotismo sem limites e uma escravidão absoluta [...] A consciência do asiático está adormecida ou presa no círculo vicioso da imediaticidade natural infantil [...] Mesmo em tempos pagãos do mundo antigo, o caráter da Europa era o oposto do da Ásia. Essa oposição consistia na flexibilidade e mutabilidade moral da Europa, cuja causa era o eterno esforço dos povos europeus de, por meio do poder da consciência, estabelecer mediações em todas suas relações com o mundo e a vida. Utilizando sentimento e inspiração como etapas de desenvolvimento, como elementos necessários da vida, o europeu deu livre curso às capacidades de raciocínio, análise e julgamento de sua mente. Pôs em movimento sua razão cognitiva, rasgando a camisa-de-força de qualquer imediaticidade. Reconciliou a contemplação com a ação e na contemplação de sua atividade encontrou sua maior bem-aventurança. E sua atividade consistia em continuamente trazer à vida seus ideais e realizá-los nesta vida. Para um grego, viver significava pensar [...] Um ano para a Europa era como um século para a Ásia; um século para a Europa como uma eternidade para a Ásia. Tudo que é grande, nobre, humano, cresceu, floresceu e frutificou no solo europeu. A variedade de vida, as relações nobres entre os sexos, o refinamento dos costumes, arte, ciência, o controle sobre as forças inconscientes da natureza, a vitória sobre a matéria, o triunfo do espírito, o respeito pela pessoa humana, a inviolabilidade dos direitos humanos [...], tudo isso é resultado do desenvolvimento da vida europeia. Tudo que é humano é europeu; tudo que é europeu é humano. A Rússia não pertencia e não poderia pertencer, devido aos principais elementos constitutivos de sua vida, à Ásia. Ela era um fenômeno isolado, individual. Os tártaros [mongóis] deveriam uni-la à Ásia. Eles conseguiram, por meio de laços mecânicos externos, conectar a Rússia à Ásia por algum tempo [durante o jugo mongol de dois séculos], mas espiritualmente não podiam fazer o mesmo, pois a Rússia era uma potência cristã. Então Pedro, o Grande, atuou bem dentro do espírito do povo, ao aproximar sua pátria da Europa, e expelir dela o asiatismo que os tártaros [mongóis] haviam temporariamente introduzido [... Nisso] se encontra a compreensão verdadeira de Pedro, o Grande [...] A resolução dessa questão exige mostrar e demonstrar: 1) que apesar de o conceito de *narodnost'* estar intimamente ligada ao desenvolvimento

histórico e às formas sociais do povo, não são a mesma coisa; 2) que a reforma de Pedro, o Grande, e o europeísmo introduzido por ele, não alteraram e não poderiam alterar nossa *narodnost'*: apenas a animaram com o espírito de uma vida nova e rica [...] Na língua russa se encontram duas palavras com o mesmo significado: uma de origem russa, *narodnost'*, e outra de origem latina, vinda do francês, *natsional'nost'* [...]. Na realidade,] as palavras *narodnost'* e *natsional'nost'* têm sentidos parecidos, mas não idênticos. Entre elas não há apenas uma nuance de tom, mas uma grande diferença. *Narodnost'* se relaciona com *natsional'nost'* como um conceito mais baixo, de espécie, se relaciona com um conceito mais alto, mais geral, de gênero. Como “povo” (*narod*) entendem-se as classes mais baixas da população, “Nação” (*natsiya*) expressa o agregado de todas as classes de um Estado. No povo (*narod*) ainda não há a nação (*natsiya*), mas na nação há o povo [...] A prevalência total da *narodnost'* pressupõe no Estado a condição da imediaticidade natural, do patriarcalismo [...] Tal era a condição da Rússia antes de Pedro, o Grande [...] A essência de toda nacionalidade (*natsional'nost'*) consiste em sua *substância*. Essa substância é o que é permanente e eterno no espírito de um povo, que, mesmo sem se alterar, sobrevive a todas as modificações, passando incólume e inteiro por todas as fases do desenvolvimento histórico. É a semente na qual se encontra a possibilidade de futuro desenvolvimento [...] Assim, a Rússia, antes de Pedro, o Grande, era apenas um povo (*narod*) e se tornou uma nação (*natsiya*), como consequência do empurrão que lhe foi dada por esse reformador [...] Mas] Se o povo russo não contivesse em seu espírito a semente da vida rica, a reforma de Pedro não a avivaria e energizaria com uma nova vida e novas forças [...] Por que um povo tem uma substância e outro uma diferente? Isso é tão difícil de esclarecer como quando se trata de indivíduos. Se tomarmos a hipótese de que os povos se originaram em famílias, então a primeira causa de sua substância deve estar no sangue e na raça. As circunstâncias externas e o desenvolvimento histórico também têm influência na substância de um povo, apesar de serem, por sua vez, influenciados por ela. Mas não há nenhuma causa que se possa indicar mais entusiasticamente que o clima e a condição geográfica do país em que vive aquele povo. Todos os povos meridionais se diferenciam dos setentrionais. A

mente dos primeiros é mais animada, leve, clara, mais sensível e esfuziante. A mente dos últimos é mais lenta, mas mais fundamentada, com sentimentos mais calmos, mas mais profundos, sendo mais difícil de inflamar a paixão, mas atuando mais decisivamente. Os povos do Sul são dominados pelo sentimento imediato; os do Norte pelo pensamento e reflexão. Nos primeiros há mais mobilidade; nos últimos, mais atividade. Nos últimos tempos, o Norte deixou o Sul muito para trás nos terrenos da arte, ciência e civilização [...] [A Rússia] foi afastada da Europa logo no começo. Bizâncio, no que diz respeito à civilização, podia apenas presentear-lá com o costume de escurecer os dentes, clarear o rosto, e arrancar os olhos a inimigos e criminosos. Os principados [da Rússia kievana] rivalizavam e disputavam entre si, mas nessa rivalidade não havia nenhum princípio racional e por isso dela não resultou nada de bom. [...] Os tártaros vieram e soldaram os membros desunidos da Rússia kievana com seu próprio sangue. Nisso consistiu a grande utilidade do jugo tártaro-mongol de dois séculos [sobre a Rússia]. Mas, ao lado disso, quanto mal trouxe consigo, quantos vícios trouxe à Rússia! Isolamento das mulheres, escravidão e servilidade nos corações e mentes, o chicote, o hábito de enterrar dinheiro no chão e andar maltrapilho com medo de parecer rico, extorsão na justiça, asiatismo no estilo de vida, preguiça mental, ignorância, desprezo por si mesmo. Em suma, tudo que contradizia o europeísmo e que foi erradicado por Pedro, tudo isso não era algo nativo em nós, e sim foi trazido pelos tártaros [mongóis]! [...] Mas o povo [russo] continua o mesmo [em sua substância]. Pedro não o recriou (isso, com exceção de Deus, ninguém pode fazer!), apenas o tirou de caminhos batidos e curvos e o colocou na estrada da vida histórica-universal. (Belinskii, 1953-1959, vol. 5, p. 98-100, 103-105, 121-125, 129, 136)

Os longos trechos acima mostram bem o quanto Belinskii era um ocidentalista. Inclusive ocidentalista no sentido de que seu pensamento refletia muito o pensamento europeu ocidental do século XIX, com a visão clara da superioridade da civilização europeia sobre os “bárbaros” de outros continentes. Sua visão da Ásia como uma espécie de infância pueril da humanidade, enquanto que a Europa representaria sua fase adulta e madura em muito reflete a visão do próprio Hegel (2001, p.

121-122) em seu livro *Filosofia da História*. Por isso o trabalho de Pedro, o Grande, foi tão importante. Arrancou a Rússia de suas raízes asiáticas menos civilizadas e a colocou na direção do desenvolvimento europeu mais consequente. Somente assim o povo russo sairia de sua condição de mera imediatez natural como *narod* e passaria a formar uma verdadeira nação (*natsiya*).

A visão política acima se reflete no terreno da crítica literária propriamente dita em seu texto *Artigos sobre a Poesia Popular*. (Belinskii, 1953-1959c) Nele Vissarion recusa a romantização da poesia e arte popular em si. Diz que elas são importantes, mas refletem o estado de imediatez (espontaneidade) natural que precisa ser complementado por uma literatura ou arte de maior profundidade e reflexão madura, que reflita não apenas os interesses locais de um povo, mas os sentimentos gerais da humanidade como um todo. Uma deve complementar a outra. E o grande exemplo russo de tal artista que é ao mesmo tempo popular e universal é o poeta Aleksandr Pushkin. Como colocou Belinskii,

O “popular” é uma fenômeno extremamente importante tanto na vida política quanto na literatura. Mas, como toda concepção verdadeira, ela sozinha é unilateral e se torna verdadeira apenas na reconciliação com seu oposto. O oposto do “popular” é “geral”, no sentido de “universal”, ou seja, característico da humanidade como um todo. Assim como nenhuma pessoa pode existir separadamente do resto da sociedade, nenhum povo pode existir fora da humanidade. A pessoa que vive fora do elemento popular é um fantasma; o povo que não se sente dentro da grande família da humanidade não é uma nação, e sim uma tribo [...] Para que um povo tenha realmente importância histórica, é preciso que sua condição “popular” seja apenas forma, uma manifestação da ideia da humanidade, e não uma ideia em si. Tudo que é particular e singular, toda individualidade existe apenas por meio do *geral*, que é o seu conteúdo, e do qual ela é apenas uma expressão e forma. A individualidade é uma ilusão sem o geral. O geral, por sua vez, é um fantasma sem as manifestações individuais, particulares. Por isso, as pessoas que exigem uma literatura puramente popular, estão a exigir um “nada” fantasmagórico e vazio. Por outro lado, as pessoas que pedem uma literatura totalmente despida do popular, pensando assim alcançar uma

literatura geral, universal, da humanidade, também estão buscando um “nada” fantasmagórico e vazio [...] A poesia de cada povo é a expressão direta de sua consciência, portanto a poesia está intimamente ligada com a vida do povo. Eis a razão por que a poesia deve ser popular e por que a poesia de um povo difere da dos outros. Para cada povo há duas fases distintas de vida: a época da espontaneidade natural, ou infância, e a época da existência consciente. Na primeira época da vida, a particularidade nacional de cada povo se manifesta de maneira mais aguda e sua poesia é basicamente popular. Nesse sentido, a poesia popular se manifesta por meio de especificidades claras, o que a torna mais acessível à compreensão pela massa de seu povo e menos acessível aos outros povos. As canções russas tocam fortemente a alma russa, mas são mudas para o estrangeiro e intraduzíveis em outras línguas. Na segunda época da existência de um povo sua poesia se torna menos acessível às grandes massas da população e mais acessível para os outros povos. O camponês russo não compreende Pushkin, mas em compensação sua poesia é inteligível para qualquer estrangeiro culto e traduzível em todas as línguas. Se um povo não tem importância ou significado histórico, então sua poesia natural (popular) estará acima de sua literatura culta, pois a última exige elementos universais, gerais, de toda a humanidade e se não os encontra na vida do próprio povo, torna-se simplesmente imitadora [dos estrangeiros...] Muitos entre nós defendem que a poesia popular está acima de qualquer obra literária e que Pushkin, em busca de autoglorificação, mascarava suas poesias na forma simples e ingênua do popular. Um equívoco ridículo, embora compreensível nesta época de entusiasmo unilateral. Não, uma pequena poesia de um verdadeiramente grande autor é imensamente superior a todas as obras de poesia popular juntas! Ninguém vai discutir que um réquiem de Mozart ou sonata de Beethoven está incomensuravelmente acima de qualquer música folclórica [...] (Belinskii, 1953-1959c, p. 305-309)

Para Belinskii, Pushkin era o símbolo de uma nova era, juntando o nacional e o universal, na Rússia. Era o passo acima da literatura meramente nacional, ou da poesia popular, em direção ao universal e histórico. E esse tipo de desenvolvimento na literatura do país se tornou possível apenas porque Pedro abriu as portas da Rússia para o

mundo civilizado mais adiantado da Europa Ocidental.

Belinskii foi, talvez, o maior porta-voz do ocidentalismo na Rússia. Entretanto, sua carreira foi cronologicamente curta. Ele morreria aos 36 anos de idade, em 26 de maio de 1848 (7 de junho pelo calendário gregoriano ocidental). É interessante notar que ele morreu no ano revolucionário de 1848, em que diversos países da Europa estavam pegando fogo nas chamadas revoluções de 1848 contras as antigas monarquias. Isso afetou o pensamento de Belinskii em seu final. Especialmente porque ele, adoentado com tuberculose, por conselho dos médicos, fez uma viagem de cura à Europa de maio a novembro de 1847, primeiro à Silésia e depois a Paris. Os objetivos de cura não foram alcançados, e ele retornou à Rússia no final do ano, mas a estada na Europa Ocidental, ainda mais na efervescência das vésperas do ano revolucionário de 1848, impressionou-o muito. Em um primeiro momento, na própria Europa, ele ficou decepcionado com o estado do capitalismo europeu explorador da época. A Europa que ele idealizara se revelava uma sociedade de exploração burguesa. Assim, enquanto na Europa, ele se juntou a Herzen e Bakunin, que na mesma época criticavam a burguesia europeia e sua exploração das classes subalternas. Mas Belinskii, ao voltar à Rússia em finais de 1847 e retomar o contato com a realidade exploradora “semifeudal” russa, modificaria um pouco essa visão e passaria a ver o desenvolvimento de uma burguesia moderna como passo progressista dentro do quadro de uma Rússia em que havia ainda oficialmente servidão e resquícios feudais. Chegaria a se irritar com a posição de socialistas, como Louis Blanc, que negavam qualquer papel positivo à burguesia naquele momento. Em carta à Botkin de 7-19 de julho de 1847, já afirmava:

Para Blanc, a burguesia é a arqui-inimiga e tem conspirado contra a felicidade da humanidade desde a criação do mundo. Entretanto, suas próprias obras mostram que sem a burguesia não teríamos tido a revolução pela qual ele tem tanto entusiasmo e que os sucessos dessa classe são fruto de seu próprio trabalho. (Belinskii, 1953-1959, vol. 12, p. 385)

Refinando essa visão em sua carta a Botkin de 2-6 de dezembro de 1847, Belinskii faz uma distinção entre os grandes capitalistas (de quem tem uma visão negativa, como aves de rapina) e as classes

médias. E também entre a burguesia em ascensão (em luta pela sua hegemonia) e a burguesia vitoriosa (após ter alcançado a hegemonia na disputa política).

A palavra burguesia não é bem definida devido à sua elasticidade e múltiplos sentidos. Os burgueses e os grandes capitalistas, que controlam tão brilhantemente os destinos da França atual, e todos os outros capitalistas e proprietários que tem pouca influência sobre o Estado e poucos direitos, e finalmente o povo, que não tem nada. Quem não é burguês? Na verdade o trabalhador, que rega o seu próprio campo somente após regar os de outros. Os inimigos da burguesia e defensores do povo não são membros do povo, mas sim da burguesia, como o foram Robespierre e Saint-Just [...] Assim deve-se atacar não a burguesia como um todo, mas sim os grandes capitalistas, como a peste e a cólera da França atual. Ela está em suas mãos, o que não deveria ser. A classe média sempre se revela grande na luta para alcançar seus objetivos. Então ela se revela generosa e astuta, heroica e egoísta, pois nela atuam, se sacrificam e morrem alguns escolhidos, e os frutos de sua façanha ou vitória são aproveitados por todos [...] A burguesia na batalha e a burguesia vitoriosa são duas coisas diferentes: no início de seu movimento ela não separava seu movimento dos interesses do povo. Ela conseguiu os direitos não para si, mas para todo o povo. Seu erro foi pensar que o povo estaria satisfeito com direitos, mas sem pão. Agora ela conscientemente cerca o povo com fome e capital: mas agora ela não é mais a burguesia em batalha, mas sim a burguesia vitoriosa. (Belinskii, 2012a)

Se a grande burguesia (os grandes capitalistas) podiam se tornar reacionários após sua vitória em países capitalistas avançados, Belinskii fazia uma clara distinção para a Rússia. Nesse país de capitalismo subdesenvolvido, com resquícios feudais como a servidão, em seu ano final Belinskii passava a ver o desenvolvimento de uma burguesia nativa como antídoto contra o poder reacionário da nobreza rural. Como colocou em sua carta a Annenkov de 15 de fevereiro de 1848:

[Bakunin] também tentou me convencer que Deus nos livre da burguesia na Rússia. Para mim agora é claro que o processo de desenvolvimento cívico interno na Rússia começará quando a

nobreza rural se transformar em burguesia. A Polônia é o melhor exemplo do que acontece a um Estado sem uma burguesia na plena fruição de seus direitos. (Belinskii, 2012a)

Assim, Belinskii em seus últimos dias abrandou um pouco suas posições “socialistas” e parecia adotar uma opinião de que o desenvolvimento de uma burguesia e de um capitalismo civilizado poderia ser um caminho de transição para uma sociedade mais justa em um país como a Rússia, onde os resquícios feudais ainda eram fortes. É importante notar que o “socialismo” de Belinskii, assumido no início da década de 1840, sempre fora mais próximo dos socialistas utópicos e de um saint-simonismo do que um socialismo revolucionário radical do tipo marxista, por exemplo. Assim, essa transição final era um corte epistemológico menos radical do que poderia parecer.

E finalmente devemos notar que a morte precoce de Belinskii (aos 36 anos) pode tê-lo salvado de problemas sérios (prisão ou mesmo algo mais grave) com o sistema policial czarista. Desde sua crítica aberta e virulenta do czarismo na Rússia em sua famosa carta a Gogol` de 3 de julho de 1847, a polícia o investigava cada vez mais seriamente. Em 1849, o ocidentalista Kavelin teria ouvido do chefe da Terceira Seção do Gabinete de Sua Excelência (a seção de polícia secreta), Leontii Dubel't, que Belinskii “partiu cedo demais. Nós o prenderíamos em uma fortaleza”.

Aleksandr Ivanovich Herzen (1812-1870)

Herzen foi o filho ilegítimo (mas criado com muito carinho) de um nobre russo culto e rico, Ivan Yakovlev, com uma alemã. O adolescente Herzen e seu melhor amigo, Nikolai Ogarev (que viria a ser seu parceiro intelectual por toda a vida), ficaram muito impressionados com a revolta decembrista de 1825, a ponto de jurarem, entre eles, dedicar suas vidas a continuar a luta pela liberdade dos decembristas. Sua vida futura certamente refletiria esse estado de espírito a ponto de Herzen passar à ala mais radicalmente democrática dos ocidentalistas (juntamente com Belinskii) e se reconheceria como socialista. Em sua fase madura, seria proponente do que chamava “socialismo russo”, um socialismo de base agrária (baseado na comuna rural, *mir*) que influenciaria o pensamento dos chamados populistas.

Em 1829 ingressou na faculdade de Física e Matemática da Universidade de Moscou. Rebelde, fundou com Nikolai Ogarev em 1831 um grupo de estudos, o chamado Círculo de Herzen e Ogarev, em que discutiam problemas filosóficos e políticos. Nesse período universitário, Herzen partilhava com os membros do Círculo de Stankevich o interesse pelo romantismo de Schiller e pela filosofia de Schelling, mas adicionalmente estudava também filósofos franceses, com ênfase no socialismo utópico, em especial Saint-Simon. Ou seja, o círculo de Herzen e Ogarev era um pouco mais “politizado” que o de Stankevich na época. Em 1834 o Círculo de Herzen e Ogarev seria dissolvido com a prisão de seus membros. Herzen foi exilado para Perm e depois para Viatka e Vladimir. Passou cinco anos no exílio. Nesse período, como parte de suas penas, teve que trabalhar como funcionário público, o que lhe deu uma experiência direta com a corrupção imperante no cerne do sistema estatal russo. O período que passou em Vladimir foi uma das épocas mais felizes de sua vida, pois foi quando celebrou casamento (em 1838) com a amada prima Natal’ya Zakharina, pessoa devota que lhe traria (temporariamente, entretanto) influências religiosas.

Em 1840 foi permitido a Herzen retornar a Moscou. Sofreu um choque filosófico, pois nessa época do final da década de 1830 tanto Belinskii como Bakunin (seus conhecidos e participantes do antigo Círculo de Stankevich) estavam pregando a chamada “reconciliação com a realidade” baseada em Hegel. Herzen, intrigado, realizou um estudo da filosofia hegeliana e apresentou uma versão da “reconciliação com a realidade” diferente das conclusões na época atingidas por Belinskii e Bakunin. Enquanto que a versão inicial da “reconciliação com a realidade” de Belinskii e Bakunin tomava literalmente o dito de fundo hegeliano que “o que é real é racional e o que é racional é real” e assumia conclusões passivas de aceitação da realidade contemporânea como racional e necessária, Herzen propunha uma “filosofia da ação” como saída para este impasse político da aceitação das realidades repressivas contemporâneas como necessárias. A reconciliação com a realidade não deveria ser a mera aceitação passiva da realidade do momento. Ao contrário, o homem, como criatura moral, tem a liberdade de lutar para mudar essa realidade. Conseguindo mudar a realidade de acordo com suas necessidades e ideais, aí sim o homem alcançará uma realidade com a qual possa se reconciliar. Portanto, o necessário

para a reconciliação é a *ação*. Essa base da *filosofia da ação* quedaria com Herzen pelo resto da vida.

Essas reflexões seriam colocadas no papel na forma de um ciclo de artigos intitulado *Diletantismo na Ciência*, que foi coroado pelo quarto e último, o famoso *Budismo na Ciência*. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 7-88, sendo que *Budismo na Ciência* está nas páginas 64-88) Nessa série de artigos, escritos entre abril de 1842 e março de 1843, e também em suas *Cartas Sobre o Estudo da Natureza*, escritas em 1845-1846 (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 89-316), Herzen colocará sua visão sobre a ciência como força culturalmente propulsora e iluminadora da humanidade. Mas ele tem uma visão peculiar da importância da ciência e como ela deve ser feita. Negando as pretensões reducionistas dos positivistas da época, que diziam realizar uma ciência puramente empírica, baseada em fatos e sem nenhuma especulação filosófica ou metafísica, (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 9) Herzen pregava uma série de sínteses para superar esse unilateralismo. Em primeiro lugar, não via uma contradição insuperável entre filosofia e ciência. Ambas deveriam caminhar juntas, pois “a filosofia é a unidade das ciências particulares: estas fluem a ela e são seu alimento [... e] a filosofia que não tem base nos dados empíricos das ciências particulares é um fantasma, metafísica, idealismo.” (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 101)

A filosofia é a unidade das ciências particulares: estas fluem a ela e são seu alimento. [...] Já a filosofia que não tem base nos dados empíricos das ciências particulares é um fantasma, metafísica, idealismo [...] Está ficando claro que filosofia sem as ciências naturais é tão impossível quanto as ciências naturais sem filosofia [...] Uma] comparação. As ciências particulares representam o mundo dos planetas, que tem um núcleo ao qual se relacionam e do qual recebem a luz. Mas não esqueçamos que a luz é resultado de dois momentos, não apenas um. Sem planetas, não haveria sol. Essa relação orgânica entre as ciências factuais e a filosofia não se encontra na consciência de algumas épocas e então a filosofia chafurda nas abstrações e as ciências positivas se perdem no abismo dos fatos. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 93, 100 e 101)

Igualmente Herzen diz que a batalha entre os dois grandes princípios da ciência moderna, o empirismo de Bacon e o racionalismo

de Descartes, que para ele é apenas a última versão do que chama da luta antiga entre empirismo e idealismo, deve terminar também em uma síntese que aproveite o aspecto positivo dos dois lados.

Mas para a realização de todas essas sínteses grandiosas, Herzen diz que uma mentalidade mais aberta e uma concepção de ciência mais profunda são necessárias. Nos seus textos sobre “Dilettantismo na Ciência” (especialmente em “Budismo na Ciência”) ele diz que a verdadeira ciência tem seus inimigos abertos e seus falsos amigos (ou inimigos não intencionais). Estes últimos também são um obstáculo para se chegar à concepção mais dialética do saber que ele propõe. Entre os falsos amigos, um grave problema é o dos *dilettantes* na ciência, aqueles que gostam da ciência, mas a conduzem de maneira preguiçosa e ingênua, sem a profundidade, seriedade e coragem de tirar as conclusões mais difíceis, que podem desagradar, na busca da verdade. Herzen também critica os positivistas (“que perdem a essência nos detalhes”). Partindo de sua posição de que filosofia (isto é, uma visão holística e integradora das diferentes ciências particulares) é indispensável no manejo das ciências particulares, critica o que chama de “cientistas enquanto casta”, isto é, os cientistas ultraespecializados que não conseguem ter a visão maior da natureza que não esteja em seus estreitos e hiperespecializados campos. Os cientistas enquanto casta são o oposto dos dilettantes na ciência. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 9, 43 e 47)

Em sua luta contra a chamada “reconciliação hegeliana com a realidade” assumida por alguns na Rússia na forma de uma passiva resignação com as condições da realidade contemporânea (inclusive brevemente por Belinskii e Bakunin no final da década de 1830), Herzen atacou os que chamou de “budistas na ciência”. Os budistas na ciência se perdem no problema da reconciliação, entendendo-a de maneira literal e mecânica. Tanto na filosofia de Hegel (em que a personalidade individual é sacrificada no altar do espírito universal, que é o que realmente conduz a história) quanto no próprio desenvolvimento das diferentes ciências, que formalmente representam o fim das individualidades e idiosincrasias em prol de uma objetividade impessoal e regras universais independentes dos indivíduos, algumas correntes de pensadores tomam esta situação como a confirmação que a personalidade e a individualidade devem ser realmente e definitivamente

sacrificadas em prol do universal. A expressão “budistas” aqui se refere ao fato de que o budismo nega literalmente a existência do “Eu” individual. Doutrinas indianas apontam como objetivo final a chegada ao nirvana, que em certas concepções é um todo indiferenciado. Herzen afirma que, assim como os budistas, os pensadores que viam a “reconciliação com a realidade” de Hegel como uma mera aceitação passiva da realidade contemporânea (um desaparecimento do “Eu” rebelde diante da realidade coletiva) assumiam uma posição como os budistas na religião. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 64-67, 69, 76-77) Para se contrapor a esse “quietismo” passivo, Herzen proporá outro tipo de reconciliação com a realidade, uma reconciliação por meio da *ação*, em que a atividade transformadora do homem mudará a realidade até que ela esteja em condição de ser reconciliada com o homem de maneira que o satisfaça, e não que o oblitere. É a reconciliação que Herzen chama de positiva. Acompanhemos o seu raciocínio.

A ciência [...] alcançou a reconciliação *em sua esfera*. Ela se revelou aquele meio eterno que, pela consciência, pelo pensamento, derruba os opostos, reconcilia suas denúncias de unidade, os reconcilia em si e consigo, torna consciente a verdade dos princípios em luta. Seria exigir demais dela, demandar que fizesse o mesmo fora de seu campo de ação. O campo de ação da ciência é o universal, o pensamento, a razão *como espírito autoconhecedor* e, dentro dela, realizou a parte principal de sua vocação [...] Ela compreendeu e desenvolveu a verdade da razão como a *realidade subjacente*. Ela libertou o pensamento do mundo dos acontecimentos do mundo, libertou o essencial do acidental [...] à escuridão trouxe a luz, descobriu o eterno no temporário, o infinito no finito e reconheceu a necessidade de suas coexistências [...] Ela desenvolve no homem a ideia da sua espécie, a razão universal, liberta das personalidades individuais. Ela exige desde o início o sacrifício das personalidades individuais [...] A esfera da ciência é unicamente o universal, o pensamento. A razão não conhece essa ou aquela personalidade individual: ela conhece apenas a necessidade da personalidade em geral. A pessoa iluminada pela ciência deve sacrificar a sua personalidade individual [...] e, abandonando todas as crenças individuais, entrar no templo da ciência [...] A personalidade morreu na ciência. Mas a personalidade não

tem outra vocação superior na esfera do geral, do universal? [...] O processo de engolição da personalidade pela ciência é, na verdade, um processo de transformação de uma personalidade natural, imediata em uma personalidade consciente e livremente racional: ela morreu para nascer de novo [...] Assim, a personalidade, que se dissolve na ciência, não morreu inapelavelmente: foi-lhe importante passar por essa “morte” para se convencer de sua impossibilidade. A personalidade precisa se negar para se tornar um receptáculo da verdade; esquecer de si, para não se envergonhar com ela, aceitar a verdade com todas suas conseqüências [...] Morrer na imediaticidade natural significa ressuscitar no espírito, e não morrer em um nada eterno, como pretendem os budistas. Essa vitória sobre si só é possível e real quando existe luta, esforço. O amadurecimento do espírito é difícil, assim como o crescimento do corpo [...] A personalidade, tendo a energia para se colocar na cena, se entrega à ciência absolutamente. Mas a ciência já não pode engolir tal personalidade e esta, por sua vez, não se aniquila no universal, no geral [...] Ela] quer *ação*, pois apenas a ação pode satisfazer completamente o homem. A *ação* é a própria personalidade [...] Os budistas da ciência, entrando na esfera do geral, universal, não mais saem de lá. Nada os arrasta de volta ao mundo da realidade e vida [...] Os formalistas encontraram a reconciliação com a ciência, mas uma reconciliação errônea [...] Para eles, o conhecimento pagou pela vida e nada mais lhes é necessário. Aprenderam que a vida é um fim em si e imaginaram que a ciência é o único fim do ser humano [...] A reconciliação da ciência ocorre no pensamento, mas “o ser humano não é apenas racional mas também um ser que age”. A reconciliação da ciência é universal e negativa; daí não lhe ser necessária a personalidade. [Já] a reconciliação positiva só pode ser a ação consciente, racional, livre. “A ação é a unidade viva da teoria e prática”, já dizia há dois mil anos um grande pensador da antiguidade. [...] A história não é um eterno fazer, agir? [...] Na moralmente livre e passionalmente energética ação racional o ser humano alcança a realidade da sua personalidade e se eterniza no mundo dos acontecimentos. Na ação o ser humano se torna eterno no temporário, infinito no finito, representa a espécie e a si. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 65-71)

Herzen cria, assim, uma filosofia própria da ação como superação dialética dos impasses colocados entre o geral e o particular. Rejeitando uma visão da filosofia como mero pensamento abstrato *a priori*, independente da prática, dá à filosofia um papel de integrador das diferentes ciências particulares. A filosofia sem ciência é mera abstração. Mas rejeita também a ciência pela ciência, a hiperespecialização dos cientistas profissionais enquanto casta. A ciência não é um fim em si, e sim um meio para a vida. E na vida, o homem é um ser ativo, que pode agir e transformar o seu meio. A ciência (holisticamente integrada pela filosofia) é apenas um (poderosíssimo e indispensável) mecanismo metodológico para a ação. Mas a ação na vida é que é o fim e instância maior.

Antes de fecharmos essa análise do seu ciclo de ensaios em *Diletantismo na Ciência e Cartas Sobre o Estudo da Natureza* devemos mencionar um detalhe importante, tendo em vista o objeto de nosso presente estudo. Assim como notamos anteriormente em Belinkii, Herzen deixa entrever nesses textos uma concepção eurocêntrica da história e da ciência. Por exemplo, no artigo *Budismo na Ciência* constantemente utiliza termos do Oriente para denotar o atraso ou uma leitura não madura da ciência. Certamente deprecia a visão budista de um todo indiferenciado e sem o “Eu” individual, como vimos. Mas usa também outras metáforas orientais para denotar essa ideia de atraso ou imaturidade. Assim, utiliza como sinônimo de “budistas na ciência” também a expressão “maometanos na ciência” ou “talmudistas (na ciência)”, dizendo que esses são pessoas que veem a ciência não criticamente como se ela fosse um “Alcorão” ou um “Talmud” onde a verdade absoluta está inscrita e não pode ser discutida. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 8, 64 e 77) Além disso, refletindo as concepções vigentes na Europa no século XIX, em outras passagens claramente deixa a entender que a ciência é uma coisa basicamente europeia e que os povos orientais não tiveram contribuição notável nesse campo. Por exemplo, sobre a China (local de onde vieram algumas das maiores invenções da história da humanidade, como papel, pólvora, bússola, imprensa, além de centenas de outras menores!) ele diz:

Para expressarmos a relação da casta dos cientistas com a própria ciência, lembremo-nos que essa casta se desenvolveu mais na China que em qualquer outro lugar. A China é

considerada por muitos como um Estado patriarcal próspero. Pode ser. Lá há uma multidão de cientistas e os privilégios dos cientistas no serviço público são imensos: mas não há vestígios de ciência [...] (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 47)

O ocidentalismo (eurocentrismo) de Herzen fica evidente também em certos exemplos condescendentes com os orientais como o abaixo, quando critica as pessoas míopes intelectualmente que só enxergam o que está debaixo de seu nariz e não conseguem pensar longe:

[Tal] pessoa lê um livro, mas compreende apenas o que está em sua cabeça. Isso sabia aquele imperador chinês que, aprendendo matemática com um missionário [europeu], depois de cada aula agradecia-lhe por lembrá-lo de verdades esquecidas (que ele não poderia não saber sendo *par métier* um onisciente filho do céu). (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 82)

Finalmente, o início da terceira das *Cartas Sobre o Estudo da Natureza* (quando vai descrever as origens históricas da ciência) não deixa dúvidas sobre a visão de Herzen a respeito do desenvolvimento intelectual dos orientais desde os primórdios.

O Oriente não teve ciência. Ele vivia de fantasias e nunca ascendeu a ter clareza em seu pensamento, muito menos o desenvolveu de maneira científica. Ele se sentia em uma imensidão tão infinita que não lhe era possível a autodeterminação. O Oriente brilha fortemente, especialmente à distância, mas o ser humano se afoga e desaparece nesse brilho. A Ásia é uma terra de desarmonia, contradições. Ela não conhece o comedimento e o comedimento (a medida certa, sem superestimação ou subestimação) é a principal condição para o desenvolvimento conjunto [...] O oriental não se tornou consciente de seu valor, daí ou ele é um escravo, arrastado pelo chão, ou um déspota absoluto. Seu pensamento era ou muito arrogante ou muito modesto: ou voava para fora dos limites de si mesmo e da natureza ou, renunciando à dignidade humana, decaía em um estado animal. A relação do sujeito com o objeto é prevista, mas indeterminada. O conteúdo do pensamento oriental consiste em imagens, alegorias, representações do mais fastidioso racionalismo (como nos chineses) ou em enormes poesias nas

quais a fantasia não conhece limites (como nos indianos). O Oriente nunca conseguiu passar seus pensamentos de uma forma verdadeira e não conseguiu porque nunca racionalizou o conteúdo, mas apenas sonhou em imagens sobre ele. E sobre as ciências naturais, nem pensar! Sua visão da natureza levou a um panteísmo grosseiro ou a uma grande desconfiança da natureza [...] O primeiro passo para o livre pensamento foi dado quando o homem colocou-se sobre o nobre solo europeu, quando ele saiu da Ásia: na Iônia, começo da Grécia e fim da Ásia. (Herzen, 1954-1965, v. 3, p. 142)

Herzen, Belinskii e os outros ocidentalistas tendiam a refletir a concepção eurocêntrica de que o desenvolvimento científico, tecnológico e humanístico era basicamente um fenômeno provindo da Europa e que a Ásia era, de maneira geral, um *locus* de atraso e/ou imaturidade.

O exílio sem volta de Herzen na Europa Ocidental

Em 1840 Herzen terminou seu longo exílio interno de cinco anos e foi-lhe permitido retornar a Moscou. Passaria a década de 1840 na Rússia em um relacionamento tempestuoso com as autoridades. Exceto por um novo curto período de exílio interno de um ano em Novgorod em 1841-1842, passaria a década em sua casa em Moscou, frequentemente indo a São Petersburgo para participar das discussões com o círculo de Belinskii. Em 1847 viajaria à Europa, testemunharia o ano revolucionário de 1848 (em consequência do que efetuaría mudanças em sua visão de mundo que culminariam na proposta do chamado “socialismo russo”) e nunca mais retornaria à Rússia até sua morte em 1870, pois se tornaria um dos críticos mais radicais e influentes da autocracia russa.

O que financeiramente permitiría esse seu longo exílio no exterior foi a substancial herança que recebeu em 1846 quando da morte de seu pai. Em 1847 viajaria ao exterior. O governo russo enviou-lhe uma ordem para voltar ao país e viu essa ordem ser ignorada por Herzen: tentou então, em julho de 1849, embargar o dinheiro da herança na Rússia. Foi somente com a ajuda do banqueiro internacional James Rothschild que Herzen conseguiu a transferência da soma restante para a Europa, o que lhe permitiría bancar a intensa carreira

de escritor e editor que desenvolveria posteriormente no exterior, ao fundar a chamada Editora Russa Livre (*Vol'naya Russkaya Tipografiya* - The Free Russian Press), que publicaria uma série de livros e periódicos de caráter político.¹⁴ Herzen (juntamente com seu inseparável amigo Nikolai Ogarev) editaria o famoso *Kolokol* ("O Sino"), jornal quinzenal publicado de 1857 a 1865 em Londres e de 1865 a 1867 em Genebra. Por ser publicado no exterior, o *Kolokol* se revelaria o primeiro jornal russo completamente livre da censura czarista. Seus exemplares eram contrabandeados para a Rússia, onde eram lidos avidamente pela *intelligentsia* e mesmo em círculos governamentais. O jornal fazia uma crítica feroz da autocracia russa, mas incentivava os esforços do novo czar, Alexandre II, na busca da emancipação dos servos. Entretanto, buscava uma emancipação dos servos concomitantemente a uma reforma agrária radical com políticas socializantes. Quando a emancipação se deu em 1861 sem esses ingredientes, o *kolokol* apontou suas baterias para essas deficiências e passou a defender os planos mais radicais dos populistas russos que, por sua vez, eram influenciados pelas ideias de Herzen. O auge da influência de Herzen (e do *Kolokol*) foi exatamente o período pré-emancipação. A partir da emancipação dos servos em 1861, e principalmente a partir do (impopular) apoio dado por Herzen ao levante polonês (contra o domínio russo) em 1863, novos grupos ainda mais radicais foram surgindo e a influência de Herzen diminuindo já que o socialismo pregado por ele passaria a ser visto como excessivamente moderado por esses grupos mais radicais. No final de sua vida Herzen, apesar de ainda defender o socialismo para a Rússia, advertiria contra as estratégias violentas dos grupos mais radicais, passando a ser visto por estes como *démodé*.

O ponto de viragem de Herzen que mais interessa em nosso contexto da discussão das identidades europeia ou asiática da Rússia é o momento imediatamente posterior às revoluções de 1848 que ele testemunha *in loco* na Europa Ocidental. Como verdadeiro ocidentalista, havia chegado à Europa em janeiro de 1847 com muita esperança nas forças progressistas e revolucionárias do continente. Mas sofreu sérias desilusões a esse respeito que formatariam seu pensamento em

14 Em 1851, devido ao comportamento rebelde de Herzen e a sua recusa de retornar ao país conforme as ordens governamentais, o Senado russo decretou que ele estava "banido para sempre das fronteiras do Estado".

outras direções, mais especificamente na direção do chamado “socialismo russo”, como veremos adiante.

De início, em 1847, ainda antes das revoluções de 1848, uma (talvez previsível) desilusão. Ficou desgostoso da vulgaridade e aparente superficialidade da burguesia europeia. Em uma série de ensaios, chamada *Cartas da França e Itália* (escritas em 1847-1852), e nas *Cartas da Avenida Marigny* (de setembro de 1847), descrevia o cenário decadente que via de seu posto de observação em Paris e sua descrença de que algo de positivo poderia sair da burguesia europeia naquele estágio. (respectivamente, Herzen, 1954-1965, v. 5, p. 7-2276 e Herzen, 1954-1965, v. 5, p. 229-244) Por exemplo, os seguintes comentários:

A burguesia não tem grande passado e nenhum futuro. Ela foi boa por um minuto como negação, como transição, como oposição, quando defendia os seus direitos. Sua força apareceu na batalha e na vitória. Mas não conseguiu lidar com a vitória: não foi educada para isso. A nobreza tinha sua própria religião social: você não pode substituir os dogmas do patriotismo, coragem, tradição, honra sagrada pelas regras da economia política. Existe, é verdade, uma religião oposta ao feudalismo, mas a burguesia está presa entre essas duas religiões. Herdeiro de uma nobreza brilhante e de um rude plebeísmo, o burguês combina em si as desvantagens mais agudas de ambos, perdendo suas dignidades. Ele é rico como um aristocrata, mas sovina como um comerciante lojista. (Herzen, 1954-1965, v. 5, p. 34)

No trecho acima, a “religião” alternativa à “religião” do feudalismo (e entre as quais se encontra a burguesia) a que se refere Herzen é o socialismo. Pelo trecho precedente, nota-se que Herzen vê a burguesia como progressista no período de sua ascensão (“na batalha e na vitória” sobre a aristocracia feudal), mas que esquece seu aliado, o povo, após essa vitória. Por isso não vê futuro para essa burguesia. Tomando o caso da França, exemplifica em *Cartas da Avenida Marigny*:

A burguesia se lançou de cabeça nas questões econômicas; elas lhe tomavam toda a atenção. Ela sacrificou a elas todos seus interesses. Nisso concentrava-se uma grande ingradi-

dão, pois em todas as [últimas] revoluções, o beneficiário de todos os infortúnios na França foi sua classe média. Mas esta, tão logo foi elevada ao patamar mais alto pela revolução de 1830 e pelas leis de setembro, esqueceu seu passado, esqueceu até a honra nacional e seus direitos (pelos quais lutou tanto durante a Restauração). Repito que a burguesia não tem futuro. Ela já sente em seu peito o começo da doença mortal que acabará levando-a ao túmulo. (Herzen, 1954-1965, v. 5, p. 238-239)

É interessante notar que nesses escritos de 1847, ainda pré-acontecimentos revolucionários do ano seguinte, Herzen demonstra não só uma definitiva negação da burguesia europeia como força progressista naquele momento, como um insipiente ceticismo das próprias forças mais radicais dos comunistas e socialistas europeus. Por exemplo, em *Cartas da Avenida Marigny* diz:

Todos estão insatisfeitos com a presente situação da França. Todos exceto a burguesia financeira e os agiotas [...] A causa da insatisfação conhecem muitos. Como repará-la sabe quase ninguém; menos ainda os socialistas e comunistas existentes, defensores de um ideal longínquo, que mal se vislumbra no futuro. (Herzen, 1954-1965, v. 5, p. 234)

Mas é com o desenrolar e as derrotas das revoluções de 1848 na Europa que Herzen cairá em um profundo ceticismo a respeito das possibilidades de uma evolução mais progressista e radical na Europa Ocidental. Ele passará a acreditar que a vitória da burguesia e da reação na Europa não poderá ser derrubada pelas impotentes forças progressistas da esquerda europeia, incluindo socialistas e comunistas. E é desse espírito de profunda descrença na capacidade da Europa de se autoaperfeiçoar que surgirá a próxima criação intelectual de Herzen: a ideia do chamado “socialismo russo”. Ele desenvolverá essa ideia em vários ensaios (a maioria escrita originalmente em francês para o público europeu), tais como: *La Russie* (de 1849), *Du Développement des Idées Révolutionnaires en Russie* (de 1850), *Le Peuple Russe et le Socialisme* (de 1851), *La Russie et le Vieux Monde* (de 1854). (respectivamente em Herzen, 1954-1965, v. 6, p. 150-186; Herzen, 1954-1965, v. 7, p. 9-132; Herzen, 1954-1965, v. 7, p. 271-306; Herzen, 1954-1965, v. 12, p. 134-166)

Essa concepção do “socialismo russo” passa pelos seguintes raciocínios. A derrota das revoluções de 1848 na Europa Ocidental confirma que as possibilidades revolucionárias daquela região se esgotaram: ela teria um grande lastro do passado, um mundo burguês desenvolvido que teria muito a perder para se meter em aventuras revolucionárias. Daí a resistência encarniçada das classes conservadoras. Já a Rússia era um “país novo” (como a América), terra inexplorada, sem amarras com o passado, já que seu regime czarista era um fardo pesado do qual muitos queriam se livrar, e por isso terreno mais fértil para novos experimentos. Em especial na Rússia, Herzen apontava para o potencial comunista da *mir*, a comuna rural russa. Por ela, mais de 90% da população russa (os camponeses) viviam sob um ambiente igualitário de ideologia comunitária e comunista dentro da *mir*. Assim, seria mais fácil ao povo russo entrar em um processo revolucionário de caráter comunista. Vejamos isso nas próprias palavras de Herzen. Em *Le Peuple Russe et le Socialisme* (de 1851) ele diz:

Parece-me que a Europa, *tal como ela existe*, chegou ao fim de seu papel histórico. Essa decadência corre cada vez mais rápida desde 1848 [...] Certamente não serão os povos que perecerão, mas sim os *Estados*, as instituições romanas, cristãs, feudais, do parlamentarismo de compromissos (monárquico ou republicano, pouco importa) [...] Até hoje o mundo europeu passou apenas por reformas: as bases do Estado moderno continuaram intactas, mantendo-se a base e melhorando-se os detalhes. Foi assim com a reforma de Lutero e com a Revolução de 1789. Mas não será assim com a Revolução social. [...] O socialismo é a negação de tudo que a República política conservou da velha sociedade. O socialismo é a religião do homem, a religião terrestre, sem céu: é a sociedade sem governo [...] A ideia da revolução social é europeia. Entretanto, isso não quer dizer que os povos mais capazes de realizá-la são os povos do Ocidente [...] A Europa é rica demais para se arriscar no tudo ou nada. Ela tem muito a conservar, ela é civilizada demais nas suas regiões superiores (e civilizada de menos nas inferiores) para se lançar de cabeça em uma Revolução tão completa. (Herzen, 1954-1965, v. 12, p. 134-135)

Já sobre a Rússia ele diz o seguinte (no texto *La Russie*, de 1849):

A posição dos russos, desse ponto de vista, é notável. Nós somos moralmente mais livres que os europeus. Isso não decorre simplesmente do fato de que passamos por muitas das grandes provações pelas quais o Ocidente passou em seu desenvolvimento, mas porque não temos nada do passado que nos domine. Nossa história é pobre, e a primeira condição de nossa vida nova é de renunciar a ela inteiramente. Não nos resta do passado senão a vida nacional, o caráter nacional, a cristalização do Estado: todo o resto é formado pelos elementos do futuro. As palavras de Goethe sobre a América se aplicam bem à Rússia: “Em sua existência plena da seiva da vida, tu não estás preocupada com lembranças inúteis, nem com discussões vãs”. (Herzen, 1954-1965, v. 6, p. 150-151)

Assim, para Herzen, a Rússia não tem lastro do passado a prendê-la ou, parafraseando Marx, não tem nada a perder senão seus grilhões. Mas não é apenas a falta de lastro do passado que faz com que a Rússia seja um terreno propício para a verdadeira revolução socialista. Herzen chama a atenção que mais de 90% da população russa (os camponeses) vivem sob o regime já basicamente comunista da *mir*, a comuna rural russa. A *mir* pode ser a base do futuro regime socialista/comunista do país. No texto *Le Peuple Russe et le Socialisme* (na verdade, uma carta ao historiador francês J. Michelet, de 1851) Herzen deixa isso claro.

O povo russo viveu apenas a vida comunal. Ele compreende seus direitos e deveres somente em relação à comuna rural e seus membros. Fora dela ele não reconhece deveres e vê apenas a violência. [...] Entre si, os camponeses não se enganam. Mostram uns pelos outros uma confiança quase ilimitada. Não conhecem contratos ou compromissos escritos. [...] As pequenas diferenças que surgem são prontamente resolvidas pelos anciões ou pela comuna. Todo mundo se submete a suas decisões. O mesmo ocorre dentro das comunas móveis das associações de trabalhadores (o *artel*) [...] A comuna salvou o homem do povo da barbárie mongol e do czarismo civilizador, dos senhores de terra com verniz europeu e da burocracia do tipo alemão. O organismo da comuna resistiu

bravamente às intrusões do poder estatal. Felizmente ela se conservou até o desenvolvimento da ideia do socialismo na Europa [... O povo] entendeu que a emancipação dos camponeses equivale à emancipação da terra. E que a emancipação da terra, por sua vez, inaugurarão uma revolução social e consagrará o comunismo rural. [...] E assim, *Monsieur*, o senhor pode apreciar que felicidade foi para a Rússia o fato de que a comuna rural não foi dissolvida, que a propriedade individual não destruiu a propriedade comunista. Que felicidade foi para o povo russo o fato de que ele ficou de fora do movimento político europeu que lhe teria necessariamente minado a comuna. (Herzen, 1954-1965, v. 7, p. 286-291)

Mas é importante notar que Herzen não era um socialista “obreirista” ou mesmo que pregasse que os camponeses e operários poderiam chegar por conta própria a realizar a revolução socialista (ou comunista, como ele mesmo chamava). Herzen dizia que, sem a *intelligentsia* progressista e revolucionária, uma revolução socialista consequente não se materializaria, pois operários e camponeses ainda têm, devido às circunstâncias da sociedade capitalista de classes, um nível cultural baixo. E um nível cultural elevado era necessário ao movimento revolucionário para que ele não desembocasse em meras revoltas camponesas que acabam não levando, em última análise, a transformações profundas no regime social. Continuando em *Le Peuple Russe et le Socialismo*, Herzen diz:

Após o comunismo mujique [camponês] nada caracteriza mais a Rússia, nada pressagia mais seu futuro, que seu movimento literário. Entre os camponeses e a literatura se levanta o monstro da Rússia oficial, da “Rússia-mentira”, da “Rússia-cólera” [...] O camponês não se suja nunca com o contato com esse mundo do cinismo oficial: ele apenas o aguenta, eis toda sua cumplicidade. O campo que se opõe à Rússia oficial se forma de um punhado de homens resignados, que protestam, que a combatem, que a desmascaram, que a minam. Lutadores isolados, de tempos em tempos, se veem arrastados às casamatas, torturados, deportados à Sibéria. Mas os postos não se quedam vagos por longo tempo. Novos combatentes se apresentam. Essa é a nossa tradição. É a prova da nossa maioria. As consequências terríveis da palavra

humana na Rússia, aumentam-lhe necessariamente a força. A voz do homem livre é recebida com simpatia e veneração, pois para se elevar entre nós é preciso ter alguma coisa a dizer. [...] O romance russo é, na verdade, uma anatomia patológica: é a constatação do mal que nos aflige, uma acusação contínua de si mesmo [...] O russo emancipado é o homem mais independente da Europa. O que o poderia deter? Seria o respeito pelo seu passado? Mas a história da Rússia nova não começa propriamente por uma negação absoluta da nacionalidade e da tradição? [...] Por outro lado, o passado de vós, ocidentais, nos serve como instrução. Eis tudo. Nós não nos consideramos apenas como executores testamentários de vossa história. Vossas dúvidas, nós as aceitamos. Vossa fé não nos toca. Vós sois, para nós, religiosos demais. Vossos ódios, nós os compartilhamos. Vosso apego à herança de seus antepassados, nós não o compreendemos. Nós somos por demais oprimidos, por demais infelizes, para nos contentarmos com uma meia liberdade. Vós tendes propriedades a guardar, escrúpulos a manter; nós não temos nem propriedades nem escrúpulos [...] Nós somos independentes porque não possuímos nada. (Herzen, 1954-1965, v. 7, p. 294-299)

Do trecho acima não se deve deduzir que Herzen despreza todo o passado da Europa. Ele sabe que o comunismo meramente agrário da comuna, sozinho, pode ser uma força apenas elemental, bruta e mesmo sufocadora. Herzen sempre defendeu o princípio da personalidade, do indivíduo se realizando plenamente livre. E sabe que esse princípio da individualidade proveio da Europa. Na Rússia esse princípio da personalidade entrou por meio da obra de Pedro, o Grande (aqui o lado “ocidentalista” de Herzen fica visível). A verdadeira liberdade trazida pela futura revolução social, então, unirá o princípio comunista camponês da *mir* com o princípio da personalidade individual livre que se realiza na Rússia por meio da *intelligentsia* progressista e revolucionária. Isso ele deixa claro no texto *La Russie et le Vieux Monde* (de 1854):

Manter a comuna e tornar o indivíduo livre, estender o auto-governo da comuna e do distrito (*volost*) a todas as cidades e ao país inteiro, e manter a unidade nacional, desenvolver os direitos individuais e manter a indivisibilidade da terra.

Eis a questão revolucionária para a Rússia, a mesma grande autonomia social cuja solução incompleta agita tanto o Ocidente. O Estado e o Indivíduo, a Autoridade e a Liberdade, o Comunismo e o Egoísmo (no sentido *lato* da palavra); essas são as colunas hercúleas da grande luta, da grande epopeia revolucionária. A Europa apõe uma solução truncada e abstrata; a Rússia, uma solução truncada e selvagem. A síntese será feita pela Revolução. As fórmulas sociais nunca presidem suas realizações, a não ser de uma maneira muito vaga. Os povos anglo-saxões emanciparam o indivíduo negando a comunidade, isolando o homem. O povo russo conserva a comunidade negando a individualidade, absorvendo o homem. O fermento que deve colocar em movimento a massa das forças inertes adormecidas pelo patriarcalismo comunal é o princípio do individualismo, da vontade pessoal. Esse fermento entra na vida russa por uma via estrangeira e se encarna em um czar revolucionário, que nega a tradição e a nacionalidade [...] (Herzen, 1954-1965, v. 12, p. 156)

Assim, Herzen considera que a Rússia contém já em si os dois ingredientes para a grande síntese libertadora necessária. Tendo em vista a estagnação revolucionária na Europa, ele passa, nos anos posteriores a 1848, a colocar suas esperanças na Rússia. O “socialismo russo” pode ser o farol a iluminar os caminhos revolucionários do mundo no futuro.

O pós-1848 e o período pré-emancipação dos servos

Essa fase do “socialismo russo” fez com que Herzen se tornasse o precursor e inspirador dos futuros populistas (*narodniki*) russos. Os *narodniki* acreditavam também que a comuna rural russa poderia servir de base para um futuro socialismo de fundo agrário, sem necessidade de passar pelo capitalismo. Entretanto Herzen acabou não podendo aproveitar os “louros” desse trabalho pioneiro, pois nos anos 1860, exatamente a década em que a ideologia populista vai se formar e consolidar em círculos maiores, ele acabou sendo ultrapassado pelos acontecimentos e terminou sendo colocado um pouco de lado no movimento revolucionário como algo moderado demais. Já vimos anteriormente que a abolição da servidão em 1861 foi, ao mesmo tempo,

o ápice dos eslavófilos contrários à servidão e também o início do declínio de sua influência, pois outras correntes nacionalistas foram aparecendo e respondendo melhor aos desafios dos novos tempos. Algo semelhante ocorreu com Herzen. Nos anos 1950, o “radical socialista” Herzen “badalou”, por meio de seu periódico *Kolokol*, a necessidade de extinção da servidão na Rússia (a ponto de, no início do governo do liberal czar Alexandre II, escrever artigos instigando o soberano de maneira algo amistosa a seguir adiante com os planos de emancipação dos servos). Uma vez a servidão abolida na Rússia, mas sem sensíveis melhoras imediatas nas condições de vida dos camponeses ou mudanças na estrutura da sociedade russa em geral, elementos bem mais radicais foram se tornando influentes entre os populistas e revolucionários e deixando Herzen para trás (desde o escritor Chernyshevskii até figuras como Lavrov e Tkachev). Um fator extra que contribuiu para a queda do prestígio e influência de Herzen nos anos 1860 foi o apoio que deu à rebelião polonesa (contra o domínio russo) de 1863. Na onda de fervor nacionalista que o evento provocou na Rússia, a postura quase que solitária de Herzen foi extremamente impopular e considerada não patriótica por muitos.

Herzen morreu em 1870. Do considerado extremamente radical nos anos 1850 na Rússia, ao longo da década de 1860 foi ultrapassado pelas alas mais radicais dos populistas (que chegariam inclusive à formação de grupos terroristas). Nos últimos anos de Herzen, esse foi um movimento em duas direções opostas. Não apenas os grupos mais radicais se aceleraram à esquerda em relação à posição de Herzen mas também o próprio Herzen, assustado com os métodos violentos de alguns grupos, começou a reconsiderar algumas de suas posições, especialmente em relação à burguesia em seus últimos trabalhos. Da negação radical do papel progressista da burguesia no momento pós-derrota das revoluções de 1848, voltou a vislumbrar a possibilidade de que frações da burguesia pudessem contribuir para reformas graduais que, mesmo sem chegar à dimensão necessária para as transformações sociais revolucionárias profundas, poderiam “aplainar o terreno” e torná-lo mais propício a um socialismo humanista. Advertiu também contra o caráter violento e irracional proposto por alguns grupos terroristas populistas, argumentando que isso poderia levar não a uma sociedade melhor, mas sim à substituição de uma tirania por outra. Essas

posições ficariam fixadas para a posteridade em uma série de textos intitulados *Cartas a um Velho Camarada* (de 1869, alegadamente endereçadas a seu amigo de longa data, o anarquista Bakunin). Neles diz (como se estivesse se dirigindo a Bakunin, apesar de não nomeá-lo):

Nós nos ocupamos do mesmo problema [...] A resolução final também é a mesma para nós dois. As diferenças entre nós não são em relação a teorias ou princípios, e sim em relação aos métodos e práticas, e em relação à avaliação de forças, meios e ritmos [...] As difíceis provações de 1848 nos afetaram. Você continuou mais como era e eu mudei [...] Mas se eu mudei, lembre-se, *mudou tudo*. A questão econômico-social se coloca agora diferente do que era vinte anos atrás [...] A lentidão e confusão do processo histórico nos enfurece e sufoca. É intolerável para nós. E muitos de nós, traíndo nossa própria razão, se apressam e apressam os outros. Isso é bom ou ruim? Eis toda a questão [...] Vemos claramente que as coisas não podem caminhar como antes, que o fim do domínio exclusivo do capital e do direito absoluto à propriedade está chegando mais rápido do que nunca [...] Mas a colocação geral do problema não nos dá nem os caminhos nem os meios. Por meios violentos a coisa não vai. Se explodido a pólvora o mundo burguês, quando a fumaça se puser e as ruínas forem limpas, começará de novo, com modificações, algum tipo de mundo burguês. Isso porque ele não está terminado por dentro e porque o novo mundo a ser construído, nem a nova organização, estão ainda suficientemente prontos para acontecerem hegemonicamente. Nenhuma das bases em que se apoia a ordem atual está tão enfraquecida que bastaria explodi-la à força para excluí-la da existência na terra [...] Por intermédio da violência e terror disseminam-se a religião e a política, alternam-se impérios e república. Pela violência pode-se fazer tremer um lugar: não mais [...] A revolução social não precisa de nada além do *entendimento* e *forças*, conhecimento e meios [...] Eu em nada temo a palavra *gradualmente*. O gradualismo, como continuidade, é inerente a todo processo de entendimento [...] Entre as conclusões finais e a situação do momento estão as soluções práticas, os compromissos, os caminhos diagonais etc. Compreender qual deles é mais conveniente e mais rápido é uma questão de tato prático, de estratégia revolucionária. Correndo para frente sem olhar para trás, pode-se chegar como Napoleão até Moscou: para

depois morrer batendo em retirada [...] A Associação Internacional dos Trabalhadores, e todas as suas outras formas de associação, seus órgãos e representantes devem fazer todos os esforços para conseguir a não intervenção do governo no trabalho, na administração das propriedades, devem se tornar um parlamento livre do quarto estado e desenvolver sua organização interna, tecido do futuro mundo, sem teodiceia ou cosmologias. As formas que mantêm as pessoas em situações semiforçadas e semivoluntárias *à la longue* não trazem o desenvolvimento da compreensão social [...] Será que a civilização trazida a chicote ou a libertação pela guilhotina são partes indispensáveis de cada passo adiante? [...] Você e eu não mudamos nossas convicções, mas passamos a diferir em nossa colocação da questão. Você continua rompendo adiante com paixão pela destruição, que você toma como paixão criadora, quebrando os obstáculos e respeitando a história apenas no futuro. Eu não acredito nos caminhos revolucionários de outrora e tento entender o andamento das pessoas no passado e no presente de modo a saber como caminhar com eles, não se atrasando nem indo tão à frente que as pessoas não possam me acompanhar [...] Meus críticos radicais dizem:] “O tempo das palavras passou. Agora é o tempo da ação”. Como se *palavra* não fosse *ação*? Como se o tempo da *palavra* pudesse passar! Os nossos inimigos nunca separaram *palavra* da *ação* e puniram pela palavra às vezes pior que pela ação [...] A separação da palavra da ação e a oposição de uma à outra está abaixo da crítica e tem um significado triste como reconhecimento que tudo está claro e entendido, que não há sobre o que discutir, e sim apenas executar [...] Nossa força está na força da verdade, do pensamento, da palavra [...] Para nós existe apenas um poder: o poder da *razão* e da *compreensão* [...] Renegando-as, nós nos tornamos renegados da ciência e da civilização [...] O terror é impotente para destruir os preconceitos [...] Não se pode libertar as pessoas na vida externa mais do que elas são livres *internamente*. (Herzen, 1954-1965, v. 20, parte 2, p. 575)

Herzen chega assim ao fim da vida propondo ainda uma revolução social, mas uma revolução por meio da razão, e não da violência. Com a radicalização da situação na Rússia ele passa a ser visto como moderado demais pelos revolucionários das diversas estirpes que estourariam principalmente a partir dos anos 1970. Mas, considerado

moderado ou não, o nome de Herzen ficaria gravado entre os círculos progressistas russos décadas adentro no futuro.

Finalmente, em termos de nosso objeto de estudo principal vale a pena notar que Herzen, apesar de ser um “ocidentalista” algo heterodoxo por sua radicalidade política, comungava com um dos traços mais comum do ocidentalismo russo na época. A visão da Ásia como cenário de atraso, principalmente se comparada com a Europa Ocidental. Algumas passagens de seus textos deixam claro esse tipo de posição. Por exemplo, os comentários comparativos que fez quando discutia a comuna rural russa em *La Russie et le Vieux Monde*:

[...] uma organização social nova que não há nos povos da Europa. [...] Ela toca alguns povos da Ásia. E mostra [,por exemplo,] que a comuna rural entre os hindus é muito parecida com a nossa [...] O que detém os povos da Ásia não é a comuna, mas sua imobilidade, seu exclusivismo, a impotência em se arrancar do patriarcalismo, da existência da raça. Isso não tem força entre nós. Os povos eslavos, ao contrário, têm uma grande flexibilidade. Sua facilidade em se apropriar de tudo, das línguas, dos costumes, das artes e procedimentos mecânicos, é notável. Eles se aclimatam bem tanto no mar glacial quanto nas bordas do mar Negro. (Herzen, 1954-1965, v. 12, p. 154)

Ou, sob o mesmo tema, em *La Russie et L'Europe*:

[Antes do século XIV o] povo russo era mais livre que os povos do Ocidente feudal. Por outro lado, o Estado eslavo também não parecia com os Estados asiáticos, seus vizinhos. Se havia alguns elementos orientais, o caráter europeu predominava. A língua eslava pertence, sem dúvida, às línguas indo-europeias e não às línguas indo-asiáticas. Além disso, os eslavos não têm nem esses arrebatamentos súbitos que despertam o fanatismo de populações inteiras nem aquela apatia que prolonga a mesma existência social através de séculos inteiros e de gerações em gerações. Se a independência individual é tão pouco desenvolvida entre os povos eslavos quanto entre os povos do Oriente, há, entretanto, uma diferença a estabelecer: que o indivíduo eslavo foi absorvido pela comuna, onde ele é um membro ativo, enquanto que o indivíduo do Oriente foi absorvido

pela raça ou pelo Estado, onde ele só tem uma participação passiva. A Rússia parece asiática vista da Europa e europeia vista da Ásia. (Herzen, 1954-1965, v. 7, p. 27)

Nessas e em outras passagens Herzen comunga do convencimento prevalente na Europa do século XIX de que a Ásia, desde tempos antigos, é caracterizada pelo imobilismo e atraso. Essa visão (que contraria o fato de que na maioria dos séculos anteriores a Ásia esteve, em vários aspectos econômicos e civilizacionais, à frente dos povos da Europa Ocidental) é uma crença que será compartilhada por muitos outros dos ocidentalistas russos, mais alguns dos quais veremos a seguir.

A ala liberal e moderada dos ocidentalistas russos

Os famosos ocidentalistas russos Belinskii e Herzen (este juntamente com seu parceiro intelectual de longa data na Rússia e no exílio, Nikolai Ogarev) representavam a ala mais radical do movimento. A maioria dos outros ocidentalistas renomados tendia a ter uma visão que poderíamos classificar como um liberalismo moderado (e relativo). Entre eles podemos destacar as figuras de Timofei Granovskii, Pavel Annenkov, Vasilii Botkin, Konstantin Kavelin e Boris Chicherin. Politicamente almejavam a realização de reformas na Rússia que pudessem tirar o país de seu absolutismo ilimitado e caminhar em direção a um regime mais moderno do tipo ocidental, sendo a monarquia constitucional inglesa frequentemente citada como o modelo a ser seguido. Não formavam um grupo completamente homogêneo diferindo por vezes na visão do que a Rússia, no passado e no presente, representava em relação ao seu “tipo ideal” europeu. Além disso, o que estamos chamando aqui de “liberalismo” é relativo à ideologia política dominante propugnada pelo Estado russo. Na prática, o pensamento de alguns de seus membros se desviava do modelo clássico do liberalismo europeu. Um desses pontos de diferença se referia ao papel do Estado. Talvez influenciados pelo fato de que as reformas modernizantes e ocidentalizantes que consideravam vitais para a Rússia foram trazidas inicialmente por um representante do poder estatal (Pedro, o Grande), alguns de seus membros (especialmente os mais jovens, como os professores da Universidade de Moscou Kavelin,

Chicherin e Solov'ev) depositavam suas esperanças de melhorias no poder estatal (contra o qual os liberais clássicos ocidentais costumavam apontar seus canhões). Os dois principais representantes dessa corrente “estatista” foram Sergei Solov'ev e Boris Chicherin. Solov'ev analisava a totalidade da história russa como uma batalha entre as forças pró-Estado e antiestado e via de maneira positiva a tendência de vitória do Estado, a força capaz de movimentar o país para frente. De maneira similar, Boris Chicherin dizia que, devido às condições de atraso e às necessidades de defesa e unificação do país nos séculos XVI e XVII, o Estado foi obrigado a “escravizar” os estamentos russos com a autocracia se impondo à aristocracia e retirando seus direitos antigos. Depois que as tarefas de consolidação política foram cumpridas o Estado começou a “emancipar” novamente os estamentos. O primeiro grande passo foi o Manifesto da Emancipação da Nobreza de 1762 que iniciou esse processo em relação à nobreza. De acordo com essa lógica da fase de “emancipação dos estamentos”, o próximo grande passo seria a emancipação dos servos (camponeses). Assim, como Pedro, o Grande, introduziu a modernização na Rússia, Chicherin tinha esperanças que o Estado russo seria a força a liderar a emancipação do último estamento restante “escravizado” (os servos/camponeses) além de continuar posteriormente no caminho de concessão de maiores liberdades civis. Tanto que, na época das grandes reformas liberalizantes do czar Alexandre II (que levariam à abolição da servidão em 1861), Chicherin acreditava que um Estado forte seria necessário para vencer as resistências e levar essas reformas liberais adiante. Ou seja, o Estado poderia ser a força motriz no aumento dos próprios direitos individuais. Isso fica bem claro na obra de Kavelin. Seu ensaio *Uma Visão das Relações Jurídicas na Rússia Antiga* (publicado no primeiro número da nova versão da revista *Sovremennik* [“O Contemporâneo”], em janeiro de 1847) ficou conhecido como o principal “manifesto” do “partido ocidentalista” na disputa com os eslavófilos. Nele Kavelin lança a ideia de que o progresso na Rússia consiste na gradual substituição do tradicionalismo baseado no costume e nas relações de parentesco ou clânicas por um sistema baseado na legislação racional. Nesse processo o indivíduo se libertaria dos grilhões da sociedade patriarcal tradicional. Esse processo de “morte da vida clânica” e emergência do indivíduo na história atingiria seu ponto de viragem com Pedro, o Grande. Segundo

Kavelin, “na pessoa de Pedro, o Grande, a individualidade ingressou na Rússia em direito próprio, destruindo os grilhões das determinações imediatas naturais e exclusivamente nacionais [... Pedro] representa a primeira fase na realização do princípio da personalidade na história da Rússia”. (Kavelin, 1897-1900, v. 1, p. 58) Ou seja, nessa corrente dos ocidentalistas liberais russos, como nos liberais ocidentais, há uma ênfase no princípio da personalidade, isto é, do florescimento do indivíduo como o objetivo final. Mas esse florescimento passa não por uma minimização ou obliteração do Estado, e sim por sua utilização e mediação nesse processo.¹⁵

Interessante notar também o papel da Universidade de Moscou como arena para os ocidentalistas acadêmicos. Como vimos, no começo dos debates entre ocidentalistas e eslavófilos, os primeiros tendiam a provir da “ocidentalizada” capital São Petersburgo e os últimos da (mais tradicional e tipicamente russa) cidade de Moscou. Tanto que inicialmente esses debates eram conhecidos como as discussões entre o “partido de São Petersburgo” e o “partido de Moscou” (somente depois se tornariam hegemônicos os termos “ocidentalistas” e “eslavófilos”). Em termos acadêmicos, a grande cunha nesse processo se deu quando Timofei Granovskii foi professor de História Universal na Universidade de Moscou, no período de 1839 até sua morte com apenas 42 anos de idade em 1855. Granovskii se revelou um dos professores mais populares da universidade: afora suas aulas normais, as palestras públicas que promovia sobre o período medieval na Europa e na Rússia atraíam um público dos mais variados, de estudantes a da-

15 Esse “manifesto” ocidentalista de Kavelin foi respondido por Yurii Samarin (1877) com seu artigo *Sobre as Opiniões Literárias e Históricas do Sovremennik* (publicado no periódico eslavófilo *O Moscovita* também em 1847). Entre outras objeções, Samarin acusava Kavelin de ter deixado de fazer a distinção entre a comuna rural russa e o grupo de parentesco ou clã. A comuna rural russa não seria sinônimo de atraso, ao contrário, de liberdade, onde nela o camponês era livre e igual a todos seus outros membros. Interessante notar a semelhança deste tipo de argumento do eslavófilo Samarin com as palavras de Herzen em sua fase posterior do “socialismo russo”. Na sessão sobre Herzen inclusive citamos *verbatim* uma passagem deste autor em que ele estabelece a diferença entre a comuna rural russa (que possuía grande flexibilidade, dinamismo e abertura para um progresso social justo juntamente com alto grau de liberdade interna e isonomia para seus membros) e, por exemplo, a situação dos indivíduos na Ásia, onde as relações de raça, parentesco e clônicas os afogam em um grande imobilismo. (Herzen, 1954-1965, v. 12, p. 154).

mas da sociedade, nobres, funcionários públicos, tendo enorme sucesso. Granovskii, influenciado pelas ideias de Hegel, Ranke e Savigny, que estudara *in loco* na Alemanha nos dois anos que lá passara, propagava a ideia que a dissolução da servidão em trabalho livre e a passagem do feudalismo ao capitalismo era um processo dialético da história universal, que se processara na Europa Ocidental e, mais cedo ou mais tarde, ocorreria também na Rússia. Isso foi uma verdadeira “cunha ocidentalista” na Universidade de Moscou que até ali era dominada pela figura dos historiadores Mikhail Pogodin e Stepan Shevyrev, representantes da doutrina da “Nacionalidade Oficial” (e que, juntos, editavam a revista mensal *Moskvityanin*, órgão que publicava artigos não só de representantes da Nacionalidade Oficial como de eslavófilos). Após a entrada de Granovskii, gradualmente se formaria na Universidade de Moscou um grupo dos chamados jovens professores ocidentalistas, entre os quais, os historiadores Konstantin Kavelin, Boris Chicherin e Sergei Solov’ev. Timofei Granovskii foi o “padrinho” formador dessa nova geração.

O anticlímax final do embate entre os ocidentalistas e eslavófilos no século XIX

Como vimos anteriormente, ocidentalistas e eslavófilos tinham visões bem diferentes sobre a identidade da Rússia no mundo, especialmente no que tange sua relação com o Ocidente. Mas ambas as correntes pregavam a abolição da servidão na Rússia. De maneira irônica, foi exatamente quando veio a abolição da servidão em 1861 que os ocidentalistas e eslavófilos originais começaram a sair de cena e serem substituídos por novos grupos, com visões que remontavam aos debates entre ocidentalistas e eslavófilos originais, mas que as aprofundavam em uma direção mais radical a ponto de se tornarem despedadas daqueles.

A abolição da servidão em 1861, por si só, não resolveu os problemas fundamentais apontados pelos dois campos. Pelo lado eslavófilo, a abolição da servidão não levou a uma aproximação maior do Estado com o povo e camponeses russos e ao retorno das supostas liberdades originais pré-Estado petrino. Pelo lado dos ocidentalistas, após a abolição o Estado não se tornou mais moderno e liberal (como

na Inglaterra, por exemplo). Ao contrário, prosseguia a monarquia absolutista e policialesca.

A ausência dessas transformações mais profundas levou a juventude da época a buscar respostas mais radicais. Aprofundando (e superando) as intenções reformistas dos ocidentalistas (mesmo dos radicais Belinskii e Herzen), a geração dos populistas dos anos 1860 em diante chegaria a propor o terrorismo e outros métodos de luta revolucionária a fim de derrubar o regime. Herzen estava sendo ultrapassado pelo mais radical Chernyshevskii como ícone intelectual das novas gerações nesse espectro. Pelo lado dos antiocidentalistas, os moderados eslavófilos estavam sendo substituídos por uma nova geração mais à direita que tendia a enfatizar um nacionalismo forte centrado na figura dos grão-russos e em sua cultura ortodoxa. Algumas formas de pan-eslavismo e o movimento do *pochivennichestvo* (“retorno ao solo”, dos irmãos Dostoevskii, Nikolai Danilevskii e Konstantin Leont’ev) ultrapassaram o nacionalismo contido no eslavofilismo.

Essas novas correntes mais radicais tendiam a considerar os ocidentalistas e eslavófilos como pioneiros ultrapassados pelo tempo. Entretanto, as posições ocidentalista e eslavófila em relação ao grau de ocidentalismo da Rússia permaneceriam como “tipos ideais” que perpassariam várias das discussões no futuro.

Entretanto, antes de observarmos como isso se processou no futuro (e, em especial, no presente da Federação Russa atual), precisamos analisar uma terceira corrente transversal sobre esse debate que surgiu nas primeiras décadas do século XX: o eurasionismo.

3. Os eurasianistas

No início do século XX, uma nova tendência ideológica surgiu paralela ao debate das duas correntes principais anteriormente mencionadas: o eurasianismo. Nascida entre a comunidade de emigrados russos no estrangeiro nos anos 1920, combatia os ocidentalistas, enfatizando a herança asiática da Rússia ao propor que o país representava um estado de equilíbrio equidistante entre Europa e Ásia, de características únicas. Criticando concepções unilaterais e unilineares da ideia de progresso e do padrão europeu como modelo a ser adotado por outras civilizações, defendia que os russos não deveriam se envergonhar da porção asiática de sua personalidade, e sim utilizá-la plenamente para seus objetivos finais. Entre os principais autores dessa corrente nos anos 1920 estavam Nikolai Sergeevich Trubetskoi, Petr Nikolaevich Savitskii, Petr Petrovich Suvchinskii e Dmitrii Petrovich Svyatopolk-Mirskii. Os três primeiros participaram da coletânea “Êxodo para o Oriente”, publicada em Sofia, em 1921, e que pode ser considerada a obra de lançamento desse movimento filosófico. O movimento praticamente morreu no final da década de 1930, mas teve um renascimento na parte final da *perestroika* por meio do neoeurasianismo, que partiu das ideias do etnólogo soviético Lev Gumilev (filho dos famosos poetas Anna Akhmatova e Nikolai Gumilev) e adquiriu feições de movimento político nos anos 1990 por meio dos escritos do controverso Aleksandr Dugin.

As ideias do príncipe e internacionalmente famoso filólogo russo emigrado, Nikolai Sergeevich Trubetskoi (1890-1938), formaram uma das mais importantes plataformas do eurasianismo dos anos 1920. Apesar de ser contra o comunismo, achava que a Revolução Bolchevique, de certa maneira, tinha deixado claro o verdadeiro caráter da civilização russa. Terminando com a supremacia do czarismo russo sobre o resto do império, criando uma União de Repúblicas Socialistas Soviéticas iguais politicamente entre si, ela acabara com qualquer pretensão *a priori* imperial dos russos étnicos por sobre as outras nacionalidades da URSS: “De agora em diante, o povo russo é e será apenas um entre vários povos com iguais direitos”. (Trubetskoi, [1927] 2009, p. 92) Mas isso não deveria amedrontar os que se preocupavam com

a integridade territorial do país devido a separatismos, pois um novo tipo de nacionalismo surgiria.

Assim, o substrato nacional do Estado que antes se chamava império russo, e agora se chama URSS, só pode ser o conjunto de povos que povoam esse Estado, visto como uma nação multinacional especial [...] Nós denominamos essa nação eurasiânica. Seu território é a Eurásia e seu nacionalismo é eurasiânico. (Trubetskoi, [1927] 2009, p. 99)

Petr Nikolaievich Savitskii (1895-1968) fez a distinção geopolítica entre o que chama de sentimento marítimo da Europa e o sentimento continental da Eurásia “mongólica”.

A situação da Rússia no mundo pode ser analisada de diversas maneiras [...] Ao longo da história mundial, o sentimento marítimo europeu ocidental se opõe, de igual para igual, apesar de polarmente, ao sentimento continental mongólico [...] Nos exploradores russos, em suas conquistas e explorações, há o mesmo espírito, o mesmo sentimento continental [...] A Rússia é parte de um mundo [...] especial, portadora de tradições culturais profundas. Nela combinam-se simultaneamente os elementos históricos do “mundo da estepe” e do “mundo sedentário” [...] Tendo vivido nos séculos passados o desenvolvimento da influência dos povos das estepes como influência exterior, o próprio povo russo atual domina a estepe. O princípio da estepe, enxertado no elemento russo como um de seus componentes de fora, reforça e aprofunda seu sentido, torna-se uma pertença permanente. Junto com o “povo-agricultor” e o “povo-industrial”, mantém-se ou cria-se, dentro dos limites do universo nacional russo, o “povo-cavaleiro”, mesmo que praticando o sistema [agrícola] de três campos [...] Assim se mostra, em categorias econômicas, a imagem da Rússia como “centro” territorial do Velho Mundo, como combinação econômica da Europa e Ásia, como “Eurásia” não apenas no sentido histórico e cultural geral mas também no sentido econômico-geográfico. (Savitskii, [1922] 2012)

P.N. Savitskii (bem como outros eurasiânistas) julgava errada a tradicional descrição do assim chamado jugo tártaro-mongol sobre a

Rússia nos séculos XIII ao XV como uma espécie de “Idade das Trevas”: ele teve consequências positivas para o futuro desenvolvimento do país e ajudou a moldar e dar estabilidade à identidade russa definitiva.

Desenvolvimentos no movimento dos eurasianistas nos anos 1920

Pode-se dizer que as origens do eurasianismo remontam ao lançamento do livro *Europa e Humanidade* em Sofia, na Bulgária, em 1920. A crítica ao eurocentrismo contida nessa obra deu início a uma reação em cadeia de discussões entre parte dos intelectuais emigrados russos na Europa. Petr Savitskii escreveu uma resenha sobre o livro, intitulada *Europa e Eurásia*, na revista *Russkaya Mysl'* [“Pensamento Russo”]. Essa resenha lançou algumas ideias seminais do eurasianismo. Em torno do debate sobre o livro de Trubetskoi, formou-se um grupo de discussão composto de Savitskii, Georgii Vasil'evich Florovskii, Petr Suvchinskii, além do próprio Trubetskoi. Esse grupo, então, lançou em Sofia em 1921, uma obra em que apresentavam coletivamente ao mundo os princípios fundamentais do eurasianismo: a coletânea de artigos chamada *Izkhod k Vostoku* [“Êxodo para o Oriente”]. Seria o início de uma febril atividade editorial para divulgar os princípios do eurasianismo. Por um lado, publicariam anual ou bianualmente coletâneas ou almanaques programáticos sobre o eurasianismo.¹⁶ A partir de 1923 os eurasianistas começaram a publicar uma revista própria chamada *Crônicas Eurasianas* e a partir de 1928 o jornal *Eurásia*. Isso fora os livros individuais dos diferentes autores.

Em 1926 e 1927 os eurasianistas publicaram dois manifestos coletivos, respectivamente intitulados *Eurasianismo: tentativa de apresentação sistemática* e *Eurasianismo: formulação de 1927*. A essa altura, o eurasianismo já se havia espalhado por diversos centros europeus onde havia emigrantes russos: Paris, Praga e Berlim formavam o eixo principal. Em 1926 foi criado o Conselho do Eurasianismo, com Trubetskoi, Savitskii, Suvchinskii e outros.

16 Seriam essas coletâneas e almanaques programáticos posteriores os seguintes: *Na Putyakh* [“Na Encruzilhada”], editada em 1922 em Berlim, *Rossiia i Latinstvo* [“A Rússia e a Latinidade”] (Berlim, 1923), *Evraziiskii Vremennik - Kniga 1* [“Anais do Eurasianismo - Livro 1”] (Berlim, 1923), *Evraziiskii Vremennik - Kniga 2* [“Anais do Eurasianismo - Livro 2”] (Paris, 1925), *Evraziiskii Vremennik - kniga 3* [“Anais do Eurasianismo - Livro 3”] (Paris, 1927), *Evraziiskii Sbornik* [“Coletânea Eurasiana”] (Praga, 1929), *Tridtsatye Gody* [“Os Anos Trinta”] (Paris, 1931).

O movimento eurasianista sofreu alguns rachas. Primeiro de tudo, logo em 1923 Georgii Vasil'evich Florovskii rompeu com ele. Em 1928 Florovskii publicaria o libelo antieurasiano intitulado *Tentação Eurásiana*. Em 1928-1929 o movimento eurasiano rachou em suas alas esquerdista e direitista. A ala esquerdista (e.g., Dmitrii Svyatopolk-Mirskii, Sergei Yakovlevich Effron), reunida em torno do jornal *Eurásia*, começava a assumir posições cada vez mais pró ou simpáticas à União Soviética. Trubetskoi, Savitskii e outros denunciaram essas posições dos esquerdistas e o jornal *Eurásia* como não representativos do movimento.

A própria relação dos eurasianistas, em geral, com a União Soviética era dúbia e originou vários problemas internos. Como vimos anteriormente, os eurasianistas eram emigrados e, portanto, de um meio originalmente antibolchevique. Entretanto, devido a suas posições teóricas (de que a URSS, apesar de seus graves erros políticos, de certa maneira, ao consolidar seu Estado por todo o território eurasiático em um projeto que enfatizava a classe como princípio unificador e recusava particularismos nacionalistas fragmentários, avançava a ideia eurasianista do país como uma unidade única pan-eurásiana), ao contrário de monarquistas restauradores, não queriam simplesmente anular a União Soviética (ou rodar a história para trás), e sim aproveitá-la como plataforma inicial para uma transformação em direção a um país e regime político integralmente eurasianista. Isso mesmo no caso dos eurasianistas direitistas. No caso dos eurasianistas esquerdistas, a relação com a União Soviética era mais confusa ainda. Alguns evoluíram para a crença de que poderia ser possível mudar a URSS *de dentro* na direção de um projeto eurasianista. No final da década de 1920 e início da de 1930, alguns desses eurasianistas de esquerda chegaram a retornar à URSS. Foi o caso, por exemplo, de Dmitri Mirskii e Sergei Effron. Por volta de 1928-1929, Mirskii passou a posições marxistas. Emigrado vivendo em Londres como professor de literatura russa, em 1831 ingressou no Partido Comunista da Grã-Bretanha. Em 1832, a convite de Maksim Gorkii, retornou à URSS onde por toda a década trabalhou com literatura inglesa e russa. Em 1937, suspeito de espionagem, foi preso: morreu na prisão em 1939. Já Sergei Effron representou um caso ainda mais complicado. Nos anos 1930 ele participou abertamente da Liga Para o Retorno à Pátria, organização soviética que

incentivava a volta dos emigrados à URSS, enquanto clandestinamente colaborava com os serviços secretos russos na vigilância dos círculos dos emigrados na Europa. Seu destino ligado à URSS também foi trágico. Em 1937 ele mesmo retornou à União Soviética. Em 1839 foi preso e, em 1941, executado. Esses escândalos mancharam a reputação dos eurasianistas em geral perante os outros emigrados, pois ficara claro que o movimento fora infiltrado, em especial a partir da chamada operação *Trest* elaborada pelos serviços de contraespionagem russos em 1921-1925 e que criara organizações emigradas falsas para infiltrar os grupos contrarrevolucionários no exterior.

Por essas e por outras dificuldades, em especial a impossibilidade de fazer vigorar ou imperar dentro da própria URSS o projeto eurasianista, o eurasianismo, enquanto movimento organizado, foi perdendo força e praticamente desaparecendo, em sua forma original, no final dos anos 1930 e início dos 1940.

Ocaso e renascimento do eurasianismo

O movimento dos eurasianistas emigrados praticamente morreu no final dos anos 1930, mas teve um ressurgimento na fase final da *perestroika* na forma do neoeurasianismo de Lev Gumilev. Esse etnólogo soviético algo dissidente considerava que, com o chamado jugo tártaro-mongol sobre os russos seguido do avanço do império czarista sobre as estepes asiáticas, os eslavos orientais (russos, ucranianos e bielorrussos) se combinaram com os povos mongólicos e turcos da Ásia Central, formando uma “superetnia” (assim como anteriormente uma superetnia germano-latina se havia formado na Europa Ocidental). Para Gumilev, a influência da Europa Ocidental representava um risco para a manutenção da integridade da biosfera dessa superetnia eurasiática. (Gumilev, 2010 [1979], 2008 [1992] e 2011 [1981])

Com a abertura da *perestroika*, as ideias de Gumilev encontraram eco entre russos e outros povos da Ásia Central (o presidente do Cazaquistão, Nursultan Nazarbaev, ordenou a criação da Universidade Eurasiática Lev Gumilev em frente ao palácio presidencial na capital cazaque).

Nos anos 1990 e 2000, o pensador Aleksandr Dugin levou adiante, com um viés mais radicalmente antiocidental e antiliberal, as

ideias neoeurasianistas, introduzindo-as formal e institucionalmente na política com a fundação do Partido “Eurásia” na Rússia em 2002 e do Movimento Eurasiano Internacional em diversos países em 2003.

Algumas diferenças fundamentais entre eurasianistas e eslavófilos

Primeiro de tudo, os dois grupos divergem sobre a identidade fundamental russa no mundo. Os eslavófilos consideram que a Rússia não é nem europeia nem asiática e sim uma civilização única. Os eurasianistas, ao contrário, consideram que a Rússia é europeia e asiática simultaneamente e sua força consiste exatamente nessa síntese entre o princípio eslavo europeu e o princípio turco-mongólico asiático. Além disso, apesar de unidos pelo seu antiocidentalismo e antiliberalismo, eurasianistas e eslavófilos frequentemente se chocam em questões do nacionalismo russo. O nacionalismo proposto pelos eurasianistas (que, em muitos autores, se reflete na ideia de uma identidade supranacional eurásiana ou mesmo superetnia eurásiana) se choca com a concepção de um nacionalismo mais ortodoxo, mais puramente eslavo, dos eslavófilos. A figura de Dugin é emblemática. Apesar de ele se considerar um nacionalista (“a nação é tudo; o indivíduo é nada” e mesmo “o povo russo deve ser a força motriz unificadora da Eurásia”, escreveu em seu livro *Princípios de Geopolítica*), é visto como um internacionalista travestido por muitos eslavófilos devido à sua ênfase no bloco eurásiano e continental no qual deve se inserir a Rússia. Igualmente, Dugin rechaça projetos eslavófilos ao descrever por que seria inútil tentar reconstituir o império czarista na época atual:

A volta a uma geopolítica czarista, e conseqüentemente “eslavófila”, traz em si uma ameaça terrível. Nas últimas cinco décadas dos imperadores Romanov, a política externa foi determinada não pelas tradições eurásianas de Alexandre I e nas perspectivas de uma Sagrada Aliança continental (com as potências da Europa Central) e sim em projetos anglófilos e francófilos, pelos quais a Rússia se meteu em conflitos suicidas ao lado de seus adversários naturais e contra seus aliados geopolíticos naturais [...] Tentando, em bases eslavófilas, se afirmar no Leste europeu e gradualmente entrando em conflito com as potências centro-europeias (aliadas naturais da Rússia), o regime czarista enfraqueceu as bases do Estado

russo, e levou a Rússia a um suicídio geopolítico [na Primeira Guerra Mundial...] Esse tipo de visão se aplica também às guerras contra a Turquia e o Japão [...] A utopia eslavófila custou à Rússia seu czar, sua igreja e seu império. Apenas a vinda dos eurasiaticamente orientados bolcheviques salvou o país e o povo da degradação total, da transformação em uma “potência regional”. (Dugin, 2009, pt. IV, cap. 3.5)

O eurasianismo hoje: visão detalhada de alguns dos mais influentes neoeurasianistas

Para uma análise mais detalhada das ideias de alguns dos mais influentes eurasianistas hoje, veremos os casos dos eurasianistas Trubetskoi e Savitskii e dos neoeurasianistas Gumilev e Dugin.

Nikolai Sergeevich Trubetskoi

O príncipe Nikolai Trubetskoi provinha de uma importante família aristocrática. Tornar-se-ia um dos mais famosos linguistas da chamada Escola de Praga, juntamente com Roman Jakobson. Entre várias contribuições seminais para a linguística, em sua obra principal póstuma, *Grundzüge der Phonologie* (Princípios da Fonologia), estabeleceu a famosa definição do fonema como a menor unidade distintiva na estrutura de uma língua, o que possibilitaria a criação da fonologia como campo autônomo dentro da fonética. Em seus trabalhos, Trubetskoi resgatava a importância da fala, lembrando que ela precede a linguagem escrita e por isso tem uma importância primordial no desenvolvimento da cultura.

Trubetskoi se formou pela Universidade de Moscou em 1913 e lecionou lá em 1915 e 1916. Com a Revolução de 1917, passaria a trabalhar na Universidade de Rostov-na-Donu. Em 1920 emigrou para a Bulgária, onde trabalhou na Universidade de Sofia em 1920-1922. Em 1922 assumiu a cátedra de Filologia Eslávica na Universidade de Viena, onde trabalharia até 1938, quando morreria de um infarte em meio às pressões nazistas sobre a Áustria.

Na emigração, Trubetskoi pode ser considerado o iniciador do eurasianismo no sentido em que foi a discussão em torno de seu

livro *Europa e Humanidade* (1920) que gerou a formação do primeiro grupo de eurasianistas. *Europa e Humanidade* formulava uma ampla crítica do eurocentrismo. Um seminário, integrado por outros emigrados russos, como Petr Savitskii, Georgii Florovskii e Petr Suvchinskii, foi formado para discutir as ideias do ensaio. De especial importância para a consolidação da crítica de Trubetskoi ao eurocentrismo em uma direção especificamente eurásiana foi a resenha *Europa e Eurásia*, que Savitskii escreveu sobre *Europa e Humanidade*, publicada na revista *Russkaya Mysl'* ["Pensamento Russo"]. A partir do seminário em Sofia, o grupo original desses eurasianistas se expandiria e se multiplicaria formando diferentes núcleos eurasianistas na Europa, com destaque especial para as aglomerações em Berlim, Praga e Paris. Trubetskoi participaria de todas as obras coletivas dos eurasianistas (*Na Encruzilhada* de 1922, *A Rússia e a Latinidade* de 1923, os *Anais do Eurasianismo* de 1923, 1925 e 1927, *Coletânea Eurásiana* de 1929 e *Os Anos Trinta* de 1931), além de lançar suas obras individuais.

Para a exposição das principais ideias de Trubetskoi sobre o eurasianismo, apresentaremos trechos de cinco de seus ensaios mais representativos: *Europa e Humanidade*; *Sobre o Elemento Turaniano na Cultura Russa*; *Sobre o Nacionalismo Verdadeiro e Falso*; *Nós e os Outros*; *Nacionalismo Pan-eurásiano*. (respectivamente, Trubetskoi, [1920] 2012; *idem*, [1925] 2012b; *idem*, [1921] 2012a; *idem*, [1925a] 2012c; *idem*, [1927] 2009)

Europa e Humanidade

Não há melhor texto de Trubetskoi com o qual começar a análise de sua obra do que *Europa e Humanidade*, pois foi a discussão causada por esse livro que deu início ao movimento eurasianista. (Trubetskoi, [1920] 2012) Nele Trubetskoi faz uma cáustica crítica ao eurocentrismo. Começa por afirmar que o eurocentrismo acaba sendo uma forma de "chauvinismo cosmopolita" europeu.

As posições que cada europeu pode assumir em relação à questão nacional são múltiplas, mas todas se localizam entre dois polos limites: o chauvinismo de um lado e o cosmopolitismo de outro. Cada nacionalismo é uma síntese de elementos de chauvinismo e cosmopolitismo, uma tentativa

de conciliar esses dois opostos [... Entretanto,] quando se observa detidamente o chauvinismo e o cosmopolitismo, nota-se que não há diferença essencial entre eles: são dois graus, dois aspectos diferenciados de um mesmo fenômeno. O chauvinista parte do ponto de vista *a priori* que o melhor povo do mundo é o seu. A cultura fundada por seu povo é melhor, mais perfeita que as outras. Apenas o seu povo tem o direito de dominar os outros, que devem se submeter a ele, aceitando sua fé, língua e cultura, se fundir com ele. Tudo que ficar no caminho da glória final desse povo deve ser removido à força. Assim pensa e age o chauvinista. O cosmopolita nega a diferença entre as nacionalidades. Se houver tais diferenças, elas devem ser eliminadas. A humanidade civilizada deve ser unida e ter uma cultura única. Os povos não civilizados devem adotar essa cultura, adaptar-se a ela e ingressar na família dos povos civilizados, ir com eles no caminho do progresso mundial único. A civilização é o bem maior, em nome do qual se deve sacrificar as especificidades nacionais [...] Que conteúdo os cosmopolitas europeus colocam nos termos “civilização” e “humanidade civilizada”? Por “civilização” entendem a cultura que foi conjuntamente criada pelos povos germânicos e latinos da Europa. Por povos civilizados entendem primeiramente os povos germânicos e latinos, e depois os povos que adotaram a cultura europeia. Dessa maneira, vemos que a cultura que, na opinião do cosmopolita europeu, deve reinar no mundo, dispensando todas as outras, é a cultura da mesma unidade etnográfica-anropológica com o reino da qual sonha o chauvinista. Não há diferença essencial [...] A única diferença é que o chauvinista representa um grupo étnico mais estreito que o cosmopolita [europeu ...] A diferença é de grau, não de princípio [...] Ao julgarmos o cosmopolitismo europeu precisamos notar a imprecisão de expressões como “humanidade” e “civilização humana” e que nelas se escondem concepções etnográficas bem definidas. A cultura europeia não é a cultura da humanidade. (Trubetskoi, [1920] 2012, p. 2)

Trubetskoi afirmará, então, que o eurocentrismo é uma forma de egocentrismo. Mas se perguntará o que causou a “popularidade” desse egocentrismo entre outros povos. O que, por exemplo, levava russos e outros povos a adotar uma forma de egocentrismo romano-germânico?

A base psicológica do cosmopolitismo é a mesma do chauvinismo. É uma variação do preconceito inconsciente daquela forma psicológica específica que é mais apropriadamente denominada *egocentrismo*. A pessoa com psicologia fortemente egocêntrica inconscientemente se considera o centro do universo, a base da criação das coisas melhores e mais perfeitas [...] Por isso, qualquer grupo natural ao qual pertença lhe parece o mais perfeito. Sua família, sua classe social, seu povo, sua tribo, sua raça: são melhores que as outras [...] O egocentrismo merece condenação não apenas do ponto de vista da cultura romano-germânica, mas do ponto de vista de qualquer cultura, pois é um princípio antissocial, que prejudica as relações entre as pessoas [...] O cosmopolitismo europeu, que como vimos acima nada mais é que chauvinismo romano-germânico, se dissemina entre os povos não romano-germânicos [...] Como se explica essa contradição? [...] O segredo é a hipnose das palavras. Como colocado acima, os romano-germânicos sempre estiveram tão ingenuamente convencidos que apenas eles são pessoas completas, que se chamaram de “humanidade” e denominaram sua cultura “civilização humana”. Com essa terminologia conseguiram mascarar o conteúdo etnográfico real que se escondia por trás desses conceitos. Dessa maneira esses conceitos se tornaram aceitáveis para representantes de outros grupos étnicos [...] Por conseguinte, a disseminação do assim chamado cosmopolitismo europeu entre povos não romano-germânicos foi puro mal-entendido. Aqueles que caíram na propaganda dos chauvinistas romano-germânicos foram confundidos pelas palavras “humanidade”, “humano”, “civilização”, “progresso mundial” etc. (Trubetskoi, [1920]2012, p. 3-4)

Trubetskoi partirá, então, para a crítica de conceitos como “valores universais”, “evolução”, “progresso” e “estágios de progresso”.

Trata-se de que a representação da evolução como ela existe na etnologia, na antropologia e na história da cultura europeias é em si perpassada por egocentrismo. “Escada evolutiva”, “fases de desenvolvimento” e outras expressões são conceitos profundamente egocêntricos. Em sua base figura a ideia que o desenvolvimento do gênero humano se deu e se dá pelo caminho do chamado progresso mundial. Esse caminho é entendido como uma linha reta. A humani-

dade caminhou por essa linha reta, mas alguns povos se at-
rasaram em alguns de seus pontos e continuam detidos ali
[...] É como se a humanidade contemporânea representasse
um filme da evolução dilacerado em diversos fotogramas, e
as culturas dos vários povos se distinguem exatamente por
estarem nessas diferentes fases da evolução geral, como dife-
rentes etapas do caminho comum do progresso mundial.
(Trubetskoi, [1920] 2012, p. 5)

O argumento utilizado para criticar o conceito de “evolução”
e “progresso” é o seguinte:

Na verdade, para determinarmos em que fase específica da
evolução se encontra cada cultura existente, nós temos que
saber exatamente onde está o começo e o fim da linha reta do
progresso mundial: somente nesse caso poderemos determi-
nar a distância que separa cada cultura do início e do fim da
escada [evolutiva] citada e assim determinar o lugar de tal
cultura na evolução geral. Mas não podemos saber o início
e o final da evolução sem antes estabelecer o quadro geral
da evolução: assim cai-se em um círculo vicioso [...] Objetiva-
mente nós só encontramos nas diferentes culturas traços de
maior ou menor semelhança entre algumas delas. Na base
desses traços nós podemos agrupar as culturas do mundo
de modo que as mais semelhantes entre si fiquem próximas
[...] Isso é o máximo que podemos fazer, permanecendo no
campo da objetividade [...] E, entretanto, os europeus afir-
mam que estabeleceram a linha geral desta evolução. Como
explicar isso? [...] Se olharmos os resultados dos trabalhos
dos cientistas europeus sobre esse esquema de evolução da
humanidade que estabeleceram, fica logo claro o papel que
desempenhou nessa miraculosa descoberta simplesmente a
mesma psicologia egocêntrica. Ela mostrou aos cientistas, et-
nólogos e historiadores da cultura romano-germânicos onde
buscar o início e o final do desenvolvimento humano. Em vez
de permanecerem dentro do campo da objetividade, notar-
em o beco sem saída dessa posição, procurarem a causa do
impasse na incorreção desse conceito de evolução e tenta-
rem corrigir essa ideia de maneira proveitosa, os europeus
simplesmente tomaram a si mesmos e sua cultura como coro-
amento da evolução humana e, ingenuamente, acreditando
que haviam encontrado uma extremidade da corrente evo-

lutiva, rapidamente construíram toda a corrente [...] Como resultado, apareceu a “escada evolutiva da humanidade”. No seu alto, os romano-germânicos e os povos que integralmente aceitaram sua cultura [...] Um pouco abaixo, os “povos civilizados da antiguidade”, isto é, aqueles povos cuja cultura mais se parece com a dos europeus. Um pouco além, os povos cultos da Ásia. A escrita, a formação estatal consolidada e alguns outros pontos das culturas desses povos permitem encontrar algumas semelhanças com os romano-germânicos. Iguamente as “antigas culturas das Américas” (México, Peru). Essas culturas são um pouco menos parecidas com a dos romano-germânicos e, assim, estão um pouco abaixo na escada evolutiva. A despeito de tudo, esses povos mencionados têm pontos de semelhança externa com os romano-germânicos, o que lhes faz receber a honrosa menção de “civilizados”. Abaixo se encontram os povos “pouco civilizados” e completamente embaixo os “selvagens” “incivilizados”: são aqueles representantes do gênero humano menos parecidos com os romano-germânicos. (Trubetskoi, [1920]2012, p. 5)

Mas e os argumentos de que objetivamente foram os europeus que dominaram os outros povos do mundo, e não o contrário como prova de sua superioridade?

A mais simples e generalizada prova é de que os europeus de fato derrotaram os selvagens. Cada vez que os selvagens entram em batalha contra os europeus o resultado é a vitória dos “brancos” e a derrota dos “selvagens”. A rudeza e ingenuidade desta evidência deveriam ser claras para toda pessoa de mentalidade objetiva. Esse argumento mostra claramente como o culto da força bruta, que constituía uma característica importante do caráter nacional das tribos que criaram a civilização europeia, sobrevive até hoje na consciência de cada descendente dos antigos gauleses e germanos [...] Na história não raramente povos nômades vencem os sedentários (e os povos nômades se diferenciam tão fortemente dos romano-germânicos que na escada evolutiva sempre são colocados abaixo dos povos sedentários). Todas as “grandes culturas da Antiguidade” reconhecidas pela ciência europeia, foram destruídas exatamente pelos “bárbaros” [...] Outro argumento, não menos disseminado, mas ainda menos sólido, é que os “selvagens” não são capazes de absorver al-

guns conceitos europeus e, por isso, devem ser considerados “raça inferior” [...] Os europeus esquecem completamente que se os “selvagens” não são capazes de absorver alguns conceitos da civilização europeia, os europeus, por sua vez, também não são capazes de penetrar em alguns conceitos da cultura dos selvagens [...] Dizem-nos: compare a bagagem intelectual de um europeu culto com a bagagem cultural de um bosquímano [...] Não é óbvia a superioridade do primeiro sobre o segundo? Entretanto, nós afirmamos que essa obviedade é meramente subjetiva [...] O selvagem — um bom selvagem-caçador possuidor de todas as qualidades apreciadas em sua tribo (e apenas esse tipo de selvagem pode ser comparado com um europeu culto) — guarda na mente uma enorme estoque de todo tipo de conhecimentos e informações. Ele estudou perfeitamente o seu meio ambiente, conhece todos os hábitos dos animais e também nuances de suas vidas diárias que escapam do olhar curioso do naturalista europeu mais atento. Todos esses conhecimentos não são guardados na mente do selvagem de forma caótica. Estão sistematizados — verdade que não nas categorias que utilizaria um cientista europeu, mas em outras, que lhe são mais cômodas em sua vida prática de caçador. Além desses conhecimentos práticos, a mente do selvagem guarda a mitologia bastante complexa de sua tribo, o código de ética, as normas e regulamentos da etiqueta, e, finalmente, às vezes também um estoque mais ou menos considerável de produções da literatura oral de seu povo. Em resumo, a cabeça do selvagem também está cheia, mas de coisas diferentes da do europeu [... Além disso,] é apontado o fato de que a cultura europeia é, em muitos sentidos, mais complexa que a cultura do selvagem. Entretanto, tal relação entre as culturas não é observada em todos os campos. Os europeus cultos se orgulham do refinamento de suas maneiras, da sutileza de sua polidez. Mas não há dúvida que as regras de etiqueta e as convenções de convívio entre muitos povos selvagens são bem mais complexas e detalhadamente trabalhadas que entre os europeus. Isso para não mencionar que as regras do bom tom são obedecidas por toda a tribo sem exceção, enquanto que entre os europeus elas têm curso apenas entre as classes superiores. No cuidado com a aparência externa, os selvagens frequentemente mostram complexidade maior que os europeus: lembremos as técnicas avançadas de tatuagem dos

australianos ou os penteados elaborados das mulheres africanas [...] Tomemos o exemplo da relação com a vida sexual, familiar e matrimonial. Tão elementar foi a forma como foi resolvida essa questão na civilização romano-germânica, onde a família monogâmica existe oficialmente protegida pela lei, correndo ao seu lado uma desenfreada liberdade sexual, que a sociedade e o Estado oficialmente condenam, mas na prática aceitam. Comparem isso com o instituto detalhadamente concebido dos casamentos grupais entre os australianos, onde a vida sexual é colocada em um quadro rigoroso e, na ausência do casamento individual, tomadas medidas para o bem-estar das crianças e para evitar o incesto. De maneira geral, a maior ou menor complexidade nada diz sobre o grau de aperfeiçoamento da cultura. A evolução ora vai para o lado da complexidade, ora para o lado da simplificação. Por isso, o grau de complexidade não pode servir como medida de progresso. Os europeus compreendem isso muito bem e empregam esse critério apenas quando ele lhes é favorável. Naqueles casos em que a cultura dos selvagens se revela, em certos pontos, mais complexa, os europeus não apenas não consideram essa maior complexidade critério de progresso, mas, ao contrário, anunciam que naquele caso a complexidade é sinal de “primitividade”. É assim que a ciência europeia explica os casos acima. A complexa etiqueta dos selvagens, sua preocupação com complexos adornos corporais, e até o genial sistema do casamento grupal australiano: tudo isso é visto como manifestação de baixo nível de cultura [...] Provas objetivas da superioridade europeia sobre os selvagens não existem e não podem existir porque na comparação das várias culturas entre si, os europeus conhecem apenas um critério: o que é semelhante a nós é melhor e mais perfeito que tudo que não é parecido. Mas se as coisas são assim, se os europeus não são superiores aos selvagens, então a escada evolutiva, sobre a qual falamos no início deste capítulo, deve desmoronar-se. Se seu topo não é mais alto que sua base, então não é superior aos outros degraus, que se encontram entre ele e a base. Em vez de escada, obtemos um plano horizontal. Em vez do princípio da gradação da perfeição entre povos e culturas, um novo princípio de equivalência e incomensurabilidade qualitativa de todas as culturas e povos do mundo. O momento da avaliação deve ser banido de uma vez por todas da etnologia e da história cultural, e de

modo geral de todas as ciências evolutivas, pois a avaliação é sempre baseada no egocentrismo. Não há superiores e inferiores; apenas semelhantes e não semelhantes. Anunciar os semelhantes a nós como superiores e os dissemelhantes como inferiores é arbitrariamente ingênuo, não científico, e simplesmente tolo. (Trubetskoi, [1920] 2012, p. 6, 9 e 10)

Depois dessa crítica fulminante às pretensões de superioridade evolutiva da cultura europeia romano-germânica, Trubetskoi se refere a como, então, os outros povos devem se relacionar com a cultura europeia. Deve haver uma negação total e absoluta à qualquer aspecto daquela cultura?

[...] Dissemos que uma das principais condições que tornam a europeização universal inevitável é o egocentrismo que passa toda a cultura romano-germânica. Ter esperança que os próprios romano-germânicos corrijam esse defeito fatal é, obviamente, impossível. Mas os povos não romano-germânicos europeizados, ao fazerem empréstimo da cultura europeia podem purgá-la do egocentrismo. Se conseguirem fazer isso, então o empréstimo de elementos específicos da cultura romano-germânica não terá os efeitos danosos de que falamos acima, e podem enriquecer a cultura desses povos [...] Considerando a cultura romano-germânica apenas como uma entre diferentes alternativas, tomam dela apenas aqueles elementos com os quais se entendem e se sentem confortáveis e no futuro continuarão livres para modificá-los em relação às suas necessidades e gostos nacionais, sem levar na mínima consideração como os romano-germânicos avaliavam essas modificações do seu pontos de vista egocêntrico. Que tal reviravolta, em princípio, é perfeitamente concebível e possível, não há dúvida. Mas contra tal possibilidade se insurgem os exemplos históricos. Na realidade a história nos ensina que nenhum povo europeizado conseguiu se manter em tal ponto de vista sólido em relação à cultura romano-germânica. Muitos povos, ao tomarem emprestado da cultura europeia, inicialmente intencionavam retirar dela apenas o que lhes era mais necessário. Mas no curso de seu desenvolvimento ulterior gradualmente sucumbiram ao hipnotismo do egocentrismo romano-germânico e, esquecendo suas intenções iniciais, passaram a tomar emprestado tudo sem

critério, colocando como seu ideal tomarem parte plenamente na civilização europeia. Pedro, o Grande, no começo de sua atuação, queria pegar emprestado aos “alemães” apenas suas técnicas militares e marítimas, mas gradualmente se tornou apaixonou pelo processo de empréstimo e transferiu coisas demais, que não tinham relação com o objetivo fundamental. Mesmo assim ele continuou consciente que cedo ou tarde a Rússia, tendo pegado emprestado com a Europa tudo que lhe era necessário, deveria depois voltar as costas à Europa e continuar a se desenvolver livremente [...] Mas ele morreu sem deixar um herdeiro preparado [...] O final daquele século, e o XIX e início do XX, as cabeças dos membros da elite russa, já saturadas de preconceitos romano-germânicos, passaram tentando europeizar completamente todos os aspectos da vida russa [...] Aos nossos olhos, o mesmo se passa no Japão que inicialmente [durante a revolução Meiji] queria tomar emprestado aos romano-germânicos apenas suas técnicas militares e marítimas, mas gradualmente, em seus esforços de imitação, foi muito além [...] Mas, mesmo se reconhecermos que nossa solução do problema até hoje não encontra exemplos históricos, isso não significa que a própria solução é impossível. O problema é que, até agora, a verdadeira natureza do cosmopolitismo europeu, e das outras teorias europeias baseadas no egocentrismo, não tinha sido revelada. Não se dando conta de quão inconsequente é a psicologia egocêntrica dos romano-germânicos, os intelectuais dos países europeizados (isto é aquela parte do povo que mais plenamente incorporou a cultura espiritual romano-germânica) não sabia como lutar contra as consequências desse lado da cultura europeia [...] Todo esse quadro deve modificar-se apenas quando esses intelectuais começarem conscientemente a enfrentar o problema e abordarem a civilização europeia com uma crítica objetiva [...] Assim, o centro de gravidade se transfere para o campo da psicologia da intelectualidade dos povos europeizados. [...] Essa revolução na consciência da intelectualidade dos povos não romano-germânicos inevitavelmente se revelará fatal para a causa da europeização universal. Até agora essa intelectualidade tinha se revelado o principal conduíte da europeização. Ela que, acreditando no cosmopolitismo e no “bem da civilização”, e reclamando do “atraso” e “conservadorismo” de seu povo, tentara incorporar esse povo na

civilização europeia, destruindo à força os alicerces de sua própria cultura centenária. Os intelectuais dos povos europeizados foram além nessa direção e se dedicaram à incorporação à cultura europeia não apenas de seu próprio povo mas também dos povos vizinhos. Assim, eles se revelaram os principais agentes dos romano-germânicos. Se agora eles entenderem e se conscientizarem que a europeização é um mal absoluto e o cosmopolitismo um engodo, pararão de ajudar os romano-germânicos e a parada triunfal da “civilização” deverá ser interrompida. Os romano-germânicos sozinhos, sem ajuda dos povos já europeizados, não estarão em condições de continuar com sua escravidão espiritual de outros povos do mundo. Isso porque, conscientizando-se de seu erro, os intelectuais dos povos já europeizados não aniquilarão sua ajuda aos romano-germânicos, mas tentarão atrapalhá-los, abrindo os olhos dos outros povos para a essência verdadeira do “bem da civilização”. Nessa grande e difícil tarefa para a libertação dos povos do mundo do hipnotismo do “bem da civilização” e da escravidão espiritual, a intelectualidade dos povos não romano-germânicos já ingressados ou com intenção de ingressar no caminho da europeização deve agir em conjunto e em harmonia. Nem por um segundo deve perder de vista a essência do problema. Não se deve distrair com nacionalismos particulares ou com outras soluções particularistas como pan-eslavismo e outros “pan-ismos”. Esses particularismos apenas obscurecem a essência da questão. Devemos sempre ter em mente que opor eslavos a alemães ou turanianos a arianos não dá a solução do problema. A verdadeira oposição é apenas uma: romano-germânicos e todos os outros povos do mundo; *Europa e humanidade*. (Trubetskoi, [1920] 2012, p. 17-18)

No final da passagem acima, Trubetskoi investe contra os nacionalismos xenófobos particularistas. Vê a europeização ou ocidentalização do mundo como processo de uma parte do mundo tentando assumir a hegemonia do todo. Por isso, acha importante a união de todos contra o pretense hegemona. Trubetskoi antevê assim um mundo em que as diferentes culturas e povos coexistirão sem processos hierárquicos, ao mesmo tempo em que mantêm suas identidades individuais nacionais. Ou seja, é contra os nacionalismos particularistas e excludentes, mas a favor dos nacionalismos autoafirmantes e não excludentes.

Terminamos aqui nossa descrição de *Europa e Humanidade* relembando as palavras do crítico pós-colonialista David Chioni Moore (1997, p. 323-324) de que na verdade, apesar de pouco conhecido e divulgado no Ocidente, *Europa e Humanidade* foi a primeira grande crítica nas ciências humanas ao eurocentrismo, sendo precursor dos textos seminais de autores anticolonialistas da época da descolonização como *Discours sur le Colonialisme* (1950) de Aimé Césaire e *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) de Frantz Fanon, além, é claro, da óbvia comparação com *Orientalismo* (1978), de Edward Said.

Sobre o Elemento Turaniano na Cultura Russa

Como vimos anteriormente, a discussão em torno do livro *Europa e Humanidade* gerou a formação de um seminário em Sofia, na Bulgária, que seria a origem do primeiro núcleo de eurasianistas russos no exterior. Não que todos concordassem de forma integral com o livro. Petr Savitskii, por exemplo, escreveu a influente resenha do livro de Trubetskoi que critica o seu caráter difuso demais (“todo o resto da humanidade” contra o eurocentrismo) e apontava embrionariamente em uma direção mais focada na eurásia. A crítica de Savitskii será analisada posteriormente. O importante é notar que, na discussão com seus pares, Trubetskoi seguiria o grupo no foco no caráter “eurasiano” da Rússia. Utilizando seus conhecimentos linguísticos e etnológicos, escreveu um texto científico destinado a chamar a atenção dos russos que sua cultura tinha fortes ligações com a cultura dos povos turcos e mongóis da Ásia Central: *Sobre o Elemento Turaniano na Cultura Russa*, publicado pela primeira vez na coletânea *Evrasiiskii Vremennik* [“Anais Eurasianos”] em 1925 em Berlim.

No texto, Trubetskoi recorre a um termo em voga na época, mas que caiu em desuso hoje: *turaniano*. Era um termo genérico que englobava diversos povos que tiveram papel proeminente na Ásia Central, em especial os mongóis e turcos. O panturquismo se valeu do termo na época: alguns chegavam a falar de uma *raça* turaniana. Trubetskoi utilizou o termo para chamar a atenção para a influência importante que esses povos da Ásia Central tiveram na cultura russa.¹⁷

17 A controvérsia vem até hoje. Os termos “turaniano” ou “uralo-altaico” se referiria aos povos ou línguas dos povos que ocuparam a região entre as cadeias de mon-

As tribos eslavas orientais [origem dos atuais russos, ucranianos e bielorrussos] ocuparam inicialmente apenas uma parte insignificante do imenso território que ocupa a Rússia atual. Os eslavos se estabeleceram de início apenas em uma pequena parte ocidental desse território, nas bacias fluviais que ligam o mar Báltico ao mar Negro. Todo o resto, a maior parte desse território da Rússia atual, era ocupado principalmente por tribos que são reunidas sob a denominação de “turanianas” ou “uralo-altaicas”. Na história de todas essas imensas regiões mencionadas, as tribos turanianas tiveram inicialmente papel bem mais significativo que as tribos russas, eslavas orientais. Mesmo no chamado período pré-mongol, os Estados turanianos nos limites da Rússia europeia (o Império Khazar e o Império dos Búlgaros do Volga) foram bem mais significativos que o varego-russo. A própria unificação de quase todo o território da Rússia atual sob um único poder foi realizada não pelos russos eslavos, mas pelos turco-mongóis. A disseminação dos russos para o Oriente esteve ligada à russificação de uma série de tribos turanianas; a coabitação de russos e turanianos perpassa toda a história russa. Se a contiguidade dos eslavos orientais com os turanianos é um fato fundamental da história da Rússia, se é difícil encontrar um grão-russo nas veias do qual de alguma maneira não correu sangue turânico, e se este mesmo sangue turânico (dos ancestrais nômades das estepes) corre, em significativa medida, nas veias dos pequenos russos, então fica claro que, para o autoconhecimento nacional correto, nós russos devemos levar em conta a presença em nós do elemento turânico. É preciso estudar nossos irmãos turanianos. A propósito, pouco nos preocupamos com isso até hoje. Nós sempre nos inclinamos a elevar nossa origem eslava, silenciando sobre a presença em nós do elemento

tanhas dos Urais e Altai. As línguas uralo-altaicas, por exemplo, seriam um hipotético grupo de idiomas reunindo a família das línguas urálicas com a família das línguas altaicas. A maioria das línguas urálicas ou fino-úgricas estão em três ramos principais: as línguas úgricas (por ex., húngaro); as línguas fino-permianas (como finlandês, estoniano, komi, urdmurt, íngrio, carélio etc.); as línguas samoiedas (enets, nenets, yurats e outras). As línguas altaicas incluem as línguas túrquicas (turco, turcomeno, cazário, tártaro, uzbeque, iacuto etc.), as línguas mongólicas (mongol, buriato etc.) e as línguas tungúsicas (manchu, nanai etc.). Alguns linguistas propõem controversamente que o japonês (e as outras línguas nipônicas), mais a língua isolada que é o coreano, também seriam parte da família das línguas altaicas.

turaniano, como se nos envergonhássemos desse elemento. Precisamos acabar com este preconceito. (Trubetskoi, [1925] 2012b, p. 59-60)

E quem seriam exatamente esses turanianos? Trubetskoi vai descrever os elementos que, em sua época (e ainda atualmente, segundo alguns etnólogos alternativos), compunham o mosaico dos povos turanianos (ou uralo-altaiicos, como são mais comumente denominados no Ocidente).

Sob a denominação de povos “turanianos” ou “uralo-altaiicos” compreendem-se os seguintes cinco grupos de povos: os povos fino-úgricos [... filandeses... estonianos... carélios etc.]; os povos samoiedas; os povos túrquicos [...turcos... tártaros... turcomenos etc.]; os povos mongóis [incluindo na Rússia, entre outros, calmiques e buriatas, além dos mongóis da própria Mongólia, etc.]; os povos manchus [...]. A despeito de uma série de características antropológicas e linguísticas comuns a todos esses povos enumerados, que permitem que sejam unidos sob a denominação comum de turanianos, a questão sobre seu parentesco genético é controversa. Pode-se considerar comprovado apenas o parentesco do grupo linguístico fino-úgrico com o samoieda: às vezes esses dois grupos são reunidos sob a denominação “família linguística urálica”. Mas, mesmo se os outros três grupos de povos e línguas turanianos não são aparentados geneticamente entre si e com os “urálicos”, mesmo assim a semelhança acentuada de todas as línguas turanianas e dos traços psicológicos de todos os povos turanianos absolutamente não está em dúvida. Nós temos o direito de falar sobre um tipo psicológico turaniano único, deixando de lado a questão se este tipo psicológico comum é devido à parentesco de sangue ou qualquer outra causa. (Trubetskoi, [1925] 2012b, p. 60-62)

Em seguida, no texto, Trubetskoi, utilizando seus afamados conhecimentos linguísticos e etnográficos, passará a fazer uma detalhada análise da língua e da cultura desses povos turanianos em busca de seus traços comuns. Não temos espaço aqui para reproduzir a série de detalhes e descrições linguísticas e etnográficas completas que ele apresenta, mas podemos apresentar suas conclusões ao final delas so-

bre as características do aparelho mental dos povos turanianos a que ele chegou a partir do estudo de sua língua e cultura.

Dessa maneira, nós não cometemos erros se dissermos que em toda a criação espiritual dos turcos impera uma característica psíquica fundamental: esquematização clara de um material relativamente rudimentar e não muito rico. O turco típico não gosta de se dedicar a sutilezas e detalhes confusos. Ele prefere operar com as imagens principais claramente apreensíveis e agrupar essas imagens em esquemas simples e claros [...] O turco ama simetria, clareza e equilíbrio estável. Mas ama que isso seja dado [...], que isso tudo seja determinado por inércia de seus pensamentos, suas ações e modo de vida. Buscar e criar esses esquemas básicos e fundamentais sobre os quais será construída sua vida é sempre doloroso para o turco, pois essa busca é sempre associada com o sentimento agudo de ausência de estabilidade e clareza. É por isso que os turcos de bom grado pegavam emprestados esquemas prontos alienígenas. Mas, naturalmente, nem todos os esquemas alienígenas eram aceitáveis pelos turcos. Nos esquemas deve haver clareza, simplicidade, e, principalmente, deve ser um esquema confortável para se dispor tudo em toda sua concretude. Uma vez tendo acreditado em uma determinada visão de mundo, transformando-a em uma lei subconsciente que determina todo seu comportamento, ou seja, em um esquema universal, atingindo assim uma condição de equilíbrio estável em uma base clara, o turco se acalma e se apega fortemente a sua crença. Considerando essa visão de mundo como o fundamento inabalável de seu equilíbrio espiritual e material, o turco mostra rigidez e obstinado conservadorismo nessa visão de mundo. A fé que cai em um meio turco inevitavelmente congela e se cristaliza, pois ali ela desempenha o papel de um imutável centro de gravidade, a principal condição do equilíbrio estável [...] Nosso esboço acima dos traços psicológicos gerais das tribos turcas pode ser considerado característico de todos os “turanianos” ou “uralo-altaicos”. Os mongóis formam uma unidade com os turcos. Tudo que foi dito acima sobre os traços turcos típicos [...] aplica-se aos mongóis. Apenas nos mongóis estes traços se apresentam com ainda mais força que nos turcos [...] Se os mongóis se diferenciam dos turcos na maior força com que aparecem essas características típicas da mental-

idade turaniana, os fino-úgricos se diferenciam na direção contrária. Os traços psicológicos turanianos se apresentam nos fino-úgricos em grau mais enfraquecido que nos turcos [...] Assim, a despeito do parentesco genético entre as diferentes famílias de línguas “uralo-altaicas” ou “turanianas” ser extremamente duvidoso e do fato que alguns povos turanianos diferenciam-se dos outros em muitos aspectos, pode-se afirmar um tipo etnopsicológico turaniano comum [...] (Trubetskoi, [1925] 2012b, p. 69-77)

Uma vez tendo descrito as características básicas do aparelho mental turaniano, Trubetskoi passa a examinar como essas características influenciaram no desenvolvimento da própria cultura russa.

Para a resposta à pergunta como o tipo psicológico turaniano se refletiu no caráter nacional russo e que importância tiveram essas características psíquicas turanianas na história russa, devemos antes de tudo imaginarmos, clara e concretamente, como esse tipo é utilizado na vida de cada pessoa [...] O típico representante da psicologia turaniana, em condições normais, possui clareza mental e serenidade. Não apenas o seu pensamento, mas a própria percepção da realidade, se ajustam dentro de seus esquemas simétricos e simples, os assim chamados “sistemas filosóficos subscientes”. No esquema desse sistema subsciente se encaixam também seu comportamento, ações e estilo de vida. Devido a isso, o “sistema” já é percebido como tal, já que ingressou no subsciente, tornando-se a base de toda vida espiritual. Graças a isso, não há hiato entre o pensamento e a realidade externa, entre dogma e vida. As impressões externas, os pensamentos, os atos e o estilo de vida se fundem em um todo inseparável monolítico. Daí vem a clareza, a serenidade e o autocontrole. Na prática esse estado de equilíbrio estável nas condições de uma atividade psíquica algo baixa pode levar à rigidez ou à imobilidade completa. Mas isso não ocorre necessariamente, pois esses traços são completamente compatíveis com a vida psíquica ativa. Estabilidade e harmonia não excluem o desenvolvimento futuro, apenas as atividades criativas passam a ser reguladas e direcionadas por aqueles fundamentos subscientes. Graças a isso, os próprios produtos resultantes das atividades criativas se encaixam naquele sistema de visão de mundo e estilo de vida,

não prejudicando sua integridade e coerência global. No que diz respeito aos valores sociais e culturais das pessoas com o tipo psicológico turaniano não podemos deixar de considerá-los positivos. A psique turaniana transmite à nação força e sustentabilidade cultural [...] O lado positivo da psique turaniana teve, sem dúvida, um papel salutar na história russa. A manifestação desse aspecto típico da psique turaniana na Rússia pré-petrina não pode ser negligenciada. A forma constitutiva, na qual as crenças e a vida diária constituíam uma unidade (“confessionalismo diário”), na qual a ideologia estatal, a cultura material, a arte e a religião eram partes inseparáveis de um único sistema, — sistema esse não expresso teoricamente e não formulado conscientemente, mas existente no subconsciente de cada um e regulador da vida das pessoas e do próprio todo nacional — tudo isso, sem sombra de dúvida, tem o carimbo do tipo psíquico turaniano. E isso era exatamente a base em que se fundamentava a antiga *Rus’*, o que lhe dava estabilidade e força. Se alguns observadores estrangeiros superficiais não notaram nada na Rússia antiga além da subserviência do povo aos agentes do poder, e destes últimos ao czar, isso foi porque a observação estava errada. A obediência inquestionável é a base do Estado turaniano, mas ela existe, como tudo na mentalidade turaniana, de maneira consequente, completa, e se dissemina, em ideia, até o governante supremo, que se concebe como inquestionavelmente obediente a algum princípio superior, que, ao mesmo tempo, governa as bases da vida de cada subordinado. Na *Rus’* antiga este princípio regulador era a fé ortodoxa, entendida como um agrupamento orgânico de dogmas e rituais religiosos com uma cultura ortodoxa especial, uma manifestação particular da qual foi a formação estatal com sua escala hierárquica. E foi exatamente esse princípio superior, igual para todos os subordinados, incluindo o czar, que governou a Rússia como todo único, e não o princípio da mera escravidão [...] Não se pode deixar de notar certa analogia com o que dissemos acima sobre os aspectos da psique turaniana. Mesmo que a Ortodoxia não tenha sido trazida aos russos dos turanianos e sim de Bizâncio, mesmo que ela esteja contrastada ao domínio mongol na consciência nacional dos russos, ainda assim a relação de cada russo com a fé ortodoxa, e o próprio papel que esta fé ocupa em sua vida, foi em determinado grau baseada na psi-

colgia turaniana. Exatamente devido aos traços turanianos de sua psique, o russo antigo não separava a fé de sua vida cotidiana [...] (Trubetskoi, [1925] 2012b, p. 77-82)

Trubetskoi assume como positivos esses traços turanianos que apareciam nos antigos russos. E esses traços se tornaram muito mais fortes no período do domínio mongol de dois séculos (XIII-XV) sobre a Rússia. Nesse período a inter-relação dos mongóis turanianos com os russos atingiu seu máximo. Ao contrário da maioria das avaliações dos historiadores russos sobre o período do jugo mongol, — que enfatizam o aspecto destrutivo dos saques iniciais cometidos e a falta de autonomia plena — Trubetskoi vai defender que, justamente devido ao domínio mongol, o Estado moscovita independente que se seguiu foi bem mais centralizado e forte que a desunida e fraca *Rus'* kievana anterior. Ironicamente, foram os mongóis que possibilitaram a centralização (e, com isso, o fortalecimento) do Estado russo que os sucedeu.

O Estado moscovita surgiu devido ao domínio mongol. Os czares moscovitas, ainda nem tendo terminado de “reunir as terras russas”, começaram a tomar terras da parte oeste dos grandes monarcas mongóis. Moscou se tornou um Estado poderoso apenas depois da conquista de Kazan, Astrakhan e da Sibéria. O czar russo revelou-se herdeiro do cã mongol [...] Na formação do Estado russo aparecem elementos que não têm analogia direta com a formação estatal mongol: a Igreja Ortodoxa e as tradições bizantinas. O milagre da transformação do Estado mongol em russo materializou-se graças à efervescência do sentimento religioso no recrudescimento da Ortodoxia ocorrido durante o domínio mongol. Esta efervescência religiosa permitiu à Rússia antiga enobrecer a formação estatal mongol, dar-lhe um novo caráter ético-religioso e incorporá-la. Houve uma russificação e ortodoxificação dos domínios mongóis [... Por outro lado] a anexação à psique russa de traços turanianos característicos fizeram dos russos material sólido para a construção de um Estado forte, o que permitiu à Rússia moscovita se tornar uma das maiores potências. Resumindo tudo que foi dito anteriormente sobre o papel dos traços etnopsicológicos turanianos na fisionomia nacional russa, pode-se dizer que, em geral, esse papel foi positivo [...] A desvantagem era a rigidez excessiva e a in-

tividade do pensamento teórico. Dessas desvantagens era necessário se livrar, naturalmente, mas sem sacrificar os lados positivos do tipo nacional russo que foram gerados no encontro entre os eslavos orientais e os turanianos. Ver na influência turaniana apenas traços negativos é má-fé e ingratidão. Nós temos o direito de nos orgulharmos de nossos antepassados turanianos tanto quanto de nossos antepassados eslavos e devemos ser agradecidos a ambos. A consciência de nossa pertença não apenas ao tipo psicológico ariano como também ao turaniano é necessária a cada russo que se esforça em direção ao autoconhecimento pessoal e nacional [...] O domínio mongol durou dois séculos. A Rússia que caiu sob ele era um aglomerado de principados desunidos, quase privados de noções de solidariedade nacional. Vieram os mongóis e subjugaram a Rússia, mas ao mesmo tempo, ensinaram-na. E em duzentos e poucos anos a Rússia saiu desse jugo com um Estado ortodoxo “solidamente costurado” perpassado por uma disciplina espiritual interior e uma unidade advinda do “confessionalismo da vida diária”, manifestando força expansiva para fora [...] Isso foi resultado do domínio mongol. (Trubetskoi, [1925] 2012b, p. 82-88)

Trubetskoi termina, dessa maneira, desconstruindo a imagem negativa do domínio mongol de dois séculos sobre a Rússia dizendo que, ao unificar os anteriormente desunidos eslavos sob seu jugo, os mongóis possibilitaram posteriormente o aparecimento do centralizado e forte império moscovita. Com isso e mais a afirmação que, mesmo antes do episódio mongol, os eslavos sempre estiveram em interação com tribos turanianas ainda em seu espaço original na região da *Rus'* kievana, o autor não apenas resgata a herança dos elementos turanianos, mas afirma que os próprios russos são uma mistura do princípio eslavo com o elemento turaniano (em especial turco-mongólico).

Sobre o Nacionalismo Verdadeiro e Falso

Trubetskoi parece afirmar uma identidade supranacional eurásiana. Entretanto como fica a relação dessa posição com os chamados nacionalismos? Em especial como fica a identidade eurásiana em face da russa? O fato de os russos serem descendentes de eslavos e turanianos quer dizer que um nacionalismo unicamente russo fica descartado?

Sobre essas questões o ensaio *Sobre o Nacionalismo Verdadeiro e Falso*, publicado na coletânea eurasianista *Izkhod k Vostoku* de 1921 traz reflexões. Trubetskoi parte de uma retomada de sua crítica do eurocentrismo como uma forma de egocentrismo para depois analisar o que poderiam ser formas verdadeiras (*i.e.*, sinceras, não egocêntricas) de nacionalismo.

A relação da pessoa com a cultura de seu povo pode assumir diversas formas. Nos romano-germânicos essa relação é determinada por uma forma psicológica peculiar que pode ser chamada de egocêntrica [...] para eles são possíveis apenas dois tipos de relação com a cultura. Ou que a cultura mais perfeita e superior do mundo é a cultura daquele povo a que pertence o indivíduo “avaliador” (alemão, francês etc.). Ou o reconhecimento que a coroa da perfeição não está apenas com aquela variedade especial, mas sim com a soma comum das culturas que lhe são assemelhadas, criadas no trabalho conjunto de todos os povos romano-germânicos. O primeiro tipo se chama na Europa de “chauvinismo estreito” (alemão, francês etc.). O segundo tipo, que poder-se-ia chamar mais propriamente de “chauvinismo romano-germânico”. Entretanto, os romano-germânicos estavam tão ingenuamente seguros que apenas eles poderiam ser considerados seres humanos plenos que denominaram a si mesmo de “humanidade”, sua cultura de “civilização humana” e, finalmente, seu chauvinismo de “cosmopolitismo”. No que tange aos povos não romano-germânicos que assumiram a cultura “europeia”, eles geralmente absorvem junto com essa cultura esse tipo de avaliação, caindo no engodo dos termos incorretos “civilização humana” e “cosmopolitismo”, que mascaram o conteúdo etnográfico estreito desses conceitos. Graças a isso, a relação desses povos com a cultura baseia-se não em um egocentrismo, mas em um tipo de “ex-centrismo”, no caso o “eurocentrismo”. Sobre as consequências fatais desse eurocentrismo dos povos não romano-germânicos europeizados já escrevemos em outro lugar. Livrar-se dessas consequências a intelectualidade dos povos não romano-germânicos europeizados pode apenas se fazer uma revolução em sua consciência, em seus métodos de avaliação da cultura, apercebendo-se que a civilização europeia não é a cultura humana e sim apenas a cultura de um aglomerado

etnográfico especial, os romano-germânicos, para os quais ela é obrigatória. Como resultado dessa revolução, a relação desses povos europeizados não romano-germânicos com os problemas da cultura deve mudar radicalmente. A antiga relação europeizada deve ser substituída por uma nova, que se sustenta em bases completamente diferentes. O dever de todo povo não romano-germânico é, em primeiro lugar, superar qualquer egocentrismo próprio e, em segundo lugar, proteger-se do engodo da “civilização humana”, do desejo de se tornar de qualquer maneira um “verdadeiro europeu”. Esse dever pode ser expresso em dois aforismos: “Conheça-se a si mesmo!” e “Seja você mesmo!”. A luta contra o egocentrismo próprio só é possível por meio do autoconhecimento. O verdadeiro autoconhecimento indica à pessoa (ou ao povo) seu real lugar no mundo, mostra-lhe que ele não é o centro do universo ou o umbigo da terra. Mas esse mesmo autoconhecimento lhe permite conhecer a natureza das pessoas (ou povos) em geral, esclarecendo que não apenas o sujeito autoconhecido não é o centro ou cume do universo como nenhuma outra pessoa (ou povo) o é. Do conhecimento de sua própria natureza, o sujeito conhecedor, por meio do aprofundamento do autoconhecimento, chega à consciência da igualdade não hierárquica de todas as pessoas e povos. E a consequência desses conhecimentos é a afirmação dos estilos de vida próprios de cada um, o esforço no sentido de ser “si mesmo”. Apenas compreendendo sua própria natureza, sua essência, com plena clareza e completude, a pessoa pode ser original, não entrando em contradição consigo mesmo, não enganando nem a si nem a outros [...] Esse autoconhecimento constitui a sabedoria maior do ser humano [...] Apenas sendo original, com base no autoconhecimento, o indivíduo (e o povo) pode estar certo de que realmente está cumprindo sua missão na terra, que é aquilo para o qual ele foi criado. Em resumo, o autoconhecimento é o único e o mais alto fim do homem na terra. É fim, mas simultaneamente, também meio [...] Tudo o que foi dito até aqui está relacionado não apenas com o autoconhecimento individual mas também com o autoconhecimento coletivo. Se vemos o povo como um todo psicológico, como uma personalidade coletiva, é preciso reconhecer que alguma forma de autoconhecimento lhe é possível e necessária. O autoconhecimento é logicamente ligado ao conceito de personalidade: onde há

personalidade deve haver autoconhecimento. E se na esfera da vida individual particular, o autoconhecimento revela-se um fim geral [...], ele funciona também como princípio universal na personalidade coletiva do povo. A especificidade dessa personalidade é que o povo vive séculos e, nesse período, constantemente se modifica, de modo que o resultado do autoconhecimento em uma época não necessariamente se revela o mesmo nos tempos posteriores, embora sempre permaneça uma determinada base, que servirá de ponto inicial para os trabalhos subsequentes de autoconhecimento. “Conheça-te a ti mesmo!” e “Seja você mesmo!” são dois aspectos de uma mesma posição. O aspecto exterior do autoconhecimento verdadeiro de um indivíduo expressa-se em vida original e atividades harmônicas; para um povo, expressa-se em uma cultura nacional original. O povo se autoconheceu se sua natureza espiritual, seu caráter individual encontra sua expressão mais clara em sua cultura nacional original e se essa cultura é completamente harmônica, isto é, suas partes constituintes não se contradizem. A criação de tal cultura é o objetivo verdadeiro de cada povo, assim como o fim de cada indivíduo particular, pertencente a esse povo, é alcançar um modo de vida em que, clara e harmonicamente, se corporifique sua natureza espiritual original. Ambas essas tarefas (do indivíduo e do povo) estão intimamente ligadas, se complementam e se condicionam (Trubetskoi, [1921] 2012a, p. 36-42)

Trubetskoi passará, então, a mostrar como o autoconhecimento nacional e o individual (cultura nacional e mentalidade individual) se interpenetram e complementam um ao outro.

A propósito, trabalhando sobre seu próprio autoconhecimento individual, cada pessoa se percebe também como representante de dado povo. A vida psíquica de cada pessoa encarna sempre determinados traços da psique nacional. A fisionomia espiritual de cada representante particular de determinado povo tem as características do caráter nacional em diferentes combinações com as características mais particulares (individual, familiar, de estamento etc.). No processo de autoconhecimento as características nacionais, em sua ligação com as características individuais, são confirmadas e, assim, enobrecidas. E, na medida em que uma dada pessoa,

se autoconhecendo, começa a “ser ele mesmo”, torna-se um representante ilustre de seu povo. Sua vida, sendo uma expressão completa e harmônica de sua individualidade consciente original, inevitavelmente incorpora em si também as características nacionais. Se essa pessoa se ocupa de trabalho cultural criativo, sua criação, levando o carimbo de sua personalidade, inevitavelmente será colorida no tom do caráter nacional ou, pelo menos, não contradirá esse caráter [...] Como visto, entre os processos de autoconhecimento individual e nacional existem fortes ligações internas e constante interação. Quanto mais existirem no povo pessoas “conhecendo-se a si mesmas” e “sendo elas mesmas” mais bem sucedido será o trabalho de autoconhecimento nacional e de criação de uma cultura nacional original que, por sua vez, é chave para o sucesso e intensidade do autoconhecimento individual. Apenas existindo essa inter-relação entre autoconhecimento individual e nacional é possível a evolução correta da cultura nacional. Caso contrário, esta última pode parar em certo ponto enquanto que o caráter nacional, formado por caracteres individuais, muda. Nesse caso, todo o sentido da cultura nacional original desaparece. A cultura perde a capacidade de responder à psique de seus portadores, deixa de ser a corporificação da alma nacional e afunda nas tradicionais mentiras e hipocrisias [...] Se nós reconhecemos que o mais alto ideal terreno do homem é o autoconhecimento completo e perfeito, então devemos reconhecer que apenas aquela cultura que pode possibilitar tal autoconhecimento é a verdadeira. Para possibilitar o autoconhecimento individual, a cultura deve corporificar em si aqueles elementos psicológicos que se revelam comuns a todos ou à maioria das personalidades que fazem parte daquela cultura, isto é, o conjunto dos elementos da psicologia nacional. E a cultura deve corporificar esses elementos de maneira clara, inconfundível, pois quanto mais claramente esses elementos forem corporificados, mais fácil se tornará aos indivíduos reconhecê-los em si mesmos por meio da cultura [...] Assim, a cultura deverá ser diferente para cada povo. Em sua cultura nacional cada povo deve expressar claramente toda sua individualidade, de modo que todos os elementos desta cultura se harmonizem uns com os outros, coloridos a partir de um mesmo tom nacional. A diferença entre as diferentes culturas nacionais devem ser mais fortes quanto mais fortes

forem as diferenças entre as psicologias nacionais de seus membros. Povos com caracteres nacionais parecidos podem ter culturas parecidas. Mas uma cultura universal, única para todos os povos, é impossível. Com a variedade colorida dos tipos psíquicos e caracteres nacionais, uma “cultura universal” levaria à concentração na satisfação das necessidades puramente materiais, ignorando totalmente as necessidades espirituais, ou então impor a todos os povos as formas de vida características de alguma forma etnográfica particular. Em ambos os casos essa cultura “universal” não cumpriria os requisitos de uma cultura verdadeira. Não daria felicidade verdadeira a ninguém. Assim, o desejo de cultura universal deve ser rejeitado. Pelo contrário, o esforço de cada povo de criar uma cultura nacional específica é moralmente justificado. Todo cosmopolitismo ou internacionalismo cultural deve ser rejeitado. Entretanto, nem todo nacionalismo é justificado lógico ou moralmente. Há diferentes tipos de nacionalismo, dos quais alguns falsos, outros verdadeiros. Apenas o nacionalismo sincero e verdadeiro é um princípio incondicionalmente positivo para o comportamento de um povo. (Trubetskoi, [1921] 2012a, p. 42-46)

Trubetskoi passará, então, a explicitar claramente algumas formas concretas do que chama de falsos nacionalismos.

Do que foi exposto, fica evidente que o único nacionalismo que pode ser considerado moral e logicamente verdadeiro é o nacionalismo que parte da cultura nacional original ou que se direciona a tal cultura. O pensamento sobre essa cultura deve governar todas as ações do verdadeiro nacionalista. Tudo que pode contribuir para a cultura nacional original, ele deve apoiar. Tudo que pode atrapalhá-la, ele deve remover. Entretanto, se utilizarmos tal critério para analisar as formas realmente existentes de nacionalismos facilmente nos convenceremos que a maior parte deles não se revela verdadeira, mas falsa. O mais frequente é encontrarmos nacionalistas para os quais a cultura nacional não é importante. Eles se esforçam apenas para que seu povo alcance a independência custe o que custar de modo que passe a ser considerados um “grande povo” ou “grande potência”, membro de pleno direito da “família das nações com Estado”. Em sua vida diária imitam exatamente esses “grandes povos”.

Esse tipo se encontra em todos os povos, mas especialmente nos “pequenos povos” não romano-germânicos, dentro dos quais ele assume formas especialmente monstruosas, por vezes caricatas. Nesse tipo de nacionalismo o autoconhecimento não tem papel nenhum, pois seus seguidores não querem “ser eles mesmos” e sim querem ser “como os outros”, “como os grandes”, “como os senhores” apesar de não serem nem grandes nem senhores. Quando as condições históricas são tais que determinado povo cai sob o poder político ou econômico de outro povo, e não pode criar, de forma original, sua cultura nacional sem se livrar do domínio político ou econômico estrangeiro, então as tentativas de emancipação, de Estado independente, são solidamente justificadas, moral e logicamente. Entretanto, deve-se lembrar que tais tentativas são uma aspiração legítima apenas quando ela se realiza em nome da cultura nacional original, pois a independência de Estado como um fim em si não tem sentido. Nesses nacionalistas sobre os quais falamos, os esforços em direção à independência de Estado e ao estado de grande potência são um fim em si. Pior ainda, em nome desse fim em si sacrificam a cultura nacional original [ao tentarem imitar as “grandes potências” estrangeiras...] Outro tipo de nacionalismo falso manifesta-se no chauvinismo agressivo. A falsidade desse tipo de nacionalismo é evidente sem grandes explicações. Afinal, a originalidade de determinada cultura nacional é valiosa na medida em que ela se harmoniza com a conformação psíquica de seus criadores e portadores. Basta essa cultura ser transferida a outro povo com conformação psíquica diferente, todo o sentido de seu modo de vida desaparece e com ele o próprio valor da cultura se modifica. O principal erro do chauvinismo agressivo consiste em ignorar essa correlação das formas culturais com sujeitos étnicos determinados [...] Uma forma especial de nacionalismo falso é o tipo de conservadorismo cultural que consiste em identificar a originalidade nacional com formas de vida e valores culturais criadas no passado e não permite que se modifiquem mesmo quando claramente já deixaram de encarnar satisfatoriamente a psique nacional. Nesse caso, como no chauvinismo agressivo, ignora-se a ligação viva entre a cultura e a psique de seus portadores em cada momento e coloca-se um valor absoluto na cultura, independentemente do povo: “Não a cultura para o povo, mas o povo para

a cultura” [...] Não é difícil notar que todos esses tipos de nacionalismos falsos levam a consequências práticas fatais para a cultura nacional: o primeiro tipo leva ao anonimato nacional, à desnacionalização da cultura; o segundo, à perda de pureza racial dos portadores daquela cultura; o terceiro à estagnação, prenúncio de morte. Escusado dizer que os tipos de nacionalismos falsos individualmente examinados por nós se misturam uns com os outros formando tipos mistos. Todos eles têm entre si a característica comum de não serem baseados no autoconhecimento nacional no sentido exposto acima. (Trubetskoi, [1921] 2012a, , p. 46-50)

Armado dessas definições de nacionalismo verdadeiro (ou sincero) e nacionalismo falso, Trubetskoi vai agora aplicar esse quadro teórico ao caso específico da Rússia.

Se, à luz do que vimos até agora, começarmos a analisar os tipos de nacionalismos russos existentes até aqui, seremos obrigados a reconhecer que não houve ainda nacionalismo verdadeiro no período pós-petrino. Os russos educados, em sua maioria, não quiseram ser “eles mesmos” e sim “verdadeiros europeus”. E já que a Rússia, a despeito de seus desejos, não se tornou um verdadeiro Estado europeu, muitos deles começaram a desprezar a sua “atrasada” pátria. Por isso a maioria dos intelectuais russos se manteve à parte de qualquer nacionalismo. Outros se chamaram nacionalistas, mas entenderam como nacionalismo apenas o desejo de ser uma grande potência, de ter poder militar e econômico externo e uma posição brilhante na arena internacional; para tal fim consideravam necessário a cultura russa se aproximar ainda mais do modelo europeu. Na mesma relação servil com os modelos europeus estava baseada a exigência de alguns “nacionalistas” russos de “russificação” [de povos do Império Russo]: tudo isso porque se dizia que assim faziam os alemães — e “os alemães são um povo civilizado” [...] em paralelo ao pan-germanismo foi fundado o pan-eslavismo [...] Essa tendência europeizante tardia do eslavofilismo se tornou moda mesmo em círculos que antes consideravam a palavra “nacionalismo” indecente. Entretanto, mesmo o eslavofilismo mais antigo não deve ser considerado uma forma pura de nacionalismo verdadeiro. Nele se pode notar os três tipos de nacionalismo falso a que nos referimos anteriormente: de início prevaleceu o ter-

ceiro tipo, depois o primeiro e o segundo. Notava-se, ao longo de sua história, uma tendência a construir o nacionalismo russo à imagem e semelhança do romano-germânico. Graças a isso, o eslavofilismo mais antigo deveria mesmo acabar por se degenerar inevitavelmente, apesar de seu ponto de partida ter sido exatamente a luta por uma purificação do modo de vida original russo e o começo do autoconhecimento nacional. Esses elementos não foram claramente compreendidos e desenvolvidos. Dessa maneira, o verdadeiro nacionalismo, baseado inteiramente em autoconhecimento e na demanda, em nome do autoconhecimento, de reforma da cultura russa na direção de sua originalidade, foi a posição de apenas alguns indivíduos (por exemplo, alguns dos eslavófilos mais antigos). Não existiu então como tendência social. Teremos que criá-lo no futuro. E para isso é necessário aquela revolução na consciência da intelectualidade russa sobre a qual falamos no início deste artigo. (Trubetskoi, [1921] 2012a, p. 52-54)

Interessante notar na passagem acima a exceção que Trubetskoi faz para “alguns dos primeiros eslavófilos” como um dos poucos exemplos de nacionalismo verdadeiro. Essa será uma constante nos eurasianistas e neoeurasianistas. Discordam radicalmente dos ocidentalistas, mas têm uma aproximação maior com os eslavófilos. Apesar de apontarem erros em sua visão de mundo, admiram a sinceridade e radicalidade da ligação, especialmente dos primeiros eslavófilos, com o povo russo. Segundo os eurasianistas, vários dos primeiros eslavófilos, ao contrário dos eslavófilos tardios que enveredaram por “chauvinismos” do tipo pan-eslavismo, tinham uma ligação verdadeira com seu povo, sem tentarem impor seu modo de vida a outros povos. Como, na prática, esses brotos de “verdadeiro nacionalismo” não se disseminaram na Rússia, a revolução na mentalidade dos intelectuais russos necessária para escapar efetivamente da camisa-de-força do eurocentrismo acabou não se realizando no passado.

Nós e os Outros

Se em *Sobre o Nacionalismo Verdadeiro e Falso* Trubetskoi diferenciou entre formas verdadeiras e falsas de nacionalismo e investigou a ocorrência (ou não) deles no passado russo, no ensaio *Nós e os*

Outros (publicado em 1925 em Berlim nos *Anais do Eurasianismo*) faz uma análise das forças contemporâneas que pregavam um caminho alternativo para a Rússia no futuro. Ou seja, Trubetskoi diferencia a posição dos eurasianistas dos outros grupos políticos emigrados russos (os chamados “russos brancos”) e também da posição dos soviéticos.

O eurasianismo, como movimento ideológico, inicialmente anunciou sua existência e cristalizou-se no meio e nas condições da emigração russa. A emigração russa é um fenômeno político, consequência direta de acontecimentos políticos [...] Aos eurasianistas fazem-se as seguintes perguntas: “Quem são vocês? Direitistas, esquerdistas ou centristas? Monarquistas ou republicanos? Democratas ou aristocratas? Constitucionalistas ou absolutistas? Socialistas ou defensores do sistema burguês?” E quando os indagadores não recebem respostas diretas, suspeitam de alguma maquinação secreta profundamente escondida ou, então, dão de ombros, declarando que este “movimento” é uma tendência meramente literária e simples inconformismo. A razão de toda essa incompreensão e confusão é o fato de que no eurasianismo o problema da relação da política com a cultura é colocado de modo totalmente diferente do que está acostumada a intelectualidade russa. Desde os tempos de Pedro, o Grande, vivem na consciência de cada intelectual russo (no sentido mais amplo das pessoas com educação) duas ideias, ou melhor, dois conjuntos de ideias: “A Rússia como grande potência europeia” e “civilização europeia”. As “tendências” de cada pessoa eram determinadas, em grande medida, por essas duas ideias. Havia dois tipos opostos. Para alguns, o mais importante era a Rússia como grande potência europeia [...] Eram os representantes da reação no governo. Para outros, mais importantes que tudo eram as ideias “progressistas” da civilização europeia. Eles diziam: “Qualquer que seja o preço, mesmo que seja a custo do poder do Estado, do *status* de grande potência, vamos realizar na Rússia os ideais da civilização europeia (para uns, a democracia; para outros o socialismo etc.) e façamos da Rússia um Estado europeu progressista. Esses eram os representantes radicais-progressistas da sociedade. A tragédia consistia em que nem um nem outro caminho podia ser levado às últimas consequências nas condições da vida russa. Cada um dos lados notava as inconsistências e falhas do outro, mas não via que

também estava infectado com os mesmos problemas. Os reacionários compreendiam perfeitamente que se liberassem a democracia, na verdade liberando o semiselvagem (do ponto de vista europeu) elemento camponês, os progressistas estariam dando um golpe irreparável na própria existência na Rússia da civilização europeia. Os progressistas, por seu lado, corretamente indicavam que, para a manutenção do lugar da Rússia no “concerto das grandes potências europeias”, era necessário elevar o nível da política interna ao nível dos outros Estados europeus. Mas nem os reacionários nem os radicais-progressistas compreendiam seu próprio utopismo e inconsistência interna. Havia, é claro, os representantes do “meio-termo” (conservadorismo racional ou liberalismo moderado), fundindo patriotismo de grande potência com as exigências da política interna liberal, mas, no final das contas, essa parte da sociedade também vivia na utopia. Ambas as ideias básicas (a ideia do patriotismo de grande potência e a ideia da realização na Rússia dos ideais da civilização europeia), que em diferentes combinações mútuas formavam as diferentes tendências políticas russas, eram fundamentalmente artificiais. Ambas foram geradas pelas reformas de Pedro, o Grande. Pedro as introduziu sem consultar o povo russo se as desejava; e por isso ambas eram organicamente alienígenas ao povo russo [...] Os direitistas, esquerdistas, conservadores, liberais e revolucionários, todos eles giravam exclusivamente em torno da esfera de conceitos da Rússia pós-petrina e da cultura europeia. Quando eles falavam sobre essa ou aquela forma de governo, pensavam tal forma de governo exatamente no contexto da cultura europeia ou da Rússia pós-petrina europeizada [...] Para os eurasianistas o principal é exatamente mudar a cultura: a mudança das ideias políticas ou do sistema político sem mudança na cultura é, do ponto de vista do eurasianismo, irrealizável e sem sentido [...] (Trubetskoi, [1925a] 2012c , p. 77-81)

Após ter demarcado os eurasianistas contra praticamente todas as correntes ideológicas e políticas anteriores na Rússia, Trubetskoi passará a examinar concretamente a diferença com cada uma das correntes (de direita e esquerda na Rússia czarista e dos próprios soviéticos). Começará pelo que separa os eurasianistas da antiga direita czarista.

O eurasianismo rejeita a autoridade dogmática da cultura europeia. Como a cultura europeia é vista geralmente como “progressista” muitos consideram o eurasianismo uma corrente reacionária. O eurasianismo coloca a exigência da cultura nacional e afirma especificamente que a cultura nacional russa não é concebível sem a Ortodoxia. Isso traz, para muitos, associações com a infame fórmula “Autocracia, Ortodoxia, Nacionalidade”, o que reforça mais ainda a crença de que o eurasianismo é uma nova forma para a velha ideologia dos reacionários russos. Nessa ilusão caem não apenas esquerdistas mas também muitos direitistas, alguns dos quais se apressam em considerar o eurasianismo como “um dos seus”. Esse é um profundo mal-entendido. Na boca da direita russa, a fórmula “Autocracia, Ortodoxia e Nacionalidade” adquiriu um sentido bem específico. Estrictamente falando, esta fórmula poderia ser substituída por uma palavra: “Autocracia”. O conde Uvarov definiu “Nacionalidade” como a união da autocracia com a Ortodoxia. No que tange à Ortodoxia, os representantes governamentais da reação por esse termo entendiam (e entendem até hoje) a elite sinodal oficial religiosa [...] Para eles, a Ortodoxia e a Nacionalidade nada mais são efetivamente que acessórios tradicionais da autocracia [...] O eurasianismo, ao proclamar a cultura nacional como seu lema, se separa ideologicamente de todo o período da burocracia imperial de São Petersburgo. Não apoia a autocracia imperial desse período e sim o profundo sentimento religioso ortodoxo de todo o povo que, pela sua efervescência, ultrapassou o jugo mongol levando à Ortodoxia do czar e transformou o *ulus* mongol de Batu em um Estado moscovita Ortodoxo. Esse sentimento religioso acima descrito é, aos olhos dos eurasianistas, o principal valor da história russa. O eurasianismo vê a autocracia imperial como uma degeneração da monarquia genuinamente nacional pré-petrina [...] O eurasianismo não pode tolerar a conversão da Ortodoxia em mero acessório da autocracia e a desfiguração da “nacionalidade” em mero chavão. Ele exige uma Ortodoxia genuína, arraigada na cultura nacional e baseada no “confessionalismo do cotidiano”, e reconhece como seu ideal apenas aquela monarquia que seja uma consequência orgânica da cultura nacional. (Trubetskoi, [1925a] 2012c, p. 82-84)

Tendo delimitado os eurasianistas dos direitistas czaristas, Trubetskoi vai demarcar seu território contra a esquerda pré-revolucionária.

A atitude indubitavelmente negativa do eurasianismo perante a Rússia imperial e sua ênfase no valor do genuíno modo de vida do povo pode levar a outro mal-entendido: a identificação do eurasianismo com as correntes revolucionárias do populismo. Entretanto, o eurasianismo se diferencia fortemente desse tipo de populismo. Seja como for, o movimento revolucionário russo do populismo sempre foi e é uma variante do socialismo. E o socialismo é produto da cultura romano-germânica, completamente estranho ao eurasianismo. Se nas correntes moderadas do populismo o elemento do socialismo se apresenta de forma atenuada, isso não muda nada em princípio. A relação dos populistas com a chamada “identidade russa” se diferencia fundamentalmente da relação do eurasianismo com ela. Da vida do povo, das aspirações populares, os populistas artificialmente tiraram apenas alguns elementos: a comuna rural, as assembleias da comuna, o “princípio” da cooperativa de artesãos (artel), a ideia de que “a terra é sagrada”, o sectarismo racionalista, o ódio aos “senhores de terra”, as canções dos fora-da-lei etc. Todos esses elementos de identidade e visão de mundo foram arrancados de seu contexto históricos, idealizados e declarados como os únicos aspectos essenciais e legítimos do povo: todo o resto era posto de lado. Naturalmente, a seleção era feita com base no que era adequado ao socialismo. Tudo na vida e visão do mundo do povo que não se adequava ao socialismo era colocado na conta do “atraso” e “ignorância das massas”, que deveriam ser superados por meio da escola e da propaganda [...] Dessa maneira, a identidade [do povo] no populismo faz o papel apenas de trampolim para pulo nos braços da europeização niveladora. A “Ida ao Povo”, no final das contas, revela-se apenas uma tática especial, um método especial para alcançar europeização e introdução na Rússia dos conhecidos ideais da civilização romano-germânica [...] Exatamente devido à sua essência socialista e ocidental, o populismo revolucionário é totalmente inaceitável para o eurasianismo. O eurasianismo aborda a cultura nacional russa sem desejo de a substituir por nenhuma forma de vida romano-germânica (já realizada na Europa ou imaginada pelos publicistas europeus). Pelo contrário, deseja libertá-la da influência romano-germânica e colocá-la no caminho do

desenvolvimento nacional genuinamente independente. Naturalmente o eurasianismo não incorpora todo e qualquer aspecto da vida do povo russo e também faz uma distinção entre o que é valioso e o que é prejudicial ou indiferente. Mas nessa distinção o eurasianismo não se guia pelo que naquele aspecto da vida russa é favorável à realização desse ou daquele ideal emprestado dos europeus (socialismo, república democrática etc.) e sim exclusivamente pelo valor intrínseco de tal aspecto em sua ligação geral com a cultura nacional russa. Desse ponto de vista devemos distinguir entre fenômenos aleatórios, transitórios e profundos e também entre fenômenos criativos, fundadores e destruidores. Por exemplo, a comuna rural, sobre a qual os populistas insistem muito, é um fenômeno transitório, que apareceu e vai desaparecer historicamente. A dissolução da comuna rural e a transição para a agricultura individual é um processo histórico inevitável, que não deve ser detido por meios artificiais. Na medida em que a propriedade comunal inibe o desenvolvimento da produtividade agrícola, pode-se considerá-la até fenômeno daninho culturalmente, destrutivo, cuja substituição por outras formas de economia rural deve ser ajudada. O eurasianismo, pregando a identidade russa, não inclui a comuna rural entre os traços essenciais desta identidade. Analisando a visão de mundo do povo, e sua manifestação na criatividade popular, os populistas silenciaram sobre ou colocaram na conta da ignorância popular a submissão à vontade de Deus, a idealização do poder do czar, os poemas religiosos, a piedade religiosa, o confessionalismo ritual; e tudo isso quando exatamente essas características são as mais valiosas, pois, do ponto de vista da cultura nacional, dão estabilidade ao fundamento popular. E os populistas apreciavam, tanto na disposição de espírito quanto na arte do povo, todas as manifestações de rebeldia, ódio aos senhores, canções e lendas idealizando marginais, estórias satirizando padres, apesar de ser claro que esses fenômenos são puramente negativos, anticulturais e antissociais, não contendo em si nenhum potencial criativo-cultural [...]. O ponto em que o eurasianismo mais discorda do populismo é a relação com a religião. Os populistas, como os socialistas, são, em sua maioria, ateus ou, pelo menos, deístas abstratos. Da vida religiosa do povo, eles conseguiram “compreender” e apreciar apenas o sectarismo racionalista. O eurasianismo se apoia no solo da Ortodoxia, confessando-a como a única forma verdadeira de cristianismo

[...] A existência e parcial sucesso no povo dos batistas e outras seitas racionalistas é a consequência de dois séculos de europeização, durante os quais os estratos superiores e inferiores da nação foram separados uns dos outros por um enorme abismo. Os intelectuais e os pseudointelectuais, cerrando os olhos á riqueza espiritual da Ortodoxia, encaravam-na como a religião dos camponeses rudes e se infectaram com as formas decadentes da religião ocidental. E o governo, tendo congelado e aprisionado a igreja russa, privando-a de toda iniciativa e liberdade de ação, não tomava medidas para a elevação do nível do clero ou para a divulgação de uma verdadeira educação ortodoxa. Se o povo, nesses séculos difíceis da história russa, frequentemente se afastou da igreja, não encontrando nela o verdadeiro espírito ortodoxo, e caiu nas tentações do racionalismo barato levado a ele pelo extravio da intelectualidade, deve-se ver nesse triste fenômeno apenas o sintoma da doença. O governo, ao lutar contra esse sintoma (pior ainda, com medidas policiais), estava errado por que era preciso tratar da doença. Mas os populistas, que viam nesses sintomas algo saudável, estavam ainda mais errados [...] Para o cristão, o cristianismo não é elemento de alguma cultura, e sim o fermento que é capaz de entrar em diversas culturas e estimular o seu desenvolvimento em determinada direção, sem levar à perda de sua originalidade e diversidade. (Trubetskoi, [1925a] 2012c, p. 84-89)

Após ter demarcado o eurasianismo da esquerda e direita czarista, Trubetskoi agora vai demarcar seu terreno em face do próprio governo soviético então no poder na URSS. Esse é um terreno sutil, pois vários grupos emigrados russos, nacionalistas e/ou de direita, acusavam os eurasianistas de verem a manutenção de um Estado eurasiático forte pelos soviéticos com simpatia, como uma espécie de “fazer o certo por linhas tortas”. Trubetskoi vai negar isso.

Finalmente, é preciso destacar outra questão: a relação entre eurasianismo e bolchevismo. Os amantes de “etiquetas” por vezes tentam caracterizar o eurasianismo como “bolchevismo Ortodoxo” ou “fruto de um casamento ilícito entre eslavofilismo e bolchevismo”. A despeito de dever ser claro para todos o paradoxo dessas *contradictio in adjecto* (“bolchevismo Ortodoxo” é uma escuridão clara), a questão dos pontos

de convergência e divergência do eurasianismo com o bolchevismo merece uma análise mais atenta. O eurasianismo converge com o bolchevismo na negação não apenas dessa ou aquela forma política, mas de toda cultura que existia na Rússia imediatamente antes da revolução [de 1917] e que continua a existir nos países do Ocidente romano-germânico. E também na demanda por uma transformação radical de toda essa cultura. O eurasianismo converge com o bolchevismo na conclamação à libertação dos povos da Ásia e da África, escravizados pelas potências coloniais. Mas toda essa similaridade é superficial, formal. Os motivos internos do bolchevismo e do eurasianismo são diametralmente opostos. Aquela cultura que deve ser substituída os bolcheviques chamam de “burguesa” e os eurasianos de “romano-germânica”. E a cultura que deve vir em substituição os bolcheviques chamam de “proletária” e os eurasianistas de “nacional” (no caso da Rússia, “eurasiana”). Os marxistas partem do ponto de vista de que a cultura é criada por classes [sociais]. Já os eurasianistas veem a cultura como fruto da atividade de determinadas unidades étnicas, nações ou grupos de nações. Por isso, para os eurasianistas, os conceitos de cultura “burguesa” ou “proletária” são mera imaginação. Em qualquer nação diferenciada socialmente a cultura dos de cima se distingue um pouco da cultura dos de baixo. Em um organismo nacional normal, saudável, a diferença é apenas de grau dentro de uma mesma cultura. Se nesse caso a cultura superior se denomina “burguesa” e a subalterna “proletária”, a substituição da cultura burguesa pela proletária leva a uma baixa no nível cultural, à simplificação, à deseducação, o que não pode ser colocado como ideal. Nas nações enfermas, infectadas com o vírus da europeização, a cultura das elites diferencia-se da cultura subalterna não apenas quantitativamente (no grau ou intensidade) mas também qualitativamente [...] Somente em relação a essas nações (entre as quais se inclui a Rússia pré-revolucionária pós-petrina) se pode falar na conveniência de se substituir a cultura dos altos estratos pela dos baixos, e mesmo assim apenas metaforicamente. Na verdade, isso deve ser entendido não como uma transição da cultura de cima para a de baixo (coisa inevitavelmente ordinária desse modo), e sim a criação pelos de cima de uma nova cultura que se diferencie dos de baixo apenas em grau (quantitativamente) e não qualitativamente. Somente assim se elimina a

falta de cultura dos estratos médios da nação e o organismo nacional se torna saudável, valioso culturalmente e capaz de desenvolvimento posterior em geral, tanto nos estratos superiores quanto inferiores. Isso é exatamente o que exige o eurasionismo. Mas aqui é claro que falamos de mudanças na natureza étnica da cultura e não em sua natureza de classe. Estando à mercê dos esquemas marxistas e abordando a cultura apenas do ponto de vista desses esquemas, os bolcheviques são totalmente incapazes de fazer o que pretendiam, ou seja, criar uma nova cultura no lugar da antiga. Sua “cultura proletária” se expressa apenas em forma tosca ou em uma espécie de paródia da antiga cultura, supostamente “burguesa”. Em ambos os casos o processo acaba sendo uma simples destruição, sem criação. Uma nova cultura não é alcançada. E isso é a melhor prova da falsidade dos próprios pressupostos teóricos do bolchevismo e da inviabilidade da tarefa de “proletarização da cultura”. O conceito de “cultura proletária” é inevitavelmente vazio, pois o próprio conceito de proletariado, como concepção puramente econômica, é desprovido de todas as outras características concretas da cultura, exceto as econômicas. Bastante diferente é o caso com o conceito de cultura nacional. Toda nação, sendo potencial ou real portadora e criadora de uma cultura concreta, inclui em seu próprio conceito características concretas dos elementos e da tendência do desenvolvimento cultural. Por isso, uma nova cultura pode ser criada apenas como cultura de uma nação específica, que não tenha tido até agora uma cultura independente ou que se encontre sob a influência repressiva de uma cultura estrangeira. E somente se pode constatar uma nova cultura com a cultura de outra nação ou de outras nações. De tudo isso resulta que se o eurasionismo e o bolchevismo têm, como tarefa comum, a rejeição da cultura antiga e a criação de uma nova, então os bolcheviques podem realizar apenas a primeira tarefa e não a segunda. Mas a realização da tarefa de destruir sem simultaneamente criar certamente não leva a bons resultados [...] Resumindo, pode-se dizer que o bolchevismo é um movimento de destruição e o eurasionismo de criação. Ambos os movimentos são diametralmente opostos e a colaboração entre eles é impensável. Essa oposição entre bolchevismo e eurasionismo não é fortuita e se fundamenta na essência profunda desses movimentos. O bolchevismo é ateu; o eurasionismo

religioso [...] O bolchevismo, como toda criatura do espírito de negação, tem uma tendência à destruição, sem ter a sabedoria da criação. Por isso ele deve desaparecer e dar lugar a uma força contrária, religiosa e criadora. Será o eurasionismo? Por enquanto isso é futuro. De qualquer maneira, não têm os sinais da verdadeira criatividade positiva nem a ideologia restauradora (que troca a criação pelo oficialismo e pelo desejo de restabelecer o que foi destruído em sua antiga forma) nem o populismo (como o bolchevismo cego a Deus e às tarefas de construção cultural positiva colocadas pelo criador e igualmente infectado com as ideologias decadentes geradas pela civilização europeia). Um valor positivo do bolchevismo é que, tendo removido a máscara e mostrado satanás em sua forma nua, por meio da crença na realidade de satanás levou muitos à crença em Deus. Além disso, o bolchevismo, ao cavoucar absurdamente (devido à sua incapacidade para a criação) a vida, remexeu profundamente o terreno russo, jogando para cima coisas que estavam em baixo e jogando para baixo coisas que estavam em cima. E quando forem necessárias novas pessoas para a criação da nova cultura nacional, talvez essas pessoas sejam encontradas exatamente nos novos estratos que o bolchevismo por acaso jogou para cima da superfície da vida russa. De qualquer maneira o verdadeiro critério de escolha das novas pessoas será o grau de aptidão à tarefa de criação da cultura nacional e de ligação com os fundamentos espirituais criadores. Aquelas pessoas novas geradas pelo bolchevismo que não têm esses atributos se revelarão incapazes e, naturalmente, desaparecerão junto com o bolchevismo que as criou. Desaparecerão não por causa de alguma intervenção, mas porque a natureza não tolera nem vazio nem pura destruição e exige criação, criatividade. E a criatividade verdadeira, positiva é possível apenas quando se afirma o princípio nacional e o sentimento da ligação da pessoa e da nação com o Criador do universo. (Trubetskoi, [1925a] 2012c, p. 90-97)

Com isso Trubetskoi finaliza sua tarefa de demarcar o eurasionismo ideologicamente em relação à direita e à esquerda czaristas e também em face do marxismo bolchevista soviético. O ensaio *Nós e os Outros* representou um esclarecimento importante, pois o eurasionismo confundia os observadores. A esquerda o considerava uma

filosofia da direita enquanto a direita dos emigrados olhava os eurasiânistas com desconfiança de que poderiam ser, na verdade, uma forma camuflada de “companheiros de viagem” dos bolcheviques. *Nós e os Outros* teve um papel importante nesse trabalho de demarcação de seu terreno ideológico próprio e peculiar.

Nacionalismo Pan-eurasiano

Se em *Nós e os Outros* Trubetskoi demarcava o eurasiânismo das outras correntes, uma questão teórica difícil precisava ser bem trabalhada para que a posição dos eurasiânistas não desse margem à confusão. Se os eurasiânistas recusavam o nacionalismo russo exclusivista e propunham uma comunhão de povos eurasiáticos, como poderia, então, sua posição ser classificada de nacionalista? Na dissolução do elemento russo no conjunto maior do amálgama eurasiático não teria sido aí perdido definitivamente o ponto de vista nacional e efetuada a passagem para alguma forma de mero internacionalismo ou cosmopolitismo (não europeizado, naturalmente)?

No ensaio *Nacionalismo Pan-eurasiano*, publicado no periódico *Crônica Eurasiática* em 1927 em Paris, Trubetskoi vai explicar como se estabelece um nacionalismo que englobe uma unidade tão grande como a Eurásia em seu conjunto.

Antes da revolução [de 1917] a Rússia era um país, cujo dono oficial de todo o território era reconhecidamente o povo russo. Inclusive não se fazia nenhuma diferença de princípio entre as regiões onde viviam majoritariamente russos puros e regiões onde vivia população majoritariamente não russa. O povo russo era considerado dono de umas e das outras, e os “estrangeiros” (não russos) não eram considerados donos e sim membros externos “do lar”. Durante a revolução, a situação mudou. Na conhecida fase revolucionária inicial de anarquia generalizada, havia a ameaça de a Rússia se desintegrar em partes separadas. O povo russo salvou a unidade do Estado por meio do sacrifício de sua posição como dono único do país. Assim, a inexorável lógica da história destruiu a relação anterior entre o povo nativo russo e os “estrangeiros”. Os povos não russos do antigo Império Russo adquiriram uma

condição que não tinham antes. O povo russo passou a ser considerado não o dono, mas um dos muitos povos que habitam em condições de igualdade o território estatal. É verdade que, devido à sua ampla superioridade numérica e sua tradição estatal secular, o povo russo, naturalmente, tem, e deve ter, um papel de destaque entre os povos do território estatal. Mas isso já não é ser dono de um lar habitado por outros membros não familiares e sim primeiro entre iguais. A descrição da mudança na posição do povo russo deve ser levada em conta por todos que pensam no futuro de nossa pátria. Não se deve pensar que a nova posição do povo russo entre os povos do antigo Império Russo e da atual URSS é um fenômeno meramente passageiro. Os direitos agora gozados pelos povos não russos da URSS já não podem ser tirados. O tempo reforça a situação atual. No futuro, a tentativa de tirar ou diminuir esses direitos geraria a mais feroz resistência. Se o povo russo algum dia partir para esse caminho de tirar ou diminuir os direitos dos outros povos do território estatal, atrairá contra si uma longa e dura luta com todos esses outros povos, quedando-se em estado aberto ou disfarçado de guerra com todos eles. Não há dúvida de que tal guerra seria bastante desejável pelos inimigos da Rússia e que, em sua luta contra as pretensões do povo russo, alguns povos autodeterminados do antigo Império Russo e da atual URSS encontrariam aliados e apoio entre as grandes potências. E, além de tudo, do ponto de vista moral, a posição do povo russo, ao tentar tirar ou diminuir as prerrogativas nacionais dos outros povos do território estatal, seria muito desvantajosa, quase indefensável [...] Dessa maneira, não se deve falar sobre retirada ou diminuição dos direitos adquiridos pelos povos do antigo Império Russo durante a Revolução. Aquela Rússia, cujo único dono de território era o povo russo, se perdeu no passado. De agora em diante, o povo russo é e será apenas um dos povos iguais em direito que povoam o território estatal e que tomam parte em sua administração. Essa mudança no papel do povo russo no que tange ao Estado coloca perante a autoconsciência nacional russa uma série de problemas. Antes, mesmo o mais extremo nacionalista russo era patriota. Agora o Estado em que vive o povo russo já não é sua propriedade exclusiva. Um nacionalismo exclusivamente russo destruiria o equilíbrio das partes formativas do Estado e, conseqüentemente, levaria à destruição da unidade estatal. O aumento excessivo do or-

gulho nacional russo colocaria todos os outros povos do Estado contra o povo russo, *i.e.*, isolaria o povo russo dos outros. Se antes até o mais extremo orgulho nacional russo era um fator no qual o Estado podia se apoiar, agora esse orgulho, elevando-se acima de certo ponto, pode vir a ser um fator anti-estatal, que não constrói, mas destrói a unidade estatal. Dentro das condições atuais do papel do povo russo no Estado, um nacionalismo russo extremado pode levar a um separatismo russo, o que antes seria impensável. Um nacionalista extremado que quisesse, custe o que custar, que o povo russo fosse o único dono de seu Estado, teria, nas condições atuais de se conformar com a possível saída das “regiões fronteiriças” da Rússia, ou seja, que a sua “Rússia” coincidissem aproximadamente com os limites das terras povoadas exclusivamente ou majoritariamente por russos nativos, principalmente a oeste dos Urais. Somente em tais estreitos limites geográficos seria possível a realização desse sonho nacionalista extremado. Assim, no presente momento, tal nacionalista russo extremado se revela, do ponto de vista estatal, um separatista independentista como qualquer outro separatista independentista ucraniano, georgiano, azerbaijano etc. Se antes o principal fator mantendo unido o Império Russo era o fato de ele pertencer a um único dono — o povo russo governado pelo seu czar — agora esse fator desapareceu. Surge a pergunta: que outro fator pode manter unidas todas as partes deste Estado como um todo único? Na qualidade de tal fator unificador a Revolução apresentou a realização de um ideal social conhecido. A URSS não é apenas um grupo de repúblicas separadas, mas um grupo de repúblicas socialistas, *i.e.*, que almejam um mesmo ideal de sistema social. E esse ideal une todas essas repúblicas em um todo único. A comunidade do ideal social e, conseqüentemente, a direção à qual se dirigem as vontades estatais das diferentes partes da atual URSS naturalmente constitui um fator unificador poderoso. E mesmo que ao longo do tempo a natureza desse ideal se modifique, o princípio da presença obrigatória de um ideal comum de justiça social e esforço comum em direção a esse ideal deve permanecer na base da configuração estatal desses povos e regiões que agora estão unidas na URSS. Mas surge a pergunta se apenas esse fator é suficiente para a unificação desses diferentes povos em um Estado. Na verdade, do fato que a República Uzbeque e a República Bielo-russa são governadas em suas políticas inter-

nas pelo esforço para realização de um mesmo ideal social absolutamente não advém que ambas as repúblicas obrigatoriamente devem unir-se sob a sombra de um único Estado. Mais ainda: desse fato não advém que as duas repúblicas não possam ser inimigas ou mesmo guerrearem [...] Além disso, de acordo com a doutrina marxista, o proletariado não possui instintos nacionalistas, que são atributos da burguesia e do sistema burguês. A luta contra o nacionalismo é conduzida por meio da transferência do centro da atenção do povo da esfera das emoções nacionais para a esfera das emoções sociais. A consciência da unidade nacional, que é pré-requisito para todo nacionalismo, fica prejudicada pela intensificação dos ódios de classe; e a maioria das tradições nacionais foi ligada com opróbrio ao sistema burguês, à cultura aristocrática ou aos “preconceitos religiosos” [...] Assim, pode-se dizer que o fator unificador de todas as partes da atual URSS em um todo estatal único novamente é a presença de um dono único oficialmente reconhecido de todo o território estatal: apenas antes este dono era o povo russo, governado pelo seu czar, e agora esse dono é o proletariado de todos os povos da URSS, liderado pelo partido comunista. As deficiências da solução atual proposta descrita acima são óbvias. Isso para não falar no fato que a divisão em proletariado e burguesia de muitos povos da URSS é artificial ou impossível. É preciso enfatizar que essa solução do problema aponta para seu próprio caráter efêmero. Na verdade, a união estatal de povos e países onde o proletariado tomou o poder é apropriada apenas do ponto de vista daquela etapa determinada da luta do proletariado contra seus inimigos. O próprio proletariado como classe explorada, segundo o marxismo, é um fenômeno passageiro e que será superado. O mesmo se aplica à luta de classes. Dessa maneira, pela solução descrita acima, a unidade do Estado se fundamenta não em uma base permanente e sim temporária, sujeita à mudança. Isso gera uma situação absurda e uma série de fenômenos pouco saudáveis. Para justificar sua existência, o governo central infla artificialmente os perigos enfrentados pelo proletariado. Criam-se objetos de ódio de classe na figura da nova burguesia, de modo a incitar o proletariado contra essa classe etc. [...] Este artigo não tem como tarefa criticar o mérito da concepção marxista de Estado. Nós analisamos a ideia da ditadura do proletariado aqui apenas em um de seus aspectos: como fator unificador de todos os povos da URSS em

um todo estatal único que resiste às tendências nacionalistas-separatistas. E é preciso reconhecer que nesse aspecto a ideia da ditadura do proletariado, apesar de ter sido até aqui eficaz, não pode se tornar uma solução estável e duradoura da questão. O nacionalismo dos diversos povos da URSS desenvolve-se à medida que esses povos se acostumam com a nova situação. O desenvolvimento da educação e da escrita nas diversas línguas nacionais e nomeação para cargos administrativos dos nativos de cada local aprofundam as diferenças nacionais entre as diferentes regiões, criam na intelectualidade nativa um medo ciumento da concorrência dos “elementos de fora” e o desejo de consolidar melhor a sua posição própria. Ao mesmo tempo, as divisões e as contradições de classe dentro de cada povo da URSS vão se apagando. Tudo isso cria condições favoráveis para o aparecimento de tendências nacionalistas e separatistas em cada um dos povos da URSS. Contra isso a ideia da ditadura do proletariado revela-se impotente [...] Assim, a ideia da ditadura do proletariado, a consciência da solidariedade do proletariado e o fomento do ódio de classe devem, no final das contas, revelarem-se impotentes diante do desenvolvimento de aspirações nacionalistas e separatistas nos povos da URSS [...] Para que cada parte do antigo Império Russo continue a viver como parte de um único Estado, é necessária a existência de um substrato único de configuração estatal. Esse substrato pode ser nacional (étnico) ou classista. O substrato de classe, como vimos acima, é capaz de unir as diferentes partes do antigo Império Russo apenas temporariamente. Uma unidade permanente e sólida, conseqüentemente, só é possível com um substrato étnico (nacional). Antes da Revolução esse substrato era o povo russo. Mas agora, como dissemos acima, não é mais possível retornar à situação em que o povo russo era o único dono de todo o território russo. Claro também que nenhum outro povo desse território tem condição de fazer o papel de dono único. Conseqüentemente, o substrato nacional desse Estado, que antes se chamava Império Russo e agora é denominado URSS, só pode ser o conjunto dos povos que habitam esse território, visto como uma nação especial com muitos povos e, como tal, tendo seu nacionalismo próprio. Essa nação nós denominamos eurasiânica, seu território Eurásia e seu nacionalismo eurasiânico. (Trubetskoi, [1927] 2009, p. 90-99)

As duas últimas frases contêm o cerne da tese principal dos eurasianistas. Eles propõem o passo ousado de, utilizando o fato de a existência da URSS, mantida unida naquele momento por um fator unificador não muito sólido e permanente, propor a existência de uma verdadeira “nação” eurásiana a partir não da base da etnia majoritária como era antes, e sim do *conjunto* de todas aquelas muitas dezenas de nacionalidades. Era um passo teoricamente ousado e arriscado propor a coagulação das diversas unidades étnicas da URSS não em um abstrato Estado multinacional, composto de diferentes nacionalidades vistas como compartimentos estanques, e sim em um organismo coletivo vivo comum, vista como uma verdadeira nação internamente heterogênea que surgiu historicamente com a interação em um mesmo espaço geográfico daqueles diversos povos. É uma proposição carregada de possíveis ambiguidades e Trubetskoi passa então a explicar como se pode considerar aqueles diferentes povos como uma nação (eurásiana).

Todo nacionalismo se origina do sentimento intenso da natureza da personalidade de determinada unidade étnica. Por isso, antes de tudo, afirma a unidade orgânica e a peculiaridade dessa unidade étnica (povo, grupo de povos, ou parte de um povo). Mas não há, ou praticamente não há, no mundo povos que são completamente uniformes e homogêneos. Em todo povo, mesmo nos menores, sempre há algumas variedades tribais, por vezes diferenciando-se uma das outras sensivelmente em termos de língua, tipo físico, caráter, costumes e assim por diante. Também não há (ou praticamente não há) povos que são absolutamente diferentes em tudo dos outros. Cada povo é sempre parte de algum grupo de povos, com os quais tem em comum algumas características. Por vezes um povo, no que tange a um tipo de características, faz parte de um grupo de povos e, no que tange a outras características, faz parte de outro grupo. Pode-se dizer que a uniformidade de uma unidade étnica é inversamente proporcional (e sua heterogeneidade diretamente proporcional) ao seu tamanho: apenas as menores unidades étnicas (por exemplo, algum pequeno ramo tribal de um povo) se aproximam da homogeneidade perfeita enquanto que a maior variedade é alcançada pelas grandes unidades étnicas (por exemplo, um grupo de povos). Desse modo, o nacionalismo sempre, de algum modo,

abstrai-se do grau de segregação e heterogeneidade real de dada unidade étnica e, dependendo do grau deste desvio, podem-se distinguir diferentes tipos de nacionalismo. Do que foi dito fica claro que em cada nacionalismo existem simultaneamente elementos centralizadores (afirmação da unidade deste conjunto étnico) e elementos separatistas (afirmação da especificidade desse conjunto étnico e de sua originalidade em face de outros conjuntos étnicos maiores). Além disso, é evidente que, com a interpenetração de uma unidade étnica em outras (um povo faz parte de um grupo de povos ao mesmo tempo em que ele mesmo é formado por diferentes variedades tribais ou regionais), podem existir nacionalismos de diferentes amplitudes, diferentes latitudes que, inclusive, também se interpenetram, como se formassem círculos concêntricos consistentes com as unidades étnicas a que se dirigem. Finalmente, os elementos centralistas e separatistas de uma mesma unidade étnica não se contradizem. Mas os elementos centralistas e separatistas de dois nacionalismos concêntricos se excluem. Se a unidade étnica “A” faz parte de uma unidade étnica “B” maior, então o elemento separatista do nacionalismo “A” e o elemento centralista da unidade “B” se excluem. Assim, para que o nacionalismo de uma dada unidade étnica não se degenere em puro separatismo é preciso que ele se combine com o nacionalismo da unidade étnica maior, da qual essa primeira unidade étnica “faz parte”. Aplicando-se isso ao caso da Eurásia, quer dizer que o nacionalismo de cada povo da Eurásia (atual URSS) deve-se combinar com o nacionalismo pan-eurasiano, isto é, com o “eurasianismo”. Cada cidadão do Estado eurasiático deve se conscientizar que ele é membro de certo povo (ou ramo de um povo) mas também que tal povo é membro da nação eurasiática. E o orgulho nacional desse cidadão deve encontrar satisfação nessas duas formas de consciência. De acordo com isso deve ser construído o nacionalismo de cada um desses povos. O nacionalismo pan-eurasiano deve ser uma alargamento do nacionalismo de cada povo da Eurásia, uma espécie de fusão de todos esses nacionalismos particulares. Entre os povos da Eurásia constantemente houve, e facilmente era estabelecido, um sentimento de confraternização, gerado pela existência de correntes subconscientes de atração e simpatia. O caso contrário, de antipatia e repulsa subconsciente, era muito raro [...] Por algum critério peculiar, um povo eurasiático pode fazer parte de um grupo de povos

não puramente eurásianos. Por exemplo, pelo critério linguístico, os russos fazem parte do grupo de povos eslavos e os tártaros, chuvaches e maris do grupo dos povos turanianos; pelo critério religioso, os tártaros, bashkires e sarts pertencem ao grupo dos povos muçulmanos. Mas essas ligações para estes povos devem ser menos fortes e claras que as relações que unem esses povos na família eurásiana. Nem o pan-eslavismo para os russos, nem o panturanismo para os turanianos eurásianos, nem o pan-islamismo para os maometanos eurásianos devem estar no primeiro plano e sim o eurásianismo. Todos esses “pan-ismos”, incrementando as forças centrífugas dos nacionalismos dos povos particulares, enfatizam unilateralmente a ligação de tal povo com outros povos apenas na base de um tipo de critério específico e por isso não são capazes de fazer desses povos uma nação real, viva e com personalidade própria. Já na fraternidade eurásiana os povos são ligados uns aos outros não por critérios avulsos e sim pela comunidade geral de seus destinos históricos. A Eurásia é um todo geográfico, econômico e histórico. Os destinos dos povos eurásianos se entrelaçaram uns com os outros e formam um grande círculo sólido que já não é possível romper, pois a separação de um povo dessa unidade só pode ser realizada por meio de violência artificial sobre a natureza e deve levar a sofrimento. Nada parecido pode ser dito sobre aqueles grupos de povos que estão na base do conceito de pan-eslavismo, pan-islamismo ou panturanismo: nem um desses grupos está ligado por uma unidade tão forte de destino [...] Para que o nacionalismo pan-eurásiano possa realizar o seu papel unificador do Estado eurásiano, é preciso reeducar a autoconsciência dos povos da Eurásia. Naturalmente pode-se dizer que a própria vida já se encarrega dessa reeducação. O mero fato de que os povos eurásianos (diferentemente de todos os outros povos) já há alguns anos vivem e convivem sob o regime comunista gera entre esses povos milhares de novas ligações psicológicas e histórico-culturais e os obriga a sentir real e claramente a comunidade de seus destinos históricos. É claro que isso é pouco. É necessário que aqueles indivíduos que já claramente se conscientizaram da unidade da nação eurásiana multinacional proclamem sua crença naquela nação eurásiana em que vivem. Aqui há uma montanha de trabalho para filósofos, publicistas, poetas, escritores, artistas, músicos e cientistas das mais diferentes especialidades [...] Nesse trabalho de reedu-

cação da autoconsciência nacional e estabelecimento de uma unidade “sinfônica” da nação eurásiana multinacional será necessário ao povo russo esforçar-se mais que os outros povos eurásianos. Primeiramente ele precisa, mais que os outros, lutar contra as velhas atitudes e pontos de vista que colocam a autoconsciência nacional russa fora do contexto real do mundo eurásiano e o passado do povo russo fora da perspectiva geral da história da Eurásia. Em segundo lugar, o povo russo, que antes da Revolução era o único senhor de todo o território da Rússia-Eurásia e agora é o primeiro (em número e importância) entre os povos eurásianos, naturalmente deve dar o exemplo aos outros. O trabalho dos eurásianistas na reeducação da autoconsciência nacional atualmente se dá em condições extremamente difíceis. No território da URSS, esse trabalho não pode ser feito abertamente. A emigração é dominada por pessoas incapazes de assimilar as mudanças objetivas e os resultados da Revolução em suas consciências. Para tais pessoas, continua a existir a Rússia como totalidade das unidades territoriais conquistadas pelo povo russo e pertencente unicamente a ele. Por isso não podem compreender o problema da criação do nacionalismo pan-eurásiano e afirmação da unidade da nação eurásiana formada de diversos povos. Para eles, os eurásianistas são “traidores” por terem substituído o conceito de “Rússia” pelo de “Eurásia”. Não entendem que não foram os eurásianistas que fizeram essa mudança e sim a vida. Não entendem que o seu nacionalismo grão-russo, nas circunstâncias atuais, é um mero separatismo grão-russo e que a Rússia pura que querem reviver só é possível com a separação de todas as regiões fronteiriças, isto é, as fronteiras da Grã-Rússia etnográfica. Outras correntes da emigração atacam os eurásianistas da direção contrária, exigindo o fim de qualquer afirmação de originalidade nacional e entendem que a Rússia pode ser construída na base da democracia europeia, sem distinção de nenhum substrato nacional ou classista para a configuração estatal russa. Sendo representantes das tendências ocidentalistas abstratas das gerações antigas da intelectualidade russa, essas pessoas não querem compreender que, para a existência do Estado, é necessária uma consciência da pertença orgânica dos cidadãos desse Estado a uma totalidade, a uma unidade orgânica que só pode ser ou étnica ou classista. Por isso, nas condições atuais, são possíveis apenas duas soluções: ou a ditadura do proletariado

ou a consciência da unidade e originalidade da nação eurasi-
ana formada de diversos povos com o nacionalismo pan-eur-
asiano. (Trubetskoi, [1927] 2009, p. 99-105)

Trubetskoi termina assim o seu libelo em favor do estímulo de um nacionalismo pan-eurasiano para substituir o antigo nacionalismo russo particularista. Seu argumento principal é historicista. Defende que a longa convivência (na maior parte das vezes amistosa, mesmo levando-se em conta os períodos tradicionalmente tachados de bélicos, como o do domínio mongol sobre a Rússia) entre os povos eurasiáticos levou a uma comunidade orgânica entre eles. E que essa comunidade orgânica era não apenas inevitável, mas saudável nas condições atuais, devendo ser ativamente estimulada, em vez de ocorrer o apego às antigas formas de nacionalismo exclusivamente grão-russo.

Não fica difícil ver quão heréticas pareceram essas ideias aos nacionalistas tradicionais da emigração russa branca. Não apenas Trubetskoi ataca o caráter sacrossanto do papel maior da Grã-Rússia, mas parece estar perigosamente perto de justificar o papel dos bolcheviques como progressista na consolidação de um Estado soviético que, de uma forma ou de outra, mantém e reforça a unidade dos povos eurasiáticos a ele submetidos.

Desde os textos iniciais que vimos em *Europa e Humanidade* até *Nacionalismo Pan-eurasiano*, Trubetskoi parece raciocinar em uma linha de pensamento com conceitos *a priori* (sobre a importância do elemento nacional e étnico, por exemplo) que parte da abstração para ser exemplificada com casos históricos. É interessante notar o contraste nesse aspecto com o outro grande nome do eurasiatismo dos anos 1920, que era o geógrafo Petr Savitskii. Talvez influenciado por sua formação profissional, Savitskii tendia a ser mais concreto em seu pensamento, partindo dos exemplos geográficos e históricos existentes e extrapolando conclusões eurasiáticas a partir daí. Savitskii foi, inclusive, o responsável pela virada especificamente “eurasiática” da crítica que Trubetskoi traçou do eurocentrismo em *Europa e Humanidade* ao escrever uma resenha do livro que fazia exatamente isso: direcionava a crítica antieurocêntrica geral de Trubetskoi para a solução eurasiática no caso da Rússia. Vejamos alguns *Leitmotive* de Petr Savitskii a seguir.

Petr Nikolaevich Savitskii (1895-1968)

Interessante, em relação à questão do nacionalismo (russo? eurasiano?) entre a emigração russa no exterior, é notar que Savitskii era descendente da nobreza pequeno-russa, isto é, ucraniana, e não um grão-russo, como Trubetskoi e a maioria dos outros eurasiologistas emigrados. Seu pai foi um senhor de terras de Chernigov, no Norte da Ucrânia, que chegou a ser membro do Conselho Estatal do Império Russo. Após passar sua infância e adolescência em Chernigov, Savitskii ingressou na faculdade de Economia do Instituto Politécnico de São Petersburgo onde obteve, em 1916, o diploma de “economista-geógrafo”. Nesse período foi muito ligado a Petr Struve, que era o líder da ala direita do partido Kadete. Struve foi seu professor e mentor no Instituto Politécnico e publicou alguns artigos de Savitskii nas revistas que editava, como *Russkaya Mysl'* (“Pensamento Russo”). Savitskii se destacaria como um dos jovens destaques do liberalismo nacionalista russo moderado. Em 1916-1917 Savitskii trabalhou na embaixada russa na Noruega. Com a eclosão da revolução bolchevique em 1917, voltou à Ucrânia e juntou-se aos exércitos brancos dos generais Denikin e Wrangel. Atuou (novamente com Petr Struve) no chamado ministério das Relações Exteriores do movimento rebelde do general Wrangel. Derrotados, fugiu junto com parte dos resquícios do exército de Wrangel para a Turquia, onde, juntamente com Struve, reviveu a edição da revista *Russkaya Mysl'*. A influência do livro *Europa e Humanidade* de Trubetskoi fez com que rompesse com o eurocentrismo do seu liberalismo nacionalista anterior, gerando, assim, um distanciamento com o próprio Struve. Em 1920 mudaria para Sofia, na Bulgária, onde participaria do Seminário Eurasiano que geraria o movimento eurasiologista organizado com a edição da coletânea *Êxodo para o Oriente*. Em 1921 se mudaria para a Tchecoslováquia, onde moraria até a Segunda Guerra Mundial. Em Praga nos anos 1920 lecionou geografia e economia na Universidade Popular Russa, no Instituto Russo de Cooperação Agrícola e na Universidade Livre Russa. Nos anos 1930 lecionou Língua e Cultura Russa e Ucraniana na Universidade Alemã de Praga. Na época da ocupação nazista nos anos 1940 virou diretor do Ginásio Russo de Praga. Em 1945, com a instalação do regime soviético na Tchecoslováquia, foi preso e enviado de volta para a URSS. Em 1956, com o pro-

cesso de desestalinização de Khrushchev, foi solto e reabilitado. Voltou a morar, então, na Tchecoslováquia. Em 1961, por ter no ano anterior publicado sob pseudônimo no Ocidente um livro de poesias narrando sua experiência no GULAG stalinista, foi preso. Pouco depois foi solto devido à pressão de intelectuais estrangeiros, liderados por Bertrand Russel. Sintomaticamente, morreu em (13 de abril de) 1968, em plena Primavera de Praga, o movimento que buscava um caminho alternativo para o socialismo tcheco.

Petr Savitskii foi fundamental para o delineamento do eurasiatismo como o conhecemos. Se Trubetskoi catalisou a possibilidade do início do movimento com seu libelo antieurocêntrico *Europa e Humanidade*, foi Savitskii, com sua resenha crítica desse livro de Trubetskoi (chamada *Europa e Eurásia*), que canalizou essa crítica antieurocêntrica geral trubetskoiana para uma direção especificamente eurasiatista. Além disso, como geógrafo, Savitskii foi discutivelmente o primeiro grande pensador original da geopolítica russa ao criar uma escola geopolítica especificamente “russa” em vez de ser uma mera cópia dos primeiros pensadores geopolíticos ocidentais, como Halford Mackinder, Alfred Thayer Mahan, Friedrich Ratzel e Karl Haushofer. Pelo fato de viver na emigração em Praga, a menos de três horas de Berlim, Savitskii era muito exposto aos debates da escola geopolítica alemã, em especial na figura de Karl Haushofer. Em seus ensaios, Savitskii também introduziu ou aprofundou alguns conceitos especiais que influenciariam depois os pensadores eurásianos. Em primeiro lugar, foi um dos que mais chamou atenção para a importância dos povos nômades na formação da eurásia como bloco distinto. Ele gostava de se autodenominar um “nomadólogo” ao postular que a “nomadologia” era um ramo próprio de estudos: especialmente influente nesse sentido foi seu ensaio *Sobre as Tarefas da Nomadologia: porque os citas e os hunos devem ser interessantes para os russos?*. (Savitskii [1928] 2012) Introduziu o conceito de *mestorazvitie* (“espaço-desenvolvimento”, ou seja, a interseção entre o espaço geográfico e o ambiente sociocultural que forma as diferentes unidades geográfico-culturais do mundo) e de *economia continental* (típica dos países e regiões sem acesso a mares quentes que, segundo ele, se diferencia fundamentalmente da dos países marítimos) nos estudos de economia e geopolítica. A geosofia era uma das dimensões em que frequentemente trabalhava. Em seus trabalhos mais políticos propugnava o conceito

de ideocracia em que a ideia (ou o ideal) deveria ser a linha mestra organizadora do sistema político. Nos anos 1930 trabalhou na construção de uma geografia estruturalista nas linhas do método estrutural de Nikolai Trubetskoi e Roman Jakobson.

A seguir veremos algumas das ideias de Savitkii a partir de seus próprios textos. Começaremos pela resenha *Europa e Eurásia* que fez do livro *Europa e Humanidade* de Nikolai Trubetskoi antes mesmo da institucionalização do movimento eurasianista.

Europa e Eurásia

Começaremos por este texto de Savitskii, pois foi fundamental para a catalisação de forças que depois viriam a formar o movimento eurasianista. Em 1920, Nikolai Trubetskoi havia lançado o livro *Europa e Humanidade* em Sofia na Bulgária. Essa obra representou um grande ensaio e libelo contra o eurocentrismo em geral, conclamando os outros povos a resistir a ele. Em *Europa e Humanidade* Trubetskoi não advogava nenhum nacionalismo especificamente, se limitando a opor a humanidade em geral ao eurocentrismo. Petr Savitskii escreverá então uma resenha do livro de Trubetskoi intitulada *Europa e Eurásia* e publicada na revista *Russkaya Mysl'* em 1921. Nela, Savitskii criticará o tom excessivamente geral, indiferenciado, do antieurocentrismo de *Europa e Humanidade* propondo que, no caso russo, a crítica antieurocêntrica tomasse a direção da construção de uma identidade eurásiana na Rússia em oposição ao jugo intelectual romano-germânico. Por isso a resenha *Europa e Eurásia* será tão importante. Foi por meio desse redirecionamento de Savitskii que a crítica antieurocêntrica de Trubetskoi serviria de base para a formação de um bloco antieurocêntrico centrado na ideia de Eurásia. Em termos concretos, isso se passaria a partir do seminário em Sofia onde aqueles dois autores, mais outros nomes como Georgii Florovskii e Petr Suvchinskii, discutiriam todas aquelas ideias e de onde emergiria o embrião de um movimento eurasianista unido em torno de algumas premissas (antieurocêntricas e eurásianas) básicas.

Vejamos as principais ideias de *Europa e Eurásia* a partir de algumas partes do texto. Logo em seu início, Savitskii critica a visão, excessivamente generalizante a seu ver, de Trubetskoi a respeito da

absoluta incomparabilidade e incomensurabilidade qualitativa entre as diferentes culturas da humanidade. Apesar de defender que isso é verdadeiro para vários aspectos culturais, dirá que, no que tange a ciência e a técnica, alguns critérios universais comparativos podem e devem ser introduzidos.

Na brochura *Europa e Eurásia*, que o príncipe N.S. Trubetskoi publicou há pouco, foi claramente colocada a questão da relação da cultura europeia ocidental (que o príncipe Trubetskoi, pelo critério da origem racial dos povos principais da Europa, chamou de “romano-germânica”) e as culturas do resto da humanidade. À pergunta “Pode-se demonstrar objetivamente que a cultura romano-germânica é mais perfeita que as outras culturas existentes ou que existiram no mundo?”, o príncipe Trubetskoi responde negativamente. E continua: “Mas se é assim, então a escada evolutiva (cultura construída pelos cientistas europeu ocidentais) deve ruir [...] Em vez dela obtemos uma superfície horizontal. Em vez do princípio da hierarquia entre culturas e povos em termos de aperfeiçoamento temos o novo princípio da igualdade de valor e incomensurabilidade qualitativa de todas as culturas e povos do globo”. E o príncipe Trubetskoi insiste firmemente nesse “novo princípio”. Mas é adequado perguntar: esse princípio é realmente novo? Será que o pensamento que Trubetskoi coloca não expressa exatamente a definição de cultura que existe atualmente nos estudos culturais? A cultura é o conjunto dos “valores culturais”. E “valor cultural” (de acordo com a definição do príncipe Trubetskoi, seguindo a fórmula do sociólogo “romano-germânico” Gabriel Tarde) é “o que é aceito para a satisfação das necessidades de todos ou de parte dos membros de determinado povo”. Consequentemente, para o surgimento de um “valor cultural” como tal não é necessário que seja adotado para satisfação das necessidades por toda os membros da raça humana, da humanidade inteligível. Para o aparecimento de um valor cultural é suficiente o reconhecimento por parte de um determinado grupo social, mesmo que não seja grande. Em outras palavras, o conceito de “valor cultural” e o relacionado a ele de “cultura” absolutamente não apelam, para sua existência, ao critério de reconhecimento universal e obrigação universal. Na própria definição de “valor cultural” está incluída a indicação de que não há critério universal pelo

qual os “valores culturais” de um povo possam ser considerados “melhores ou mais perfeitos” que os valores culturais criados por outros povos. Nesse sentido, o valor cultural é um valor “subjetivo” e não “objetivo”; e um valor subjetivo, pela própria ideia, elimina o problema da “evidência objetiva” de sua perfeição ou imperfeição. A esfera das avaliações culturais é uma área de “liberdade filosófica” e o príncipe Trubetskoi está absolutamente certo quando ele elogia, por exemplo, a instituição do casamento grupal dos australianos, expondo suas vantagens sobre a “elementar monogamia europeia” ou coloca por princípio na mesma tábula as obras de arte dos povos primitivos e as “imagens futuristas desenhadas pelos europeus”. Mas também estaria certo o “romano-germânico de consciência limpa” que mostrasse a superioridade da monogamia e das pinturas futuristas. Afinal, ambos foram estabelecidos e aprovados como “valores culturais” no meio social a que pertenciam e, por definição, um valor “subjetivo”, em sua expressão coletiva, não pode ser considerado como “melhor ou mais perfeito” em sentido universal que outro análogo criado por povo diferente. Sem dúvida, há uma série de “valores culturais” em relação aos quais a visão do príncipe Trubetskoi a respeito de sua “equivalência em termos de valor e incomensurabilidade qualitativa” é absolutamente verdadeira. Mas serão todos os “valores culturais” incomensuráveis qualitativamente entre si? O príncipe Trubetskoi fala sobre todas as “culturas” e, por outro lado, percebe a “cultura” como um certo conjunto comum: “normas de direito, obras artísticas, dispositivos técnicos e institucionais, trabalhos científicos e filosóficos”. Será possível uma concepção tão generalizante? É justificada a visão sobre a “equivalência em termos de valor e incomensurabilidade qualitativa” entre as culturas quando o objeto de comparação se trata de “dispositivos técnicos”, como, por exemplo, na comparação de um bumerangue com um rifle na qualidade de arma de ataque e defesa? Aqui se pode falar na falta de um critério comum de julgamento do grau de “perfeição” como no caso das “obras de arte” e “dispositivos institucionais”? Não há aqui uma necessidade de alguma forma de julgamento geral? Cada *homo sapiens* não é aqui obrigado a aceitar que o rifle é “mais perfeito” que o bumerangue como arma de ataque e defesa? Os selvagens já familiarizados com o vidro podem pensar que o céu visível

a eles é feito de vidro. É possível atribuir-se a estes pontos de vista “equivalência qualitativa” com os conhecimentos romano-germânicos sobre a atmosfera? O príncipe Trubetskoi aparentemente não nega a universalidade (em outras palavras, a “perfeição”) da lógica criada pelos romano-germânicos. De qualquer jeito, expressando sua esperança de que seus argumentos foram “demonstrados logicamente”, ele não expõe nenhuma forma de lógica não romano-germânica. Do ponto de vista da lógica, alguns desses “valores culturais” se revelam “comparáveis” e “não equivalentes em termos de valor”: alguns respondendo à lógica e outros não. Se é assim, estará o príncipe Trubetskoi certo quando emprega o seu conceito de “equivalência em valor” e “incomensurabilidade qualitativa” não a determinados “valores culturais”, mas às “culturas” tomadas em seu conjunto? Dentro do inventário da cultura deve-se diferenciar dois tipos de valores culturais: um se refere à determinação das direções principais, objetivos e “fim em si” da vida do gênero humano e da humanidade em geral; o outro se refere aos meios para a consecução desses fins. Essa diferença pode ser expressada de outra maneira pela oposição entre ideologia de um lado e a técnica e os conhecimentos empíricos de outro. As normas do direito, as obras de arte e os dispositivos institucionais se relacionam [...] com a esfera da ideologia. Dispositivos técnicos e arranjos científicos naturalmente recaem no segundo grupo. É concebível que existam casos de dúvida a que esfera pertence um ou outro “valor cultural”. A possibilidade de tal dúvida não elimina a importância da distinção. Mesmo se assumirmos como válido o “princípio da equivalência em valor e incomensurabilidade qualitativa” do príncipe Trubetskoi para a esfera da ideologia, é preciso salientar que no campo da técnica e do conhecimento empírico, pela própria natureza do assunto, é impossível não reconhecer a existência de princípios universais comuns para a avaliação do maior ou menor aperfeiçoamento desse ou daquele avanço técnico ou científico, constatando as disparidades entre eles e sua mensurabilidade qualitativa. (Savitskii, [1921] 2012, p. 1-4)

Essa falta de distinção entre ideologia e técnica por parte de Trubetskoi, Savitskii diz que pode levar à subestimação por este do fator “força” na história.

Do ponto de vista da análise metodológica, fica perfeitamente claro por que surgiram essas ambiguidades e ingenuidades das quais sofre a brochura *Europa e Humanidade* do príncipe Trubetskoi. Elas fizeram com que a obra de Trubetskoi se aproximasse da pregação da fraqueza cultural devido ao fato que o autor ignora o significado da força como fator mobilizador da vida cultural-nacional [...] A situação é diferente quando se avalia o grau de aperfeiçoamento das culturas do ponto de vista do desenvolvimento da ciência empírica. Desse ponto de vista, é possível a graduação das culturas em relação ao grau de riqueza de material de conhecimento empírico acumulado dentro de cada cultura. Mas é possível também avaliar o grau de aperfeiçoamento das culturas pelo critério de sua relativa estabilidade ou força quando no contato com outras culturas. Todas as “grandes culturas da Antiguidade” reconhecidas pela ciência europeia foram destruídas exatamente pelos “bárbaros”. Estes últimos, por sua vez, sofreram a influência das culturas “destruídas” por eles. De tudo isso se conclui que o critério da maior ou menor força pode ser estabelecido de diversas maneiras nos diferentes ramos da cultura humana. Em alguns casos, uma mesma cultura tem, em relação à outra, uma superioridade político-militar e uma superioridade no campo da influência cultural, como no caso do encontro entre os europeus atuais e os povos primitivos. Mas em outros casos, uma cultura mais forte na esfera política-militar revela-se mais fraca no campo da influência cultural (como aconteceu quando as “grandes culturas da Antiguidade” foram derrubadas pelos “bárbaros”). A vitória factual dos europeus sobre os povos primitivos como prova da maior “perfeição” da cultura europeia em relação à dos selvagens deve ser explicada no sentido do maior “aperfeiçoamento” cultural do ponto de vista da força [... Sobrevivem e] adquirem importância histórica apenas aquelas culturas que no encontro com outras se revelam fortes o suficiente para assegurar sua sobrevivência em um dos sentidos apontados acima: seja na esfera político-militar, seja no campo da influência cultural. Caso contrário a cultura desaparece como desapareceu a cultura dos incas e astecas [...] Igualmente, a máxima da vida nacional que expusemos anteriormente (“ideologia sempre própria; a técnica pode ser própria ou alheia”) é aplicável apenas aos povos que demonstraram estabilidade e capacidade de sobrevivência em sua existência

cultural. Afinal, é possível “ideologia própria” em um povo que não é capaz de se defender militarmente ou de alguma maneira resistir a influências culturais alheias? [...] (Savitskii, [1921] 2012, p. 5-7)

Assim, a visão de Savitskii é algo diferente da de Trubetskoi, concedendo comparações interculturais no campo das técnicas e da ciência e enfatizando o fator força (estabilidade) na relação entre os povos e culturas. Condenando o caráter excessivamente geral e abstrato da crítica de Trubetskoi ao eurocentrismo, Savitskii estudará o caso específico russo e defenderá que a maneira de a cultura russa se defender do eurocentrismo é assumir um caráter eurasiático que lhe cai de maneira natural tanto em termos geográficos quanto históricos.

[Em relação à defesa de suas culturas nos encontros internacionais] os povos do mundo não se encontram, e nunca se encontraram em situação igual e se situam, nesse campo, mais como uma “escada” que como uma “superfície horizontal”. Essa circunstância determina nossa avaliação da concepção do príncipe Trubetskoi relativamente à correlação entre as culturas romano-germânicas e não romano-germânicas. Trubetskoi fala sobre *Europa e Humanidade*. Nesse caso, os romano-germânicos são a “Europa” e a “Humanidade” é o conjunto dos “eslavos, chineses, hindus, árabes, negros e outros povos ... sem distinção de cor” (p. 76) “Devemos sempre manter em mente que a oposição entre eslavos e alemães, ou entre turanianos e arianos, não proporciona uma resposta verdadeira ao problema. A verdadeira oposição é uma só: Europa e Humanidade”. (p. 82) O desafio de combater “o pesadelo... da europeização universal” é dirigido exatamente à “humanidade”. Essa é a formulação do problema pelo príncipe Trubetskoi que, como vimos, ignora o fator da força nas questões da correlação entre as culturas humanas. Pode-se considerar tal formulação correta do ponto de vista do reconhecimento da força como fator motor fundamental nessa esfera da existência humana? Desse ponto de vista, para combater “o pesadelo... da europeização” não é possível a esse ou àquele povo simplesmente existir na qualidade de uma das partes constitutivas da “humanidade”, mas é preciso ter possibilidade de opor à cultura romano-germânica sua cultura com igual força; esta cultura ajudará tal povo a resistir *manu militari*

os ataques políticos dos romano-germânicos e anular a dominação da sua influência cultural. Em outras palavras, para derubar o “jugo” da cultura romano-germânica, é necessário ter não apenas o desejo, mas o poder de fazê-lo. E o desafio, o repto à “humanidade” para libertar-se da hipnose dos “benefícios da civilização”, só faz sentido real-empírico se for provado que todos os povos que compõe a “humanidade” realmente têm a força necessária para tal tarefa. Parece-nos que não há essa evidência no momento atual. Muitos povos, como os africanos e malaios, para não mencionar os australianos e os papuas, têm poucas chances de resistir com sucesso à agressão romano-germânica. Enquanto não for mudada a atual interconexão de todas as partes do mundo, para esses povos existe apenas uma possibilidade: a troca da dominação romano-germânico por outra [... Por outro lado,] o aparecimento de reptos à emancipação, como o de Trubetskoi, não significa que em algum ambiente nacional empírico, em especial naquele em que o repto é lançado, apareceram as condições que criam a possibilidade da realização de tal emancipação? Para o raciocínio que leva em conta a realidade empírica, a oposição “Europa e Humanidade”, como programa de luta pela emancipação cultural, é um som vazio. Mas será que por trás do edifício criado por Trubetskoi não se encontra a realidade de um outro tipo de oposição? Se cavoucarmos as ideias do príncipe Trubetskoi, parece-nos que, sem dúvida, tal realidade ulterior existe. E essa realidade é a oposição entre a Europa e a Rússia [...]. Se no momento atual não se pode esperar que na humanidade, tomada como um todo, haja suficiente potência para eliminar a “europeização”, não existem sinais de que, em uma das partes da humanidade (como entendida por Trubetskoi), ou seja, na Rússia, existe tal potência? Dois fatos da realidade empírica nos parecem especialmente significativos a esse respeito. De um lado, no próprio processo de europeização ocorreu a autoafirmação da Rússia no campo da literatura e da arte. Essa autoafirmação tornou-se um fato tão indubitável que, no final do século XIX e início do XX, a “exportação” intelectual da Rússia nesse campo igualou ou sobrepuiu sua “importação”. Por outro lado, como resultado da Primeira Guerra Mundial e da Revolução apareceu na Rússia aquele fenômeno histórico chamado de bolchevismo. É possível imaginar por completo o terror horroroso levado a cabo pelos bolcheviques ou a destruição da vida econômica derivada de

seus experimentos econômicos. Mas ao mesmo tempo é preciso, nos parece, reconhecer que o bolchevismo, na sua forma de vida, nega radicalmente o estado de espírito que fez o povo russo avaliar “seu povo e cultura... do ponto de vista romano-germânico”. É verdade que nos atos dos bolcheviques tinha papel importante a influência vinda do Ocidente. Mas o bolchevismo do povo, o bolchevismo enquanto prática, afastou-se substancialmente do que pensavam os seus líderes originais, os “marxistas-ocidentalistas”. Como realização, o experimento social bolchevista, em sua escala ideológica e espacial, não tinha protótipo na história do Ocidente e, nesse sentido, revelou-se peculiarmente russo [...] Inclusive para os não bolcheviques fica claro: o fenômeno do bolchevismo, pela importância mundial que adquiriu, marca uma mudança significativa nas relações histórico-culturais entre a Europa e a Rússia. Nesse fenômeno o Ocidente já não atua no papel de fator ativo e a Rússia no de imitadora, seguindo com algum atraso o caminho de outros povos. Nesse caso, ela não repete, como de costume, o que aconteceu nos principais centros do mundo (acima de tudo da Europa romano-germânica), mas determina ela mesma seu destino e o destino do mundo. Naturalmente o bolchevismo será, cedo ou tarde, substituído por outro sistema. Qualquer que seja o outro sistema, ele absorverá essa mudança nas relações histórico-culturais entre Europa e Rússia trazida pelos bolcheviques. Pois a essência dessa mudança não é a oposição entre o sistema socialista, na sua versão bolchevista, e o sistema capitalista do Ocidente [...] A essência da mudança mencionada é a nova combinação de elementos de atividade e passividade, de criação e imitação, como ela se encontra nos últimos tempos na relação entre Europa e Rússia [...] Essa é realidade que nós apalpamos na obra do príncipe Trubetskoi. A oposição colocada por ele entre “Europa e Humanidade” nós reduzimos a “Europa e Rússia”. Mas mesmo essa última fórmula tem desvantagens em termos de lógica e, diríamos, de geografia. Trata-se que a Rússia, por convenções universalmente aceitas, tem parte dela na Europa, mas uma outra parte fora dela. Tomsk e Irkutsk são parte da Rússia tanto quanto Penza e Kharkov. Em outras palavras, a Rússia europeia figura em ambos os elementos da oposição “Europa e Rússia”, o que destrói sua consistência lógica e geográfica. Note-se que, em sentido puramente geográfico, a Rússia [...] representa um mundo especial, diferente da “Europa” (tomada como o

conjunto de países que jazem a oeste do meridiano de Pulko-vo, do lado do oceano Atlântico) e da “Ásia” (como uma combinação das planícies da China, do subcontinente indiano e da Mesopotâmia com os países montanhosos entre elas e as ilhas adjacentes). O elemento topográfico básico da Rússia como conjunto geográfico são as três planícies: [a Russa, a Siberiana e a Turquestana...] A Rússia é a união dessas planícies com a parte das regiões montanhosas fronteiriças no Sul e no Leste [...] Em quase toda sua extensão possui um clima bastante homogêneo em suas características básicas e que se diferencia substancialmente dos climas imperantes na Europa e na Ásia [...] A diferença entre os tipos de climas dominantes na Rússia e os da Europa e Ásia podem ser resumidos na tradicional divisão entre os climas “continental” e “oceânico”. [...] A Rússia, formando tanto por sua dimensão quanto pela sua natureza geográfica um todo único por todo seu espaço e diferenciando-se da natureza dos países adjacentes, é um “continente em si”. Esse continente, fronteiro à Europa e à Ásia, mas dissemelhante aos dois, merece, em nossa opinião, o nome de “Eurásia” [... Assim,] nós diferenciamos três continentes: Europa, Eurásia e Ásia. [...] Identificamos a Rússia com a Eurásia. Nesse sentido, a antítese “Europa e Rússia”, que contém em si uma incongruência geográfica, revela-se a nós, mais correta e claramente, como antítese “Europa e Eurásia” [...] Essa modificação também se orienta a algumas circunstâncias histórico-culturais. Levando em conta que, entre nós, algumas determinações histórico-culturais são ligadas com os conceitos de “Europa” e “Ásia”, nós incluímos no nome “Eurásia” algumas características histórico-culturais condensadas do mundo que, em outros momentos, chamamos de “russo”: sua característica como uma combinação de elementos histórico-culturais da “Europa” e “Ásia”, sem que ao mesmo tempo esteja em analogia completa com a natureza geográfica da Europa ou Ásia. [...] Fica claro que no mundo não romano-germânico, em relação ao qual lançamos a pergunta se a “Eurásia” ou “Rússia” não é a força capaz de derrubar a dominação incondicional da cultura “romano-germânica”, [...] a Rússia etnográfica tem um papel central e determinante. (Savitskii, [1921] 2012, p. 7-12)

É interessante notar a colocação acima de Savitskii que raia a contradição. Ele diz que a Rússia é um “continente em si” ao mesmo tempo em que afirma que ela contém características histórico-cultu-

rais da Europa e da Ásia (ou seja, ao mesmo tempo é uma “síntese” das duas). Interessante notar na frase final acima que Savitskii, apesar de reconhecer a relevância dos povos asiáticos na formação da “Eurásia”, vê os russos étnicos, por seu peso populacional e relevância histórica, tendo um papel “central e determinante” na luta dos eurásianos contra a influência excessiva europeia. E desse ponto ele vai partir para defender a posição de que os outros povos eurásianos devem se juntar aos russos nessa batalha contra o eurocentrismo.

[...] Se a Rússia, em sua oposição à Europa, atrai para o seu campo uma série de povos não russos, não significa isso que esses povos estarão simplesmente substituindo o jugo da cultura “romano-germânica” pelo jugo da cultura russa? Para responder a essa pergunta, deve-se primeiro notar que os povos da Eurásia são heterogêneos entre si. Suas potências culturais são diferentes [...] A vida é cruel e os povos mais fracos da Eurásia podem gravitar tanto para o jugo russo como para o jugo romano-germânico. Mas, em relação aos povos não desprovidos de potência cultural, o principal fator característico das condições nacionais da Eurásia é o fato de que as relações entre a nação russa e as outras nações da Eurásia são diferentes daquelas que existem nas regiões atraídas à esfera da política colonial europeia [...] A Eurásia é uma região onde predomina certa igualdade e “irmandade” entre as nações, sem analogia nas relações internacionais dos impérios coloniais. E a cultura “eurásiana” pode ser concebida como uma criação mais ou menos comum e um patrimônio dos povos da Eurásia. É concebível tal comunidade de criação cultural e patrimônio cultural em relação aos romano-germânicos, por exemplo, entre os negros bantos ou mesmo entre os malaios? (Savitskii, [1921] 2012, p. 13-14)

A partir dessa posição de antítese entre “Eurásia” e “Europa”, Savitskii terminará a resenha do livro colocando suas diferenças com a posição de Trubetskoi no que tange ao problema da “ciência” e “ideologia” europeias e quanto ao caráter abstrato do slogan trubetskoiano da oposição “Europa e Humanidade”.

Em que forma realística pode ocorrer a “revolução... na psicologia” e “a luta... sem quaisquer compromissos” que de-

verá libertar os povos não romano-germânicos da “ilusão da ideologia romano-germânica”? Para que essa luta possa ser realizada, deve ser retirada dessa “revolução... na psicologia”, como tentamos mostrar antes, a ciência e técnica romano-germânicas. Caso contrário, os canhões romano-germânicos muito rápida e radicalmente retornarão esses povos autoafirmativos ao seu “jugo odioso”. Em outras palavras, a “revolução... na psicologia” deve se restringir à “ideologia”. O príncipe Trubetskoi discorre sobre o “egocentrismo que perpassa toda a cultura dos romano-germânicos [...] e que obriga a ver em todos os elementos dessa cultura algo absolutamente superior e mais perfeito”. O príncipe Trubetskoi vê no egocentrismo uma “deficiência fatal” da cultura romano-germânica. Seu programa de “luta... sem quaisquer compromissos” leva à conclusão que “os povos não romano-germânicos europeizados ao receberem a cultura europeia podem expurgá-la do egocentrismo”. De acordo com o acima escrito, esse “expurgo” pode relacionar-se apenas à ideologia. Por isso, se colocarmos o problema da realização do “programa” do príncipe Trubetskoi, então precisamos nos perguntar: É possível liberar do egocentrismo a ideologia nacional desse ou daquele povo? Lembremos que a ideologia, como qualquer “valor cultural”, existe na medida em que ela é aceita para a satisfação de determinados tipos de necessidades “de todos, ou parte dos, membros de determinado povo”. É concebível que o povo (ou parte dele) que afirma com o seu reconhecimento a originalidade dessa ideologia possa renegar o egocentrismo em sua apreciação dela? Não é óbvio que é exatamente porque veem nela “algo... superior e mais perfeito” que as pessoas adotam essa ou aquela ideologia para a satisfação de suas necessidades espirituais? E reconhecer uma ideologia alheia como algo superior ou mais perfeito (ou mesmo igual) do que a própria não significa desistir da sua ideologia e eliminar sua existência? Parece-nos que na própria noção de ideologia está incluído o elemento do egocentrismo. E como o livro do príncipe Trubetskoi, na esperança de romper os grilhões do “pesado jugo” da cultura romano-germânica, deseja fazer isso por meio do expurgo do egocentrismo da cultura, suas ideias são tão irrealistas e alienadas da realidade empírica como o seu pensamento sobre a possibilidade da emancipação cultural de toda a “humanidade”. Não será a melhor prova disso a própria atitude do prin-

cipe Trubetskoi em relação à ideologia pregada por ele de luta “contra o pesadelo... da europeização geral”? Na esfera dessa sua construção, ele considera que todas as “oposições” propostas antes dele “não dão uma solução real ao problema e que a oposição real é apenas uma”: obviamente a proposta pelo príncipe de “os romano-germânicos e todos os outros povos do mundo ou Europa e humanidade”. Isso não demonstra que o autor do livro também reconhece a ideologia criada por ele como “superior e mais perfeita” que todas as outras relacionadas a essa questão? É interessante como ele demonstra a possibilidade de que não apenas indivíduos, mas povos possam renunciar ao egocentrismo quando ele mesmo se encontra preso nessa “falha fatal”. É preciso reconhecer categoricamente que a colocação empírica realista do problema da emancipação da “inevitabilidade da europeização geral” não está ligada à renúncia ao “egocentrismo” por parte dos povos que buscam tal emancipação. Não o fim, mas o início da europeização está ligado a tal renúncia. É exatamente quando o povo começa a “erradicar sua cultura nativa em favor da europeia”, quando seus intelectuais começam a “se ver como atrasados, parados em seu desenvolvimento na família humana” e avaliar “seu povo e cultura... do ponto de vista dos romano-germânicos” que o povo esmagadoramente rejeita o egocentrismo e sinceramente para de pensar que a sua própria cultura “nativa” é algo “superior e mais perfeito”. Nesse momento, o número de ideologias nacionais que se autoafirmam no mundo diminui em um. A ideologia romano-germânica elimina a ideologia original daquele povo e a substitui. Esse fenômeno ocorreu na Rússia sob Pedro, o Grande, e após ele, quando a Rússia, ideologicamente falando, rastejou perante a Europa. Uma verdadeira “emancipação” cultural de um povo deve ser exatamente o contrário. O povo retorna à consciência de que a sua ideologia, e não alguma outra alheia, é “superior e mais perfeita”. Ele é banhado de egocentrismo e exalta sua ideologia e está pronto para defender de forma eficaz sua superioridade em face de estrangeiros. O número de ideologias nacionais autoafirmativas no mundo aumenta em uma unidade. O que foi dito se aplica à concebível emancipação cultural da Rússia-Eurásia. A emancipação não pode ser conseguida na base da oposição “Europa e Humanidade”, que existe apenas em aspirações místicas, nem na base do expurgo da cultura romano-germâ-

nica de seu egocentrismo e sim na oposição muito real do egocentrismo eurasiático ao europeu. A garantia da realização de tal emancipação está na criação de um (consciente e inconsciente) “egocentrismo” eurasiático eficaz e criativo que reúna suas forças e as leve a façanhas e sacrifícios. (Savitskii, [1921] 2012, p. 14-16)

Por essa finalização da resenha *Europa e Eurásia* de Petr Savitskii sobre o seminal livro *Europa e Humanidade* de Nikolai Trubetskoj, ficam claras as diferenças iniciais entre os dois. Trubetskoj apontava (com originalidade em escala mundial, aliás) para os perigos do eurocentrismo. Mas sua crítica ao eurocentrismo era de caráter abstrato e geral colocando-o como relacionado a uma “falha de caráter” (o egocentrismo) que, se pudesse ser superada, colocaria à disposição da humanidade *em geral* a possibilidade de emancipação da europeização (ocidentalização). Savitskii concorda com a crítica ao eurocentrismo em princípio, mas critica esse caráter abstrato e subjetivo da crítica no livro do príncipe. Primeiro de tudo, discorda da tese da igualdade qualitativa de todas as culturas e, em especial, da negação trubetskoiana da superioridade da ciência e técnica europeias sobre a de outros povos. Os povos não europeus devem se apropriar das técnicas europeias e utilizá-las contra eles. Mas o título do artigo de Savitskii denota a diferença de fundo entre os dois. A partir do momento em que acha que nem todas as culturas são iguais entre si em potência (em especial no plano científico-técnico), Savitskii propõe que, para os russos, o melhor caminho não é seguir a oposição trubetskoiana entre “Europa e Humanidade”, e sim a mais pragmática e realista antítese “Europa e Eurásia”, ainda mais que ele considera a Eurásia um continente em si, em pé de igualdade geográfica e cultural com Europa e Ásia.

Vai ser no choque dessas duas concepções de antieurocentrismo, principalmente a partir do seminário eurasiático organizado em Sofia na Bulgária, que os eurasiáticos conformariam sua *Weltanschauung*. Trubetskoj, linguista e filósofo, sem abandonar seus princípios humanistas mais gerais, passaria a trabalhar, na prática, dentro de uma perspectiva eurasiática de oposição ao eurocentrismo na Europa e de correção dos erros e excessos bolcheviques na Rússia.

Savitskii, com sua formação mais prática de geógrafo e economista, desenvolveria sua visão do eurasiatismo em outros ensaios e livros importantes, alguns dos quais veremos a seguir.

A Estepe e a Vida Sedentária

O artigo de Savitskii *A Estepe e a Vida Sedentária* foi publicado na coletânea eurasianista *Na Putyakh* ["Na Encruzilhada"] em Berlim em 1922. Nele Savitskii faz uma completa revisão da visão (tanto soviética quanto ocidental) de que o domínio mongol de dois séculos (XIII a XV) sobre a Rússia foi maléfico a esta. Ao contrário, Savitskii defenderá que foram os mongóis que acabaram unindo os desunidos russos, o que possibilitaria o centralizado Estado moscovita posteriormente. Era um artigo revisionista não apenas em termos históricos quanto geográficos, ao mostrar a importância da interação dos nômades das estepes asiáticas com os agricultores dos campos e caçadores das florestas das regiões mais europeias da Rússia. Savitskii começa colocando a Rússia no centro do chamado Velho Mundo.

A posição da Rússia no mundo que a circunda pode ser vista de diversos pontos de vista [...] Pode-se [,por exemplo,] partir da percepção do Velho Mundo como uma unidade [...] Nessa linha de percepção, constata-se a oposição entre as regiões "marginais e litorâneas" do Velho Mundo (no Leste [China], Sul [Índia, Irã] e Oeste [a região do Mediterrâneo e a Europa Ocidental]) de um lado e, do outro, o mundo "central" com sua "massa elástica" de nômades das estepes, sejam turcos ou mongóis [...] Antes de tudo digamos o seguinte: *sem o domínio mongol não teria existido a Rússia*. Não há chavão mais errado que a exaltação arrogante do desenvolvimento cultural da *Rus'* kievana pré-mongólica, que supostamente teria sido destruído e esvaçado pela invasão dos tártaros. Nós não queremos negar determinadas, e grandes, façanhas culturais da *Rus'* antiga dos séculos XI e XII. Mas a avaliação histórica desse período é distorcida, pois não demarca o processo de degeneração política e cultural que era visível na *Rus'* pré-mongólica entre a primeira metade do século XI e a primeira metade do século XIII. Essa degeneração se expressava na mudança de uma relativa unidade política na primeira metade do século XI ao caos de desunião dos períodos posteriores. Isso causou queda das possibilidades materiais, por exemplo, nas artes [...] Se a Catedral de Santa Sofia em Kiev da primeira metade do século XI em termos de tamanho e acabamento rivalizava merecidamente com as catedrais la-

tinhas do Ocidente, o que representa em face da catedral parisiense de Notre Dame, terminada em 1215, as suas contereâneas russas? [...] Na vida da *Rus'* pré-mongólica havia um elemento de *instabilidade*, com tendência à *degradação*, que acabaria por levá-la a cair em alguma forma de jugo estrangeiro. Essa era uma característica de vários povos. A história medieval e moderna de certas tribos eslavas foi construída sob esse paradigma: um florescimento inicial e depois, em vez de um fortalecimento desse florescer, vem o declínio e o “jugo”. Essa foi a história dos eslavizados búlgaros, servos e polacos. Esse também era o destino da *Rus'* pré-mongólica. Foi uma grande felicidade para a Rússia que, no momento em que devido à sua dissolução interna ela deveria cair, foi pega pelos mongóis e não por outros. Os mongóis formam um meio ambiente cultural “neutro”, se acostumando a todo tipo de deuses e aguentando qualquer tipo de cultura. A Rússia caiu sob o castigo de Deus, mas não perdeu a pureza de sua cultura nacional. Se a Rússia tivesse caído sob os turcos, infectados pelo “fanatismo e exaltação iraniana”, seu tormento teria sido pior e seu destino amargo. Se tivesse caído sob o jugo do Ocidente, teria perdido sua alma. Os mongóis não mudaram a essência espiritual da Rússia, mas o diferencial deles nessa época, como força militar organizada criadora de Estados, influenciou, sem dúvida, a Rússia. Pela força do exemplo, do sangue enxertado, eles deram à Rússia a capacidade de se organizar militarmente, de gerar um centro estatal forte, atingir a *estabilidade*. Deram a ela a capacidade de *se tornar uma “orda” poderosa*. [...] Digamos claramente: ao longo da história mundial a *sensação marítima* da Europa Ocidental se opõe polarmente e em igualdade de condições com a *sensação continental* única dos mongóis. E os exploradores russos, nas dimensões das conquistas e explorações russas, têm o mesmo espírito, a mesma *sensação de continente*. Mas os mongóis não foram propriamente colonizadores: os russos sim. [...] [...] O jugo mongol, possibilitando a organização estatal da Rússia, descobrindo ou avivando habilidades dormentes, simultaneamente foi o cadinho onde era forjada a originalidade espiritual russa. O fundamento desta é a *piedade religiosa russa*. E essa devoção religiosa russa — como ela é, e como foi alimentada pela vida espiritual russa — foi criada exatamente na época do domínio mongol. Na época da *Rus'* pré-mongólica: traços soltos, alusões. Na Rús-

sia mongólica veio a completude do aprofundamento místico com o aparecimento de sua melhor criação: a pintura religiosa icônica russa. O auge desta última se encaixa na época mongólica! [...] A Rússia é uma herdeira dos Grandes Cãs, continuadora da obra de Gengis Cã e Timur, unificadora do Ásia [...] Nela se unem simultaneamente o elemento “sedentário” e o elemento “das estepes”. (Savitskii, [1922] 2012a, p. 123-126)

As ideias lançadas acima são “heréticas” para muitos russos. Não só Savitskii subestima o valor das conquistas culturais e políticas da *Rus’* kievana (tradicionalmente vista como a origem da civilização russa!) mas mesmo grande parte do aprofundamento *religioso* do povo russo é creditada aos mongóis infiéis. Trata-se realmente de um profundo revisionismo histórico por parte desse eurasianista.

Savitskii, geógrafo profissional, investigará também a situação do ponto de vista da geografia e das diferentes regiões climáticas e vegetais da Rússia. Antes de entrarmos em suas próprias palavras é bom revermos alguns pontos da geografia da Rússia e do momento histórico em que o autor escrevia para entendermos melhor sobre o que ele discorre.¹⁸ Várias vezes ele citará as diferentes partes constitutivas das regiões climáticas e vegetativas russas. Em termos de vegetação, há cinco grandes zonas de clima e vegetação na Rússia que se distribuem, grosso modo, no sentido do nordeste ao sudoeste: a tundra, a taiga (zona de florestas), a estepe (zona de planícies com vegetação gramínea), a zona árida e a zona de montanhas. No extremo Norte, a tundra é uma planície pouco habitada, sem árvores, com grande parte da superfície congelada e muitos pântanos. Abaixo dela vem a taiga, a maior área de florestas do mundo, formada em grande parte de árvores coníferas ao norte e mista mais ao sul. Cobre a maior parte da Rússia. Sua porção setentrional é pouco apropriada à agricultura, enquanto que na porção meridional (as terras “marrons”) é razoavelmente agriculturável. Mas é mais no Sul, na planície gramada, com menos árvores, que se encontram as chamadas “terras negras”, o solo mais fértil de toda a Rússia. A leste do mar Cáspio, se inicia gradualmente a área de terras áridas, semidesértica e desérti-

18 A descrição a seguir do clima e vegetação da Rússia pode ser vista, com mais detalhes, em Mackenzie & Curran (1982, p. 4-5).

cas. Finalmente, no Sul, temos a Crimeia e a região das montanhas do Cáucaso (onde se encontram Geórgia, Armênia e Azerbaijão, além de regiões russas como a Chechênia), bastante ensolaradas e quentes. Savitskii falará muito do encontro (que autores tradicionais chamavam de “choque”) entre os habitantes eslavos originais (agricultores e caçadores) das florestas (taiga) e os povos nômades das estepes gramadas. Finalmente, Savitskii mencionará muito a agricultura russa. Para entender essa sua fixação que parece algo “pré-moderna” com o setor primário da economia, é bom lembrar que Savitskii escreveu o ensaio *A Estepe e a Vida Sedentária* em 1922, ainda sob os efeitos da grande fome causada por más colheitas de 1921-23 na URSS. A questão de como alimentar o povo recém-saído de uma guerra civil de três anos (1918-1921) estava presente na cabeça de Savitskii naquele momento.

Após esses esclarecimentos contextuais, sigamos as ideias de Savitskii em *A Estepe e a Vida Sedentária*.

Na época pré-mongólica, a população russa evidentemente não se aprofundava nas estepes, mas ocupava uma boa parte da região de fronteira entre as florestas e as estepes [...] Durante o domínio mongol os russos “fincaram os traseiros” nas florestas. Um fato histórico importantíssimo da época pós-mongólica foi a expansão da população russa às estepes, a conquista política e etnográfica das estepes. [...] Combinando em si indubitáveis traços da herança “das estepes” (“asiática” *par excellence*) com uma igualmente determinada aproximação com o caráter de cultura de mundo “litorâneo periférico” ocidental, a Rússia, atualmente, é, em termos territoriais, uma combinação de regiões reproduzindo a natureza geográfica de algumas partes da Europa Ocidental com a expansão dos países caracteristicamente “fora da Europa” [...] A originalidade da atitude russa em relação à estepe foi que o elemento etnográfico russo a transforma de uma região dominada há séculos pelo nomadismo em uma região com agricultura. Ao avaliar o caráter desse processo é preciso que fiquem claras as condições econômico-geográficas nas quais se encontra a agricultura das estepes colonizadas. Na América do Norte, em especial no Leste, a agricultura dos colonizadores encontra condições familiares às suas origens europeias, e empregam ali os métodos *intensivos* desenvolvidos na Europa para o plantio de *tubérculos e forragem*. A

disponibilidade generalizada do país para tal plantio nós tomamos como o *principium individuationis* da europeização geográfica do país (desde que essa disponibilidade se faça na ausência de irrigação artificial, pois a existência desta última não é uma característica da “Europa”). Não há dúvida que, do ponto de vista da disponibilidade de plantio de tubérculos e forragem, toda a zona de florestas e grande parte da zona fronteira de floresta-estepe da Rússia antes dos Urais pode ser caracterizada como “europeia”. Mas é “europeia” a estepe russa? A análise climatológica abstrata e a análise econômica empírica demonstram quão pouco favorável a estepe é para o cultivo de tubérculos e de forragem: excessivamente seca [...] A estepe russa, que em algumas partes suas é boa para a plantação de trigo, não é terreno para *batata* ou *trevo*. A passagem do sistema de três campos para outros sistemas de produção agrícola na Europa foi feita principalmente na base desses dois vegetais. Em outras palavras, a agronomia atual da estepe russa, em grande parte, é inevitavelmente região do sistema de três campos. Essa conclusão tem significado não apenas agrícola e técnico como cultural em geral. Se os habitantes das partes Oeste, Noroeste e Central da Rússia podem alcançar, em sua atividade agrícola, certo grau de “europeização”, nas partes Sul, Sudeste e Leste e em algumas regiões da Sibéria está indelevelmente marcado o caráter econômico *extensivo*. Inclusive, algumas partes da estepe russa nunca se darão para a agricultura e continuarão como regiões de criação de gado e de equinos (a chamada “pecuária absoluta”). Novamente essas circunstâncias têm consequências não apenas técnicas e agrícolas, mas culturais. A América do Norte e a Austrália também possuem regiões com estepe semidesértica e seca. Mas na América do Norte e Austrália estas se mantêm como “desertos”, sem passado importante ou forma de assentamento original. A estepe da Rússia, entretanto, é uma estepe *histórica*. É a estepe dos turcos e dos mongóis, um dos principais elementos do Velho Mundo [...] O caráter extensivo das suas atividades econômicas, que persiste como uma herança das estepes, deve ser caracterizado não apenas como tal: é também um meio para a preservação, em seus habitantes, de um “sentimento das estepes” [...] O povo russo, que em suas origens foi caçador nas florestas e agricultor nas regiões fronteiriças de floresta-estepe, nos últimos séculos se tornou também um “povo

das estepes”. Repetimos que esse é um dos fatos mais importantes da história moderna russa. Tendo vivido, nos séculos anteriores, a influência dos povos das estepes como externa, os russos atuais conquistam eles mesmos as estepes. O “princípio” da estepes, enxertado no elemento russo de fora como uma de suas partes constituintes, se fortalece e aprofunda em importância [...] e junto com o “povo agricultor” e “povo industrial” se mantém e se gera, nos limites do todo nacional russo, o “povo cavaleiro”, mesmo que praticando o sistema de três campos [...]. Disso se tira conclusões econômicas.] Três tarefas econômicas determinadas sobressaem desse conjunto de circunstâncias histórico-geográficas. 1) O problema da “europeização” da agricultura nas regiões da Rússia que se prestam à intensificação [...]. 2) O problema da adaptação das estepes à agricultura em condições originais, não encontradas na Europa. 3) Quatro zonas agrícolas seguem-se umas às outras no território russo. A *primeira* é a zona de agricultura “europeia” (batata e trevo). A *segunda* é a zona da estepes agriculturável (trigo, sistema de três campos inevitável). A *terceira* é a zona da “pecuária absoluta”. Esta última termina na zona de desertos, onde não é possível nem o cultivo do trigo nem a pecuária. Mas eis que surge, como uma forma de superação do deserto, a zona de irrigação artificial [...] Assim, descobre-se, nas categorias econômicas, a imagem da Rússia como “centro” territorial do Velho Mundo, como equilíbrio econômico de “Europa” e “Ásia”, como “Eurásia”, não apenas no sentido histórico e cultural mas também econômico-geográfico [...] Existe determinada ligação entre as tarefas econômicas e políticas. As primeiras só podem ser realizadas em condições de estabilidade do sistema político, sob a *pax rossica*. No desenho desta última não olhemos apenas para o exemplo da *pax romana*. Por mais terrível que tenha sido o domínio mongol, em seu aparecimento e expansão, a *pax mongolica* foi a mais geral da história. Foi uma época em que “comerciantes e monarcas franceses” viajavam, tranquilamente e sem sobressaltos, da Europa à China [...] Face à ameaça de morte por fome que ronda milhões de russos [atualmente], argumentos sobre a natureza econômica e sobre a composição econômica da Rússia podem parecer meras divagações [...] Não serão apenas preocupações econômicas ou “intensificação” que salvarão, se salvarem, a Rússia. Pela iluminação espiritual e pelo fervor espiritual passam

os caminhos proféticos. Mas, elevando o espírito, seria irracional e pecaminoso desprezar os dotes materiais dados por Deus. Tensionando o espírito, superaremos e eliminaremos a miséria na pátria. Apegando-se à terra, ame santamente os frutos do solo pátrio [...] O fluxo da água divide em valas e deixe a benção de Deus florescer o próprio jardim divino lá onde ele já foi florido e não é mais. Are a estepe onde ela nunca foi arada. E deixe correr, ruidoso como nunca, o mar de trigo e centeio [...] (Savitskii, [1922] 2012a, p. 127-135)

No texto acima, Savitskii mostra seu caráter “pragmático” entre os eurásianos. Assim como em *Europa e Eurásia* trouxe o caráter mais geral e abstrato da crítica Trubetskoiana ao eurocentrismo de *Europa e Humanidade* para um nível mais prático de oposição entre Eurásia e Europa, em *A Estepe e a Vida Sedentária* Savitskii se detém em problemas do momento (a fome de 1921 na Rússia soviética) e, apesar do apelo característico dos eurásianistas ao lado espiritual e religioso dos russos, propõe que não se esqueçam do lado prático de utilizar e desenvolver os dotes dados por Deus (a abençoada estepe e outros recursos naturais) para sair daquela situação catastrófica. Pragmaticamente, também não é contra a utilização de métodos europeus (“intensivos”) nas partes da Rússia onde aquele tipo de agricultura é apropriado. Mas enfatiza que o grande caminho da Rússia está em outro lado: nas estepes, e mesmo no potencial futuro das áreas desérticas e semidesérticas com a irrigação artificial (um método produtivo historicamente “asiático”, aliás).

Fundamentos Geográficos e Geopolíticos do Eurasianismo; A Concepção Eurasianista da História da Rússia; Fundamentos Geopolíticos da Rússia

Após esses textos seminais, ao longo das décadas de 1920 e 1930, Savitskii desenvolverá suas ideias em uma série de artigos (p. ex., *Fundamentos Geográficos e Geopolíticos do Eurasianismo; A Concepção Eurasianista da História da Rússia; Fundamentos Geopolíticos da Rússia*). Neles aprofundará alguns conceitos em particular. Um deles é a oposição entre as tendências centrífugas dos fragmentados Estados europeus e a tendência de centralização existente no mundo

eurasiano. Por exemplo, em *Fundamentos Geográficos e Geopolíticos do Eurasianismo* (de 1933) ele coloca que:

A Rússia tem bem mais base que a China para se afirmar como o “Reino do Meio” (“Zhong-go”, em chinês). E quanto mais passar o tempo mais forte ficará essa base. A Europa, para a Rússia, nada mais é que uma península do Velho Continente a oeste de suas fronteiras. A Rússia ocupa a maior parte desse continente, sua espinha dorsal [...] A natureza do mundo eurasiático é pouco favorável aos diferentes tipos de “separatismos”, sejam políticos, culturais ou econômicos. A disposição de “mosaico fracionado” induz ao aparecimento de pequenos mundos fechados e isolados [...] Totalmente diferente é a situação na Eurásia. A ampla esfera aberta da disposição em forma de “bandeira com listras horizontais” das zonas [geográficas] não induz a nada daquilo [...] No Norte da Eurásia há centenas de milhares de quilômetros de florestas, entre as quais não há nenhum hectare de terra arável. Como os habitantes desses espaços viverão sem o contato com as regiões do Sul? No Sul, em espaços não menos vastos, se espalham as estepes, boas para pecuária e parcialmente para agricultura: entretanto ali viajamos milhares de quilômetros sem que se veja uma árvore. Como os habitantes dessa região podem viver sem a cooperação econômica com o Norte? A natureza da Eurásia sugere muito mais aos homens a necessidade de união política, cultural e econômica do que o que observamos na Europa e Ásia [...] Não admira que nos espaços da Eurásia foram gerados grandes esforços políticos unificadores como o dos citas, dos hunos e dos mongóis (sécs. XIII-XV), entre outros. Esses esforços abrangeram não apenas a estepa e o deserto mas também a zona de florestas ao Norte e a região montanhosa ao Sul. Não admira que na Eurásia sobre o vento da “irmandade dos povos”, que tem suas raízes em séculos de contatos culturais e fusões de pessoas de diferentes raças, dos germânicos (godos da Criméia) e eslavos até os tungo-manchu, por meio dos elos dos povos finlandeses, turcos e mongóis. Essa “irmandade dos povos” se expressa no fato de que aqui não há a oposição entre raças “superiores” e “inferiores”, de que aqui a atração é mais forte que a repulsão, que aqui é mais fácil reunir a “vontade da causa comum”. A história da Eurásia, desde seus primeiros capítulos, é testemunha disso. Essas tradições a Rússia

absorveu em sua realidade histórica básica. No século XIX e início do XX, elas foram temporariamente obscurecidas por um “ocidentalismo” deliberado, que exigia dos russos que se sentissem “europeus” (o que eles, na realidade, não eram) e tratassem os outros povos eurásianos como “asiáticos” ou “raça inferior”. Tal atitude não levou a Rússia a coisa alguma, exceto desastres (por exemplo, a aventura russa no Extremo Oriente no início do século XX). Espera-se que hoje essa concepção esteja totalmente superada na consciência russa e que o último “europeísmo” russo, ainda sobrevivente no exílio perca qualquer importância histórica. Apenas a superação do “ocidentalismo” deliberado abre caminho para a verdadeira irmandade de povos: eslavos, finlandeses, turcos, mongóis etc. [...] A Eurásia no passado desempenhou um papel unificador no Velho Mundo. A Rússia atual, absorvendo essa tradição, deve decisiva e irrevogavelmente abandonar os métodos antigos de unificação, que pertencem a épocas que já passaram: os métodos da violência e da guerra. No período contemporâneo deve-se tomar o caminho da criatividade cultural, inspiração, discernimento e cooperação. Sobre isso é que falam os eurasianistas. (Savitskii, [1933] 2012)

Savitskii reiterou sua ideia da tendência à unificação e centralização dos povos eurásianos (em oposição à dinâmica europeia de descentralização) em comunicação (*A Concepção Eurasianista da História Russa*) a um congresso internacional de historiadores em Varsóvia em 1933.

O eurasianismo, como movimento ideológico, surgiu por volta de 1921 no ambiente da geração de jovens intelectuais russos. Tentava mudar concepções básicas no modo de ver o curso da história russa [...] No campo historiográfico, concentrava sua atenção na explicação do aparecimento do Império Russo dos séculos XVIII-XX e das repúblicas soviéticas que o sucederam. Que aspectos do passado produziram a ocorrência desses fenômenos? Quais são as tradições históricas incorporadas neles? Com o fim de responder a essas perguntas, os eurasianistas defendem a decisiva expansão do quadro em que esses problemas são tratados na história russa. Consideram necessário ampliar o quadro até a dimensão da Eurásia como um mundo histórico e geográ-

fico especial, estendendo-se das fronteiras da Polônia até a Grande Muralha da China. Os eurasianistas deram grande atenção a certas peculiaridades geográficas desse mundo — centro do Velho Continente — em oposição às características geográficas de suas margens ocidental (Europa) e meridional (Ásia). A característica que salta aos olhos desse mundo é a disposição em “bandeira listrada”, isto é, divisão em camadas horizontais superpostas como nas listras de uma bandeira, de suas zonas climáticas, botânicas e de solo. Nos limites desse mundo, ao longo dos séculos, existiu a tendência à unificação política e cultural. A história da Eurásia, em grande medida, é a história dessas tendências. Sua presença diferencia a história da Eurásia da história da Europa e da Ásia, bem mais fragmentárias do ponto de vista cultural e político. Tais tendências já marcavam presença na Idade do Cobre e do Bronze, ao longo das quais toda a zona da estepe eurásiana [...] foi ocupada por culturas dos esqueletos “adornados e crispados” (assim denominadas pelo tipo de sepultura). Então já se nota a ligação específica entre as culturas eurásianas das estepes e a zona de florestas mais ao Norte [...] Em época posterior, já nos limites da Idade do Ferro, os principais fatos da história da Eurásia foram as existências das potências cita e hunas [...]. Em seguida, o fato mais importante da história pan-eurásiana foi a formação e a expansão do Império Mongol [...] A chamada *Rus'* kievana surgiu na fronteira ocidental da Eurásia em época de um temporário enfraquecimento das tendências unificadoras pan-eurásianas. Mas o solo em que ela se desenvolveu foi, em grande medida, o solo no qual, em seu tempo, se desenvolveram as potências dos citas e dos hunos [...]. Por meio da conquista de *Rus'* pelos mongóis, aquela foi envolvida no curso geral dos acontecimentos da Eurásia. Posteriormente ficou claro que sua parte nordeste, na pessoa da Rússia moscovita, incorporou tal poder e força espiritual que podia ser considerada herdeira dos mongóis: esse povo sedentário tomou para si o papel de unificador pan-eurásiano, um papel que antes tinha sido feito exclusivamente por potências nômades das estepes. Conjuntamente com o enfraquecimento da Horda de Ouro ocorreu o que Trubetskoi chamou de “transferência do trono mongol para Moscou”. Os períodos cita, huno e mongol da história pan-eurásiana foram seguidos pelo período rus-

so. O que foi dito permite observar a continuidade histórica que permitiu a formação do Estado russo em suas feições dos séculos XVI-XX. Na opinião dos eurasianistas, o rastreamento dessa continuidade, através de seus elos cita, huno, mongol e intermediários tem, para um historiador russo, papel tão importante quanto o estudo da história russa em si. [...] Assim, na opinião dos eurasianistas, o Estado russo dos séculos XVI-XX revela-se, em grande medida, mais um continuador das potências cita, huno e mongol que da forma russa pré-mongólica (*Rus'*). Isso é claro, não exclui a transmissão de importantes elementos da tradição cultural desta última. Essas conclusões acima se mostram com grande evidência na esfera da história social. O sistema no qual todas as classes da sociedade são “de serviço”, pagam “tributos”, onde não existe real propriedade privada da terra, e onde a importância de cada grupo social é avaliada em sua relação com o Estado; tudo isso tem suas raízes na forma histórica das nações nômades. Esse sistema foi apropriado pela Rússia moscovita e deu a ela enorme força política. Apenas incompleta e parcialmente se afastou dele (em benefício dos modos europeus) a Rússia imperial. Observa-se o renascimento dos princípios de “classes de serviço” e “tributos” no regime político e social da URSS. Dessa mesma fonte decorre o princípio do “estatismo”, com o papel enorme do Estado na economia, tão característico da história russa dos últimos anos [...] No terreno propriamente cultural, para a concepção eurasianista, especialmente importante é observar duas circunstâncias: 1) enfatizar que desde o século XV a Rússia não é um Estado nacional e sim multinacional. [...] 2) afirmar que, na história da Rússia, os laços com a Ásia não são menos importantes que os laços com a Europa. (Savitskii, [1933] 2012a)

Eurasianismo

Nos *Anais Eurasianistas (Evraziiskii Vremennik)* publicados em Berlim em 1925, Savitskii escreveu um texto-síntese intitulado *Eurasianismo* em que recapitula algumas das principais características do movimento, sua relação com outras correntes filosóficas (como o eslavofilismo, por exemplo) e sua posição política em relação à URSS coeva.

É interessante vermos partes desse longo ensaio que nos dão *insights* sobre a visão de mundo eurasianista como um movimento coletivo.

Os eurasianistas são representantes de um novo princípio de mentalidade e vida [...] Seu nome tem origem “geográfica”. Trata-se do fato que, enquanto a geografia antiga via dois continentes no âmbito do Velho Mundo (Europa e Ásia), eles começaram a diferenciar um terceiro, o continente central da “Eurásia” [...] Na opinião dos eurasianistas, o conceito de “Europa” como conjunto de Europa Ocidental e Europa Oriental não faz sentido. No Oeste [da Europa], geograficamente descrito, há um rico desenvolvimento litorâneo, uma erosão do continente em península e ilhas; no Leste [Europeu] o que existe é um sólido maciço continental com apenas algumas ligações desconectadas com o litoral. Em termos de relevo, no Oeste há uma intrincada combinação de montanhas, colinas e baixadas; no Leste, uma imensa planície, apenas na periferia rodeada de montanhas. Em termos climáticos, no Oeste existe um clima litorâneo com diferenças relativamente pequenas entre inverno e verão; no Leste, essas diferenças de temperatura são agudas, com verão quente e inverno severo. Para dizer a verdade, a planície da Europa Oriental é muito mais parecida com as planícies da Sibéria ocidental e do Turquestão, situadas a leste da mesma, que da Europa Ocidental [...] Essas três planícies citadas, juntamente com as cadeias de montanhas que as separam umas das outras e as que formam suas fronteiras no Leste, Sul e Sudeste [...] constituem um mundo em si e que geograficamente se diferencia tanto dos países que lhes ficam a oeste, quanto dos países que lhes ficam a leste e sul. E se os primeiros se convencionaram chamar de “Europa” e os últimos de “Ásia”, então esse mundo intermediário merece o nome de “Eurásia” [...] A necessidade de distinguir, no âmbito do Velho Mundo, não dois, como faziam antes, mas três continentes não é nenhuma “descoberta” dos eurasianistas. Ela decorre de concepções já expressas antes por alguns geógrafos, em especial os russos (por exemplo, o prof. V.I. Lamanskii em seu trabalho de 1892). Os eurasianistas aguçaram essa fórmula e batizaram o novo continente com um nome que antes era às vezes empregado para designar todo o Velho Mundo (“Europa” e “Ásia”) em conjunto [...] A qualificação da cultura russa como “eurasiana” é a que melhor descreve sua essência. Das

culturas do passado houve duas grandes e bem conhecidas de nós: a cultura helenística (combinando em si elementos da cultura helênica do “Ocidente” com a do “Oriente” antigo) e a cultura bizantina que a continuou [...] A terceira grande cultura “eurasiana” [a russa] surgiu, em grande medida, como continuidade das duas precedentes [...] Definindo a cultura russa como “eurasiana”, os eurasianistas agem como conscientizadores da originalidade cultural russa. Nessa esfera eles têm ainda mais predecessores que nas suas definições puramente geográficas. É preciso reconhecer como tais todos os pensadores da corrente eslavófila, incluindo Gogol’ e Dostoevskii (como filósofo-publicista). Os eurasianistas, como um todo, são continuadores de uma tradição poderosa do pensamento filosófico e histórico. Em sentido mais imediato, essa tradição remonta às décadas de 1830 e 1840 quando os eslavófilos começaram as suas atividades. Em um sentido mais amplo, a essa tradição pode ser agregada uma série de trabalhos da literatura russa antiga, os mais antigos dos quais surgiram no final do século XV e início do XVI. Quando a tomada de Constantinopla (1453) aguçou nos russos a consciência de seu papel como defensores da Ortodoxia e continuadores da cultura bizantina, apareceram na Rússia ideias que, em certo sentido, podem ser consideradas precursoras dos eslavófilos e eurasianistas. Alguns desses homens que “abriram caminho” para o eurasianismo — como Gogol’ ou Dostoevskii mas também outros eslavófilos e simpatizantes do tipo Khomyakov e Leont’ev — simplesmente colocam na sombra os eurasianistas pela dimensão de sua figura histórica. Mas isso não altera o fato que eles e os eurasianistas têm o mesmo pensamento em relação a uma série de questões e que a formulação desse pensamento pelos eurasianistas, em alguns sentidos, é mais sutil e sofisticada que nos seus grandes antecessores. Na medida em que os eslavófilos se apoiavam na concepção do “eslavismo” como o princípio básico ordenador da originalidade histórico-cultural da Rússia, assumiam posições difíceis de defender. Entre determinados povos eslavos existe, sem dúvida, uma ligação histórico-cultural e principalmente linguística. Mas o eslavofilismo não serve como o princípio básico organizador da originalidade cultural — pelo menos no sentido empírico que ela assumiu no presente momento. A expressão cultural criativa da personalidade dos búlgaros e dos servo-croatas-eslo-

venos ainda necessita de fortalecimento no futuro. Culturalmente, os polacos e os tchecos pertencem ao mundo da “Europa” Ocidental [...] A originalidade histórica da Rússia claramente não pode se basear nem principalmente nem exclusivamente na sua pertença ao “mundo eslavo”. Sentindo isso, os eslavófilos se voltaram intelectualmente para Bizâncio. Mas, ao enfatizar os laços da Rússia com Bizâncio, o eslavofilismo não deu e nem poderia dar as fórmulas que expressassem de maneira plena o caráter das tradições histórico-culturais russas e imprimiu um caráter unilateral na visão da continuidade entre Bizâncio e Rússia. O eurasianismo, de certa maneira, supera essa unilateralidade. A formulação “eurasianista”, levando em consideração a impossibilidade de determinar a originalidade cultural russa (passada, presente ou futura) por meio de uma concentração no conceito de “eslavismo”, aponta como fonte de tal originalidade a combinação, na cultura russa, de elementos “europeus” e “asiáticos”. Como é constatada a presença, na cultura russa, desses últimos elementos, ela estabelece a ligação da cultura russa com o mundo da cultura asiática [...] e essa ligação se revela um dos lados mais fortes da cultura russa. Assim é colocada em perspectiva adequada a relação da Rússia com Bizâncio, que, nesse mesmo sentido, também tinha uma cultura “eurasiana” [...] Esse é, em resumo, o papel dos eurasianistas como conscientizadores da originalidade histórico-cultural da Rússia. Mas o conteúdo de seus ensinamentos não se limita a essa tomada de consciência. Essa tomada de consciência eles baseiam em uma concepção geral de cultura e, dessa concepção tiram conclusões concretas em relação ao que acontece hoje. Inicialmente apresentaremos tal concepção e depois passaremos às conclusões relativas ao mundo de hoje. Tanto em um campo como no outro os eurasianistas se sentem como sucessores ideológicos dos pensadores russos citados acima (eslavófilos e simpatizantes) [... Inicialmente] os eurasianistas se defrontaram com a tese do caráter “absoluto” da cultura europeia moderna, vista como o mais perfeito acabamento da evolução cultural anterior do mundo [...] Os eurasianistas notaram que os europeus denominam “selvagem” e “atrasado” não aquele que objetivamente está abaixo de seu nível de realizações, mas simplesmente aquele que tem modo de ver e agir no mundo diferente dele, “europeu” [...] Deve-se reconhecer que na evolução cultural do mundo,

nos deparamos com “meios culturais” ou “culturas”, algumas das quais alcançaram mais e outras menos. Mas determinar o nível de realização de cada meio cultural é possível apenas dividindo tal cultura em diferentes campos ou setores. Um meio cultural que alcançou menos em um setor pode ter alcançado mais em outro [...] Os eurasianistas se juntam àqueles pensadores que negam a possibilidade de um “progresso” universal [...] Se a linha evolutiva se desenvolve dividida em vários setores, então não pode haver um único movimento ascendente nem uma aproximação constante e irreversível à perfeição [...] Essa disposição se aplica em especial ao meio cultural “da Europa”. Do ponto de vista dos eurasianistas, ela comprou seu aperfeiçoamento técnico e científico à custa do empobrecimento ideológico e, principalmente, religioso. A ambiguidade de suas realizações é expressa claramente em sua relação com a economia. Durante séculos existiu na história do Velho Mundo certa correlação entre o princípio ideológico/moral/religioso de um lado e o princípio econômico de outro. Mais precisamente, havia uma subordinação do último ao primeiro [...] A filosofia econômica [dos antigos] era, em certa medida, a filosofia da “economia subordinada”. Eles enfatizavam que deveria haver uma ligação obrigatória entre a satisfação das necessidades econômicas e os princípios morais gerais. A filosofia econômica dos europeus modernos se opôs a esta visão [...] e afirma a esfera dos fenômenos econômicos como algo autônomo e autossuficiente [...] Se a metafísica dos primeiros era a filosofia da “economia subordinada”, a metafísica dos últimos é a filosofia do “economicismo militante” [...] O materialismo histórico é a expressão mais completa e dramática deste. [...] Para a consciência eurasianista, a experiência da revolução comunista deixou clara uma verdade ao mesmo tempo antiga e nova: o convívio social saudável só pode se basear na estreita ligação do homem com Deus, com a religião. [...] Seria superficial e uma tentativa impotente combater apenas as formas mais aparentes do materialismo histórico, ateísmo e comunismo. É preciso declarar guerra ao “economicismo militante” onde ele se encontrar [...] Apenas a fé pessoal não é suficiente. Ela deve assumir formas coletivas. Os eurasianistas são ortodoxos. A Igreja Ortodoxa é a luz que os ilumina [...] A Igreja Ortodoxa é a realização da liberdade suprema. Seu princípio é a concordância, em oposição ao princípio do po-

der, que domina na Igreja Romana que se separou dela. Aos eurasianistas parece que nos casos graves da vida mundana não há como passar sem o poder severo, mas nos assuntos espirituais e religiosos a boa liderança vem apenas por meio da liberdade e concórdia [...] E, por isso, talvez a Igreja Ortodoxa tenha a aptidão, no quadro da nova era religiosa, de abençoar as novas técnicas e ciências econômicas, purgando-as da “superestrutura” ideológica do “economicismo militante”, materialismo e ateísmo [...] O eurasianismo é não apenas um sistema de ensinamentos históricos ou teóricos. Tenta aliar o pensamento à ação. E, dentro de seus limites, além de suas posições teóricas, propõe uma metodologia de ação [...] Os eurasianistas são ao mesmo tempo defensores do princípio religioso e seguidores de uma prática empírica consequente [...] No campo da prática, os eurasianistas eliminam a oposição entre “esquerda” e “direita” nas decisões políticas e sociais [...] Para os eurasianistas] o importante é a ênfase religiosa, que é obtida fora da esfera empírica política e econômica. Como as decisões nessa esfera permitem a avaliação religiosa, podem ser boas, em determinados casos, decisões “de direita” e “de esquerda” [...] Nas decisões práticas, para o eurasianista, sem nenhum preconceito, o princípio orientador é as exigências da vida. Por isso, em algumas decisões o eurasianista pode ser mais radical que os radicais e, em outras, mais conservador que os conservadores. Os eurasianistas têm uma percepção visceralmente histórica. Uma parte integral dessa percepção é o sentimento de continuidade das tradições históricas. Mas esse sentimento não se transforma em uma camisa-de-força estereotipada [...] Dar a Cesar o que é de Cesar (isto é, levar em conta todas as exigências econômicas e políticas da época) sem abandonar e prejudicar o que é de Deus. A tarefa, para os eurasianistas é essa [...] (Savitskii, [1925] 2012, p. 100-123)

Esse artigo *Eurasianismo* de Savitskii ilumina pontos-chaves do movimento como um todo, ao mesmo tempo que deixa entrever algumas peculiaridades de Savitskii como pensador. Nele Savitskii deixa claro a relação de continuidade e ruptura com os antigos pensadores eslavófilos: apoia sua oposição ao materialismo dos europeus ocidentais, mas, ao mesmo tempo, critica a adoração que os eslavófilos tinham do elemento eslavo da antiga *Rus'*. Essa é uma posição

extremamente herética em relação a quase todas as outras correntes “nacionalistas” russas, que, em massa, tendem a colocar o elemento eslavo como sustentáculo principal de suas ideologias. Os eurasianistas, como um todo, tendem a considerar a *Rus’* kievana frágil devido ao seu caráter descentralizado e desunido. Mas Savitskii vai mais além do que a maioria dos eurasianistas ao sugerir que a cultura da *Rus’* kievana não foi tão grandiosa assim como antecessora da cultura russa atual, ao afirmar que foi no período do domínio mongol que os grandes traços espirituais mais fortes do povo russo (mormente sua devoção religiosa) se fixaram realmente nele. Outra característica de Savitskii fica clara nesse texto: seu “pragmatismo” dentro da moldura cultural e espiritual maior dos eurasianistas. Ao longo de todo o texto, fica claro que para Savitskii, como para a maioria dos eurasianistas tradicionais, o elemento espiritual e religioso (e mesmo especificamente ortodoxo) é o esteio principal de sua visão, inclusive política, de mundo. Entretanto, assim como no ensaio visto anteriormente *A Estepe e a Vida Sedentária*, Savitskii, após afirmar a importância cardinal dos princípios espirituais, chama a atenção que os aspectos pragmáticos e materiais também não devem ser deixados de lado. Em *Eurasianismo* isso fica claro quando ele diz que o problema principal atual não é o “materialismo histórico, ateísmo e comunismo”, e sim que é “preciso declarar guerra ao ‘economicismo militante’”, à subordinação de todas as dimensões da vida do homem social às leis do mercado. Pelo lado de Savitskii, isso deixa claro seu pragmatismo e atenção aos detalhes da “base econômica” da sociedade. E, pelo lado dos eurasianistas como um todo, não é de admirar que posições como essa tendessem a levantar a desconfiança de outras correntes mais tradicionalistas e conservadoras que acusavam os eurasianistas de serem, no mínimo, lenientes em relação aos perigos do bolchevismo e comunismo.

Savitskii, como geógrafo, foi um dos eurasianistas que mais apontaram a Eurásia como um continente *extra*, separado da Europa e Ásia. A posição de vários outros eurasianistas não é tão clara assim, com alguns enfatizando mais os aspectos da Eurásia como *síntese* da Europa e Ásia. Afinal, a visão de que um dos grandes esteios da força da Rússia provém exatamente da mistura do princípio eslavo “europeu” com o princípio turco-mongólico asiático é um princípio fundamental dos eurasianistas. Como vimos nos textos acima, Savitskii afirma clara-

mente que a Eurásia é um continente separado da Europa e Ásia. Entretanto, há certa contradição dessa posição separatista com afirmações como a que vimos acima de que “se os dois primeiros [mundos] se convencionaram chamar de Europa e Ásia, então o mundo intermediário merece o nome de Eurásia”. Em trechos como esse, Savitskii deixa entrever a Eurásia como uma espécie de “derivada” da Europa e Ásia, o que contradiria um pouco sua afirmação como um continente separado, de características próprias. Essa tensão entre a Eurásia como mundo separado e Eurásia como síntese de Europa e Ásia é mais acentuada em Savitskii que na maioria dos outros eurasianistas moderados, mais propensos a aceitar a visão da Rússia como síntese de Europa e Ásia ou ponte entre as duas.

O destino de Trubetskoi, Savitskii e os eurasianistas em geral

Os textos acima de Trubetskoi e Savitskii, os dois grandes nomes do eurasianismo dos anos 1920 e 1930, nos dão uma ideia bastante clara das principais concepções do *mainstream* do movimento. Qual foi o destino desse movimento? Como também vimos anteriormente, o eurasianismo nasceu nos anos 1920 e prosseguiu com relativa força até os anos 1930. Diversos fatores contribuíram para seu desgaste na década de 1940 e seu virtual desaparecimento como movimento organizado por volta da época da Segunda Guerra Mundial. O principal fator talvez tenha sido a “situação impossível” do movimento no entre-guerras. Como vimos nos textos de Savitskii acima, os eurasianistas se propunham a ser não apenas teóricos mas também agentes práticos de transformação política. Propunham-se nada mais nada menos que modificar a URSS em uma direção eurasianista. Entretanto, eram uma corrente de emigrados e não tinham apoio substancial interno na URSS. Isso os colocava em uma “missão impossível”: ao mesmo tempo em que não tinham condições de modificar internamente a URSS, sua compreensão de certos aspectos “positivos”, “eurasianistas” das consequências das ações bolcheviques, os isolava das outras correntes da emigração russa, visceralmente antibolcheviques e anticomunistas. Para piorar a situação, a infiltração soviética do movimento eurasianista a partir da operação *Trest*, que atingiu principalmente a ala esquerda do movimento, desacreditou ainda mais os eurasianistas frente a seus competidores

ideológicos. E, finalmente, a própria Segunda Guerra Mundial em si representou uma pá de cal. Em primeiro lugar porque a selvagem invasão da URSS pelos nazistas levantou simpatias pelo mundo em relação aos resistentes comunistas (basta dizer que os EUA e as potências ocidentais se tornaram seus aliados!), o que dificultava a vida dos oponentes do bolchevismo russo, mesmo os “lenientes” como os eurasianistas. E, em segundo lugar, a URSS, vitoriosa na Segunda Guerra Mundial, ocupou diversos países do Leste Europeu em que os eurasianistas tinham suas bases, como Bulgária e Tchecoslováquia. Basta dizer que, depois que um regime soviético foi instalado na Tchecoslováquia, Savitskii, lá morador, passou um tempo preso. Ou seja, essa primeira onda do eurasianismo praticamente “morreu” como movimento organizado com a Segunda Guerra Mundial.

Mas o eurasianismo como ideologia renasceria como uma fênix no período final da URSS, na forma do neoeurasianismo. A figura crucial nesse renascimento no período final da URSS foi o etnólogo Lev Gumilev, que veremos a seguir.

Lev Nikolaevich Gumilev (1912-1992)

Os pais de Gumilev foram dois famosos poetas russos que iniciaram suas carreiras na chamada Época de Prata (logo antes da Revolução Russa) da poesia russa: Nikolai Gumilev e Anna Akhmatova. O que poderia ter sido uma imensa dádiva (e parcialmente o foi, pois a inteligência dos pais parecer ter passado ao filho) acabou dando um aspecto trágico, especialmente na juventude, à vida de Lev. Nikolai e Anna eram poetas pré-revolucionários que nunca conseguiram se adaptar ao sistema bolchevique. Foram perseguidos pelo regime e o jovem Lev “levou as sobras”: foi várias vezes preso e expulso de instituições de ensino devido ao fato de ser “filho de contrarrevolucionários”. O pai, um monarquista, divorciou-se da mãe quando Lev tinha sete anos, e foi executado em 1921 acusado de conspiração contrarrevolucionária. A mãe se casaria outras vezes, e Lev praticamente foi criado pela avó paterna na região de Tver, a meio-caminho entre Moscou e São Petersburgo. Essa relação tênue e contraditória com a famosa mãe marcaria a vida de Gumilev.

Lev Gumilev nasceu em 1912 em Tsarskoe Selo, perto de São Petersburgo. Sua vida giraria, assim, em volta da cidade de Leningrado

e não de Moscou. E sua juventude seria marcada pela herança “mal-dita” dos pais antipatizados pelo regime soviético. Frequentemente tratado como uma ovelha negra na escola, em 1930 tentou ingressar na universidade, mas foi recusado devido à punição sofrida pelo pai. Após passar por alguns empregos, consegue uma posição de funcionário no instituto geológico chamado Instituto de Recursos Minerais Não Metálicos. Isto lhe possibilitará participar de excursões de pesquisas geológicas por diversas regiões da Rússia, o que lhe colocará em contato com diversos povos não europeus do país. Em 1933 e 1935 foi preso curtamente por comportamentos “leves”, como participar de leituras de poemas considerados algo subversivos. Em 1934 consegue ingressar na graduação da faculdade de História da Universidade de Leningrado. Antes de conseguir se formar, em 1938 foi preso pela terceira vez, agora com uma séria acusação de participar de conspiração terrorista contra o líder do partido em Leningrado, Andrei Zhdanov. Após diversas peripécias, foi condenado a cinco anos em campos de trabalho. Em 1944, ao sair da prisão tornou-se voluntário para lutar na Segunda Guerra Mundial. Acabaria, inclusive, participando da batalha pela tomada de Berlim. Com o final da guerra, voltou à Rússia e completou sua graduação, formando-se em história pela Universidade de Leningrado no início de 1946. No mesmo ano chegou a ingressar no mestrado (*aspirantura*) de Estudos Orientais da divisão leningradense do Instituto de Estudos Orientais da Academia de Ciências da URSS, mas seria excluído de lá oficialmente pelo motivo de “não ter a preparação filológica necessária para esta especialidade”. Em 1947 ingressa na condição de bibliotecário no Hospital Psicoterápico de Leningrado. Por intermédio de cartas de recomendação do hospital consegue prosseguir seu mestrado, agora na área de história. Em 28 de dezembro de 1948 defende sua dissertação de mestrado (*dissertatsiya kandidat istoricheskikh nauk*) em história na Universidade de Leningrado, intitulada *História Política do Primeiro Canato Turco*. Começa, então, a trabalhar como pesquisador no Museu de Etnografia dos Povos da URSS. Em 7 de novembro de 1949 é preso e condenado a dez anos em campos de trabalho. Somente seria libertado em 1956, após a morte de Stalin, com a anistia coletiva trazida pelo degelo de Khrushchev. Voltou a Leningrado, onde o diretor do museu Hermitage, M.I. Artamonov, conseguiu-lhe um trabalho de bibliotecário lá. Foi com esse

emprego que ele conseguiu se preparar para a defesa de sua tese de doutorado (*doktorskaya dissertatsiya*) em História na Universidade de Leningrado, ocorrida em 1961. O título da tese era *Os Turcos da Antiguidade, sécs. VI-VIII*. Após a defesa doutoral, Gumilev foi convidado para trabalhar como pesquisador no Instituto de Pesquisa Científica Geográfica da Universidade de Leningrado. Manteve esse posto até a sua aposentadoria em 1986. Foi por meio dessa ponte com a geografia que em 1974 defendeu uma segunda tese de doutorado, agora em Geografia, com o título do que seria no futuro seu livro mais famoso: *A Etnogênese e a Biosfera da Terra*. A polêmica em torno dessa tese seria tanto que finalmente, em 21 de maio de 1976, Gumilev recebeu a notícia que essa sua segunda tese doutoral em Geografia não seria suficiente para lhe dar um segundo título de doutor.

A vida acadêmica pós-doutoral de Gumilev não teve encarceramentos como sua juventude. Com o fim do estalinismo na época do *degelo* de Khrushchev e posteriormente na burocrática era Brezhnev, o clima já não era de aberta caça às bruxas. O pensamento científico heterodoxo de Gumilev, que fugia sutilmente da ortodoxia marxista, desagradava às autoridades. Até a *perestroika*, suas obras não eram publicadas por grandes editoras ou em grandes tiragens. Gumilev publicava seus artigos geralmente em coletâneas especializadas de pequena tiragem, editadas pelas próprias instituições onde trabalhava. Ou seja, seu trabalho era tolerado pelo sistema, mas recebia um tratamento desfavorável em termos de publicação. A situação só mudaria com a *perestroika* (1985-1991), na fase final da qual suas obras (em especial *A Etnogênese e a Biosfera da Terra*, publicada como livro inicialmente em pequena tiragem em 1979) obteriam grande sucesso. Na fase final da *perestroika* o marxismo ortodoxo caiu em desfavor e a abordagem alternativa de Gumilev ganhou muitos adeptos (apesar de continuar controversa).

Gumilev praticamente não sobreviveu à URSS (que se desintegrou em dezembro de 1991): morreu em 15 de junho de 1992.

Entre as principais obras de Gumilev estão: *A História dos Hsiung-nu* (1960), *Os Turcos da Antiguidade* (1964), *À Procura de um Reino Imaginário: a lenda do reino do Preste João* (1970), *Os Hsiung-nu na China* (1974), *A Etnogênese e a Biosfera da Terra* (1979), *A Rus' Antiga e a Grande Estepe* (1989) e *Da Rus' à Rússia* (1992).

Em nossa análise das ideias de Gumilev concentrar-nos-emos nos três últimos livros. *A Etnogênese e a Biosfera da Terra* é fundamental, pois foi a obra seminal em que Lev sistematizou sua nova teoria do surgimento, crescimento, declínio e desaparecimento das etnias. E foi nos dois últimos livros em que, contando com a abertura da *perestroika*, Gumilev pode abertamente utilizar sua teoria para explicar os acontecimentos na história da Rússia e Eurásia, sem as limitações de antigamente. Nas décadas anteriores à da *perestroika*, o trabalho de Gumilev propositalmente tinha caráter técnico e acadêmico sobre antigas civilizações e povos do Oriente. Estudar a Antiguidade era uma forma, utilizada por muitos acadêmicos, de fugir à camisa de força do marxismo, mais limitante para as épocas posteriores do surgimento do capitalismo moderno.

A Etnogênese e a Biosfera da Terra

Esse livro (originalmente sua tese de doutorado em Geografia) lança a teoria de Gumilev para o surgimento, crescimento, declínio e desaparecimento de etnias. Devido a ela, Gumilev é geralmente descrito como “etnólogo”. Essa denominação pode estar certa, pois em sua etnologia, o autor utiliza uma abordagem multidisciplinar. Lembremos que Gumilev, além de seu mestrado e doutorado completos em História, chegou a ingressar também em um mestrado em Estudos Orientais e em um doutorado em Geografia. Traz para seu trabalho aporte dessas e de outras áreas (inclusive das ciências biológicas e geológicas, que formam a parte mais controversa de sua abordagem).

Por ser tão multidisciplinar, a teoria é complexa. Procuraremos aqui um expor um resumo de suas ideias básicas utilizando, além de *A Etnogênese e a Biosfera da Terra*, os livros posteriores de *A Rus’ Antiga e a Grande Estepe* e *Da Rus’ à Rússia*, que exemplificam a teoria na história da Rússia e Eurásia. (Gumilev, 2010 [1979], 2011 [1989] e 2008 [1992])

A pergunta inicial em *A Etnogênese e a Biosfera da Terra* era relacionada ao tema do “fortalecimento súbito dos povos e seu consequente desaparecimento”. (Gumilev, 2010 [1979], p. 11) Por que as etnias surgem, se fortalecem, entram em declínio e desaparecem? O conceito de *etnia* ou *grupo étnico* (do grego *ethnos*, plural *ethnoi*) tor-

na-se, então, central aqui. Gumilev fornece várias definições aproximativas de *ethnos*. A primeira explicação que oferece no livro, de caráter bastante geral, é a seguinte: “*Ethnos* é um fenômeno da biosfera, um todo sistêmico do tipo discreto, que funciona na base da energia bioquímica do organismo vivo, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, o que é corroborado pela sequência diacrônica dos acontecimentos históricos”.¹⁹ (Gumilev, 2010 [1979], p. 11)

19 A segunda lei (ou princípio) da termodinâmica diz que “A quantidade de entropia de qualquer sistema isolado termodinamicamente tende a incrementar-se com o tempo, até alcançar um valor máximo”. Se a primeira lei da termodinâmica (“A energia total transferida a um sistema é igual à variação de sua energia interna”) estabelece o princípio da conservação da energia, ou da equivalência entre trabalho e calor, a segunda lei estabelece as condições para que transformações termodinâmicas possam ocorrer. Uma das consequências da segunda lei é que quando uma parte de um sistema fechado interage com outra parte a energia tende a dividir-se por igual, até que o sistema alcance um estado de equilíbrio térmico. A entropia é uma grandeza termodinâmica que expressa o grau de irreversibilidade de um sistema. De acordo com a segunda lei da termodinâmica o trabalho pode ser completamente convertido em calor e energia térmica, mas a energia térmica não pode ser convertida completamente em trabalho. A parcela de energia que não pode mais ser transformada em trabalho é medida por meio da entropia. Pela segunda lei, em sistemas fechados em que ocorrem processos naturais, a entropia sempre cresce: o oposto nunca ocorre. Assim, do momento que um sistema é fechado até o estado final (estado de equilíbrio termodinâmico), a tendência da entropia é crescer. Entropia é definida, de forma simplificada, nos dicionários comuns como “grandeza termodinâmica que expressa o grau de desordem, da agitação térmica de um sistema reversível, expressando a energia do sistema que não pode se transformar em trabalho e se dissipa: quanto mais desordenada a energia, maior a entropia e menor a quantidade de trabalho obtida”. Essa definição tem que ver com a identificação de “trabalho” como movimento ordenado de partículas e “calor” com movimento desordenado de partículas. No trabalho como transferência de energia cinética, ou energia térmica, as partículas responsáveis pela transferência movimentam-se de forma ordenada, direcionada, acompanhando a fronteira do movimento enquanto que no calor a propagação de energia térmica é feita de forma mais aleatória, e não direcionada. Aumentar a desordem significaria, assim, desperdiçar energia que poderia ser aproveitada como trabalho e, não o sendo, foi entregue na forma de calor à fonte fria do sistema. Uma vez entregue à fonte fria, a energia atrelada ao aumento da entropia não pode mais ser convertida em trabalho. O conceito de entropia é fundamental para entender a hipótese de etnogênese de Gumilev que, como veremos posteriormente, baseia-se em uma pressuposição de que a energia que desencadeia a gênese étnica é bioquímica e obediente à segunda lei da termodinâmica. Ou seja, em um sistema em que tenha ocorrido o impulso genético inicial, após certo tempo, a não ser que influências externas ocorram para modificar este panorama, a tendência é que a entropia

Por essa explicação inicial já se vê que o autor utiliza uma definição heterodoxa da gênese étnica. Gumilev (2010 [1979], p. 31-32) nega que a etnogênese seja um fenômeno meramente social, a ser estudado apenas pelas ciências humanas e sociais, e diz que ela transcorre nos interstícios entre história, geografia e biologia. É preciso utilizar material dessas três disciplinas em conjunto para entender os processos etnogênicos e nenhuma das três, em si, é suficiente para abarcá-los como um todo.

Além de ser heterodoxa, a visão de que tais fenômenos não são meramente sociais, mas biológicos, traz ao autor acusações de biologismo e abrirá uma porta também para acusações de racismo biológico quando da utilização da teoria para certos fenômenos. Por outro lado, a ênfase em aspectos geográficos atrairia algumas críticas de “determinismo geográfico”. Essas críticas veremos posteriormente.

Vejamos o esquema geral da explicação de Gumilev para o processo da gênese étnica ou do aparecimento de novos *ethnoi* ou etnias. Em primeiro lugar, ele descarta as definições usuais de etnia como “grupo caracterizado por uma cultura, língua, religião, costumes etc. comuns e distintos”. (dictionary.reference.com; Gumilev, 2010 [1979], p. 46, 48, 50 e 54) Descarta isso ao mostrar a existência de etnias que não têm uma língua ou religião comum (e sim duas ou mais, como os suíços atuais), com costumes muito diferenciados internamente, diferentes tipos de cultura. Descarta também as versões mitológicas de um ancestral comum na antiguidade. Sua definição final de *ethnos* é: “Um coletivo de pessoas formado naturalmente na base de um estereótipo de comportamento comum, que existe como um sistema (estrutura) energético(a), que se contrapõe a outros coletivos formados na mesma base, partindo da sensação de complementaridade”. (Gumilev, 2010 [1979], p. 549)

Nessa definição alguns elementos são importantes. O conceito de “estereótipo de comportamento” é fundamental para o entendimento do pensamento do autor. Gumilev acredita que, mais que um conceito abstrato de cultura ou costumes, os *ethnoi* desenvolvem um padrão de resposta comum diante de certas situações sociais ou de certos desafios da natureza que os cerca. Isso não é um mecanis-

cresça e a energia daquele impulso inicial vá diminuindo.

mo adaptativo meramente social ou psicológico. Devido à natureza biológica e energética do impulso da etnogênese segundo Gumilev (como veremos posteriormente), os “estereótipos de comportamento” têm um caráter natural, mais objetivo, que os subjetivos conceitos de cultura ou costumes. A definição de Gumilev (2010 [1979], p. 546) de estereótipo de comportamento é: “Complexo de padrões de comportamento dos membros de um sistema étnico, variável ao longo do tempo e transmitido por meio da hereditariedade sinalizada”. Hereditariedade sinalizada (*signal'naya nasledstvennost'* em russo e *signal heredity* em inglês) é um conceito criado pelo geneticista russo Mikhail E. Lobashev para descrever em um grupo animal a transmissão de hábitos comportamentais aos descendentes, por meio do aprendizado pelo reflexo condicionado da imitação. A imitação possibilita que padrões importantes para a sobrevivência e desenvolvimento de um coletivo animal se disseminem através do grupo e potencialmente sejam transmitidos através das gerações. A ideia desse conceito veio a Lobashev ao observar que, quando cortados prematuramente de contato com seu grupo, animais jovens deixavam de desenvolver certos hábitos considerados vitais ou importantes para aquele grupo. A observação de como o resto dos animais jovens do grupo adquiria aquelas capacidades vitais através da imitação repetitiva levou Lobashev ao conceito da hereditariedade sinalizada. Gumilev aplicou este conceito de Lobashev ao estudo dos grupos étnicos ao identificá-lo com o papel da *tradição*. Segundo ele,

Pareceria que a tradição nunca poderia ser classificada como parte da biologia, mas o mecanismo de interação entre gerações descoberto pelo professor M.E. Lobashev (precisamente ao estudar animais, entre os quais ele identificou os processos de hereditariedade sinalizada) é simplesmente outro nome para tradição. A adaptação individual ocorre no reino animal por meio do mecanismo dos reflexos condicionados, que fornecem aos animais uma escolha ativa de condições ótimas para a vida e autodefesa. Esses reflexos são transmitidos pelos pais aos filhos, ou pelos membros mais velhos da manada aos membros mais jovens. Devido a isso, o estereótipo de comportamento é a forma suprema de adaptação. No homem esse fenômeno é conhecido como a “continuação da civilização”, que é assegurada pelo “sinal dos sinais”: a fala.

Essa continuidade inclui hábitos de vida, formas de pensamento, apreciação de objetos de arte, o tratamento aos mais velhos e relações entre os sexos que asseguram uma adaptação ótima ao meio ambiente e são transmitidos pela hereditariedade sinalizada. Em combinação com a endogamia (*i.e.*, o isolamento dos vizinhos), que preserva o fundo genético, a tradição serve como um fator para assegurar a estabilidade de um coletivo étnico. (Gumilev, 2010 [1979], p. 238)

Assim, esse estereótipo de comportamento (ou formas comuns, “aprendidas”, de reação diante de certas situações ou condições do meio circundante) seria o fator central de identificação de um grupo étnico, mais que o próprio genótipo/fenótipo (tipo racial, tipo físico, procedência genética comum) em si. E, como vimos na definição de Gumilev, esse estereótipo de comportamento é variável no tempo (diacronicamente), mas estável sincronicamente, ou seja, o estereótipo de comportamento dos russos no século XVII era um e no século XIX era outro, mas o primeiro estereótipo era compartilhado por *todos* os russos do século XVII e o segundo era compartilhado por todos os russos do século XIX.

Cada *ethnos* possui sua própria estrutura interna e seu estereótipo de comportamento original. Por vezes a estrutura e o estereótipo de comportamento mudam de geração para geração. Isso indica que o *ethnos* se desenvolve e sua etnogênese não está se esgotando [...] A estrutura de um estereótipo de comportamento étnico é uma forma estritamente definida de relações: a) entre o coletivo e o indivíduo; b) entre os indivíduos; c) entre os grupos internos do coletivo; d) entre o *ethnos* e seus grupos internos. Essas normas, únicas em cada caso, mudam ora rapidamente ora lentamente, mas existem em todas as esferas da vida e do cotidiano, percebidas por cada *ethnos* em cada época separada como a única maneira de coexistência [...] A força do estereótipo de comportamento étnico é enorme, pois os membros do *ethnos* o percebem como único meritório, enquanto todo o resto é “primitivo” [...] Assim, o *ethnos* é um coletivo de indivíduos que se distingue de todos os outros coletivos. O *ethnos* é mais ou menos estável, apesar de aparecer e desaparecer no tempo histórico. Não há nenhum critério único para a definição do *ethnos* que seja válido para todos os casos que conhecemos. Língua, origem genética

comum, hábitos, cultura material, ideologia por vezes se revelam determinantes, mas por vezes não. Podemos ressaltar apenas uma coisa: a aceitação por cada indivíduo da máxima: “nós somos assim e assim, e todos os outros são diferentes”. Como esse fenômeno é geral, podemos supor que ele reflete alguma realidade biológica ou física que tomaremos como base. Para interpretar essa “unidade de grandeza”, precisamos analisar o aparecimento e desaparecimento dos *ethnoi* e estabelecer as diferenças cardinais dos *ethnoi* entre si. Para estabelecer as diferenças entre eles é preciso uma descrição cuidadosa dos estereótipos de comportamento dos diferentes *ethnoi*. Entretanto, é preciso lembrar que o comportamento do *ethnos* se modifica de acordo com sua idade, que deve ser contada a partir de seu surgimento na arena histórica. Por isso é importante introduzir na análise um meio de registrar a etnodinâmica. (Gumilev, 2010 [1979], p. 90-93)

Além do componente biológico, a concepção de Gumilev engloba um forte componente geográfico e ecológico também (não devemos esquecer que o livro *A Etnogênese e a Biosfera da Terra* originalmente foi a tese de doutorado em Geografia defendida por Lev Nikolaevich em 1974). Para Gumilev (2010 [1979], p. 196, 199-200), um dos mais importantes componentes para a formação do estereótipo de comportamento e para a própria vivência original (forma de existência diferenciada) do *ethnos* é sua relação com o meio geográfico específico que o cerca (o que Gumilev chama em russo de *landshaft*, literalmente “paisagem”). O *ethnos* se desenvolve socialmente, tecnologicamente etc., mas, por mais desenvolvida que seja uma sociedade, o *ethnos* (que é um conceito diferente de “sociedade”, é importante notar) sempre se desenvolverá relacionando-se com a “paisagem” que o envolve. E essa relação não é de unívoca: não só o meio ambiente circundante influencia o *ethnos*, mas o próprio *ethnos* influencia, inclusive modificando, a paisagem que o cerca. Há um forte componente ecológico na teoria de Gumilev na medida em que ele aponta as consequências ecológicas das formas de desenvolvimento dos *ethnoi*.

A importância da geografia é tanta para Gumilev (2010 [1979], p. 321) que ele chega ao ponto de dizer que não é possível um desenvolvimento “normal” de um *ethnos* sem sua relação com uma paisagem própria sua. Esse é um momento delicado da teoria de Gumilev.

Se um *ethnos* não pode ser concebido normalmente sem um meio geográfico próprio, um território, o que dizer, então, dos *ethnoi* sem território (como foram por muito tempo, por exemplo, os judeus)? Gumilev tem uma concepção negativa destes *ethnoi* sem paisagem própria, dizendo que eles terão uma forte tendência a viver “parasitariamente” nas paisagens de outros *ethnoi*. É o fenômeno que pode assumir a forma do que ele chama de *xênia*,²⁰ ou seja, um hóspede minoritário que vive em alguma forma de simbiose entre os nativos majoritários, sem se misturar com eles. (Gumilev 2010 [1979], p. 543) Ou seja, abre-se aqui uma brecha para a acusação de antissemitismo contra Gumilev. E essa brecha alargou-se quando Gumilev, após a *perestroika*, lançou o livro *A Rússia Antiga e a Grande Estepa*, onde ele descreve que os russos antigos, para se imporem e desenvolverem sua civilização, tiveram que derrotar os vizinhos cazares. E Gumilev afirmou que a decadência do portentoso império da Cazária se deu quando houve uma penetração da elite cazare por elementos judeus comerciantes, inclusive com absorção de parte dessa elite ao judaísmo. (Gumilev, 2011 [1989], p. 39-40, 49-51, 87-92, 104-107, 120-125, 141, 171-175, 179-181, 186-190) Partidários de Gumilev o defenderão dizendo que isso não é uma discriminação específica contra os judeus, e sim parte de uma visão mais geral de Gumilev de que a miscigenação (mistura de *ethnoi*) não é uma coisa saudável para a sobrevivência do *ethnos* no longo prazo. Para Gumilev (2011 [1989], p. 87-88), a endogamia é mais condutiva à conservação do *ethnos* que a exogamia.

Essas são as partes mais controversas da obra de Gumilev do ponto de vista das ciências humanas. Mas a sua ênfase no aspecto biológico e físico do fenômeno da etnogênese (que não seria um processo meramente social) se torna especialmente controversa no conceito central de sua teoria da gênese étnica: *passionarnost'*, que traduziremos por “passionaridade”.²¹ Gumilev enfatiza que o fenômeno que

20 Xênia (do grego *xenos*, “hóspede”) na geografia é empregada na expressão “xenólito”, um fragmento de rocha que se incorporou em uma rocha maior de constituição diferente e se fixou nela ou se converteu em uma formação de contato híbrido.

21 A tradução do neologismo russo *passionarnost'* de Gumilev em português é complicada pela existência da palavra “passionalidade”, que traduziria a carga semântica literal daquele termo. Traduzir por passionalidade ou manter uma tradução literal como “passionaridade”, palavra que não existe em português no dicionário? Em inglês esse problema não se põe, pois apesar de existir o adjetivo *passionate*

gera novas etnias não é um mero processo social aleatório, e sim uma forma de *energia* (no sentido físico literal), uma energia *bioquímica*. Passionaridade, para Gumilev (2011 [1989], p. 271, 278, 544), é uma forma de energia bioquímica, um excesso de energia que leva determinadas pessoas a atuar “passionalmente”, extrapolando os limites do racionalismo da autopreservação. Normalmente as pessoas não se “arriscam” muito, temendo por em risco sua vida, seus bens, sua segurança. Essa é uma resposta racional diante dos riscos da vida. Mas, segundo Gumilev, há determinados momentos em que um excesso de energia se forma em certos indivíduos que passam a agir “passionalmente”, mudando seu meio-ambiente e o *status quo* em novas direções, mesmo que isso possa por em risco sua segurança até sua vida. É nos momentos de erupção da passionaridade (que primeiro acomete certos indivíduos, e depois se espalha pelo resto da sociedade) que as amarras antigas são rompidas e novas etnias fazem seu aparecimento, juntamente com seus novos estereótipos de comportamento.

Assim, a passionaridade é a capacidade e esforço para modificação do ambiente ou, traduzindo na linguagem da física, para a destruição da inércia da condição agregativa do meio. O impulso da passionaridade é tão forte que seus portadores (os passionários) não conseguem se controlar pela consequência de seus atos. Essa é uma circunstância importante que demonstra que a passionaridade não é um atributo da consciência e sim do subconsciente [...] O nível de passio-

(“passional”) não existe um equivalente literal em inglês do substantivo “passionalidade” e, por isso, *passionarnost’* é traduzida literalmente pelo neologismo *passionarity*. Escolhi também em português traduzir literalmente o original russo com *passionaridade*, uma palavra inexistente no dicionário, por duas razões. Em russo existe nos dicionários a tradução literal da palavra “passionalidade”: *strastnost’*. Se Gumilev não a usou é porque queria utilizar uma expressão diferenciada para denotar nuances extras, “além dos limites da paixão”. Achei, então, apropriado acompanhá-lo nesse sentido na tradução em português de um termo científico seu. Minhas últimas dúvidas se dissiparam quando me deparei com um poema de Carlos Drummond de Andrade onde pela primeira vez vi a palavra “passionaridade” sendo empregada em português, aparentemente como licença poética. Foi no poema “O Retrato Malsim” na estrofe em que ele enumera “ironia, passionaridade, morbidez...” É então com a cobertura de Drummond pela parte poética e pela justificativa das duas palavras na língua original russa pelo lado científico que defendo o uso da palavra “passionaridade” como melhor tradução, em português, do termo gumilevano *passionarnost’*.

naridade varia, mas para que tenha visibilidade histórica é necessário que o número de passionários seja grande, isto é, que a passionaridade não seja apenas uma característica individual, mas populacional. (Gumilev, 2010 [1979], p. 271)

As ênfases colocadas acima por Gumilev nos aspectos geográficos (relação com o território e o meio ambiente que circunda o *ethnos*) e biológicos/físicos (a passionaridade como uma forma de energia bioquímica) são realçadas no título do livro com a palavra *biosfera* em *A Etnogênese e a Biosfera da Terra*. Gumilev definiu assim o termo *biosfera*:

Biosfera: termo científico introduzido por V.I. Vernadskii, que designa uma das camadas da terra e que inclui em si, além do total de organismos vivos, todos os resultados de sua atividade vital: solos, rochas sedimentares, o oxigênio livre da atmosfera. Dessa maneira, a relação descoberta entre a etnogênese e os processos bioquímicos da atmosfera não é um “biologismo”, como afirmam alguns de meus oponentes, se aproximando mais de um “geografismo”, apesar desse “rótulo” tampouco ser adequado. Afinal, tudo que se encontra na superfície da Terra de uma maneira ou de outra faz parte da geografia, seja ela geografia física, econômica ou histórica. (Gumilev, 2010 [1979], p. 516)

Vladimir Ivanovich Vernadskii (1863-1945) foi o cientista russo que realmente consolidou e popularizou o termo *biosfera* na ciência soviética e mundial. A biosfera, como soma de todos os ecossistemas da Terra, tinha sido inventada como termo pelo geólogo Eduard Suess em 1875 que a definiu como “o lugar na Terra onde a vida habita”. Mas foi realmente Vernadskii que investigou profundamente, sistematizou e popularizou o termo nos anos 1920, tornando-se um dos pioneiros da bioquímica e da geoquímica. Seu ponto de partida fundamental foi a concepção de que as formas de vida da terra interagem com (influenciam e são influenciadas pelas) formas inanimadas da Terra. Assim, ele postulou que o desenvolvimento da Terra passou por alguns estágios. O primeiro foi a geosfera (com matéria inanimada), o segundo a biosfera (que inclui a vida biológica). E ele postulava, visionariamente e controversamente, um terceiro estágio, a noosfera (conceito criado

por Teilhard de Chardin), em que a cognição humana, seu poder de pensamento, interage e transforma tanto a geosfera como a biosfera. Suas ideias foram uma das bases da corrente intelectual chamada de cosmismo russo.

Gumilev utilizou essa base conceitual vernadskiiiana para afirmar que a gênese de novas etnias não era apenas um processo social e histórico mas também (por meio da noção da passionaridade como energia bioquímica) biológico, geográfico e físico. Por isso a etnogênese é também parte das ciências naturais. Atuando na interface entre as ciências sociais e naturais, sem ser identificada somente com um lado ou com outro, o estudo da etnogênese deu à Gumilev a inspiração para a criação do conceito de *etnosfera*.

Essa antroposfera com característica de mosaico, que constantemente se modifica no tempo histórico e interage com as paisagens geográficas do planeta Terra, nada mais é que a *etnosfera*. Na medida em que a humanidade se espalha por toda a superfície seca da Terra, mas de modo desigual, pode-se encará-la como uma das camadas da Terra, mas com observação das diferenças étnicas. Dessa maneira, introduzimos o termo “etnosfera”. A etnosfera, como os outros fenômenos geográficos, tem seus padrões de desenvolvimento, que se diferenciam dos sociais e biológicos. Padrões regulares étnicos podem ser estudados no espaço (etnografia) e no tempo (etnogênese e a paleografia das paisagens geográficas antropogênicas). (Gumilev, 2010 [1979], p. 39)

Nessa etnosfera podem ser distinguidos diversos níveis de formações étnicas, como o *ethnos* e o *superethnos*. O conceito de superetnia é uma criação de Gumilev e um dos esteios de sua teoria.

Em termos de abrangência, do menor para o maior, os diferentes níveis étnicos identificados por Gumilev são: consórcio -> *subethnos* -> *ethnos* -> *superethnos*. A etnia já foi definida por Gumilev acima e fica mais fácil de ser entendida, pois, apesar da definição de Gumilev ser idiossincrática, sua aplicação no mundo real corresponde ao que normalmente chamamos de etnias (*e.g.*, “franceses”, “russos”, “ingleses”). Como superetnia, Gumilev (2010 [1979], p. 110) entende “um grupo de etnias, que surgem simultaneamente em dada região, interligados por contatos políticos, ideológicos e econômicos”. Gumi-

lev dá exemplos como os da superetnia europeia ocidental (ou romano-germânica, que inclui ingleses, franceses, alemães, entre outros), a superetnia muçulmana (cuja etnia básica é a árabe), a superetnia heleno-romana (gregos e romanos pagãos) e a superetnia bizantina ou ortodoxa (que unia os gregos e outros povos antigos da religião ortodoxa). (Gumilev, 2010 [1979], p. 111, 462) Se externamente as etnias são agrupadas nas unidades maiores das superetnias por meio das suas ligações sistêmicas, internamente as etnias são divididas em *subetnias*, que são subsistemas destas. Entram aí grupos regionais dentro de uma mesma etnia, grupos formados a partir de alguma especificidade formadora (como um cisma religioso, ou a partir de um estamento social). Por exemplo, dentro do *ethnos* alemão são encontradas subetnias com especificidades, como os bávaros e os frísios; dentro do *ethnos* russo, os *velhos crentes* chegaram a constituir um *subethnos* e assim por diante. Os *subethnoi* muitas vezes surgem na história a partir de unidades ainda menores, chamadas por Gumilev (2010 [1979], p. 106 e 109) de *consórcios* e *konviksii*.

Nós chamamos de consórcios grupos de pessoas unidos por um destino histórico comum. Eles incluem “círculos”, cooperativas, guildas, seitas, bandos e associações instáveis similares. Eles geralmente se dissolvem, mas algumas vezes persistem por várias gerações. Aí então se tornam *konviksii*, ou seja, grupos de pessoas com um modo de vida e conexões familiares comuns. Não são muito resistentes. Sofrem erosão por parte da exogamia e são abaladas pelas sucessões, ou seja, mudanças agudas nas circunstâncias históricas. As *konviksii* ilesas se transformam em subetnias. Tais foram os exploradores russos [... que formavam] consórcios de viajantes desesperados que deram origem a [a subetnia dos] siberianos; e também os Velhos Crentes. As primeiras colônias inglesas na América foram fundadas por consórcios e se converteram em *konviksii*. (Gumilev, 2010 [1979], p. 109)

Assim, por meio de diversos tipos de fusão e divergência nos níveis étnicos e subétnicos, novas etnias surgem a partir do choque passionário, ou seja, o momento em que a passionaridade atinge certas regiões da terra (afetando inicialmente algumas pessoas dentro de certa sociedade e depois, a partir delas, o novo estereótipo de

comportamento se espalhando ao resto da população). Por sua cronologia de quando ocorreram os choques passionários que deram origem às diversas etnias e superetnias (especialmente ao notar a forma geodésica de suas linhas de disseminação pela superfície terrestre), Gumilev levantou a hipótese de que talvez esse choque passionário tivesse origem cósmica, por meio dos raios cósmicos que atingem a terra (algo como a influência que as fases da lua têm nos movimentos do mar). (Gumilev & Ivanov, 1984) Segundo o grau de passionaridade interna, os indivíduos podem ser divididos em (1) passionários, (2) harmônicos e (3) subpassionários. Se tomarmos passionaridade (lido como impulso para modificação do *status quo*, mesmo com risco da própria vida ou segurança) como oposto ao impulso da autopreservação, os indivíduos *passionários* são aqueles em que a passionaridade é maior que o impulso do instinto da autopreservação; os *subpassionários* aqueles em que a passionaridade é menor que o impulso da autopreservação; e os indivíduos *harmônicos* aqueles em que os dois impulsos se equivalem. (Gumilev, 2010 [1979], p. 268, 289, 542, 544 e 546) Quando o choque passionário (talvez de origem cósmica) atinge uma região da terra, o nível de passionaridade em uma dada população se eleva, com os indivíduos *passionários*, cujos níveis de passionaridade já são naturalmente notáveis, atuando como as tropas de choque do movimento em direção à modificação do *status quo* étnico (modificação do estereótipo de comportamento).

Uma vez o choque passionário atingindo massa crítica suficiente, inicia-se o processo de etnogênese. *Ceteris paribus*, a inércia de um choque passionário dura cerca de 1200 a 1500 anos, mas poucos *ethnoi* conseguem completar todo esse percurso, pois influências externas podem modificar as tendências lançadas pelo choque original. Assim como um organismo vivo, o *ethnos* passa por diversas fases nesse período. Gumilev (2010 [1979], p. 400, 513) classificou-as como: 1) fase da ascensão; 2) fase do auge; 3) fase do colapso; 4) fase inercial; 5) fase da obscuração; 6) fase memorial (ou da relíquia).

A **fase da ascensão** é o período após o choque passionário atingir determinada região em que ocorre um sensível e estável aumento no nível de passionaridade da população. Os indivíduos (anteriormente classificados como) passionários têm ajuntado ao seu nível

naturalmente alto de passionaridade a energia passionária extra trazida pelo choque externo e começam a exigir mudanças no *status quo*:

No espaço de uma ou duas gerações aparece certa quantidade de pessoas que não respeita as limitações que seus pais voluntariamente suportavam. Exigem um lugar para si na vida que corresponda aos seus talentos, energia, sucessos e façanhas e não o lugar que lhes era destinado pelo nascimento aleatório em tal ou tal família. Os primeiros perecem, pois o coletivo lhes oferece resistência, mas se o processo de sua multiplicação correr com a intensidade necessária, esses “insatisfeitos” desesperados se tornam suficientemente numerosos para se fortalecerem e curvar à sua vontade as pessoas tranquilas da antiga ordem. (Gumilev, 2010 [1979], p. 381-382)

A fase inicial da ascensão é o período de incubação quando aos poucos vão se delineando os contornos do novo *ethnos* na base do imperativo “Precisamos mudar o mundo, pois ele é ruim” por parte dos passionários e seus seguidores. No período plenamente desenvolvido da fase de ascensão, em que já está claro que os passionários basicamente venceram a batalha da formação étnica (*i.e.*, dos novos estereótipos de comportamento), o imperativo se torna mais orgulhoso: “Nós queremos ser grandes [notáveis]!”.

Na **fase do clímax** a tensão passionária está vibrando nos limites de seu nível máximo possível. É uma das fases mais contraditórias representando ao mesmo tempo um auge e possibilidade de início de descenso, pois acima do clímax, do auge, por definição, não se pode passar. Nessa fase o orgulho passionário pode chegar a tal ponto que se torna individual e concorrencial entre si. O imperativo passa a ser: “Seja você mesmo”.

[...] na transição da fase de ascensão para a fase de clímax [...] a subordinação dos elementos da estrutura decai, cada um “quer ser ele mesmo” e devido a isso a organização sofre, com os interesses do *ethnos* caindo vítima dos interesses individuais. Em regra, quando isso acontece corre sangue, mas a cultura não sofre, ao contrário floresce. Um exemplo claro disso foi a dissolução do Califado árabe em emirados no século X. A coincidência da dissolução política com o florescimento da

cultura muçulmana poliétnica, notada por todos os especialistas, claramente não foi fortuita [...] Na fase do clímax [ocorre] um “superaquecimento” passionário [...] e] chega o período de conquistas e migrações. (Gumilev, 2010 [1979], p. 400-401)

Após o clímax vem o **colapso**. Nesse período aumenta a importância dos elementos subpassionários, já que muitos passionários ou foram para o exterior em conquistas ou pereceram nas disputas internas no período de “superaquecimento passionário” do clímax. Na transição para a fase do colapso, o imperativo é: “Cansamo-nos dos grandes!”

Depois do colapso vem a **fase inercial**, o “outono dourado” da civilização. Nela ocorre

[...] uma queda da passionaridade do sistema étnico ao lado de uma acumulação intensiva de valores materiais e culturais”. Depois das mudanças cataclísmicas vividas, as pessoas, abaladas, não querem sucessos, mas paz. Elas já entenderam que a individualidade, o desejo de sempre demonstrar sua originalidade, representa perigo para os vizinhos. Para evitá-lo, é necessário mudar o imperativo. Basta imaginar ou racionalizar um portador ideal do melhor estereótipo de comportamento (mesmo que ele não exista na prática) e demandar de todos que o imitem. No mundo antigo, nessa base, foi fundado o culto do imperador como deus. (Gumilev, 2010 [1979], p. 435, 437)

Nas fases de diminuição do nível de passionaridade (como a inercial) a natureza da região do *ethnos* sofre mais que nas fases de ascensão e clímax.

Na fase da inércia étnica a capacidade para expansão territorial diminui e chega a hora de influenciar a paisagem do próprio país. Aumenta a tecnosfera, isto é, a quantidade de necessários ou desnecessários edifícios, utensílios, monumentos, artigos — à custa da natureza, é claro. (Gumilev, 2010 [1979], p. 450)

A **fase da obscuração** é descrita por Gumilev como o “crepúsculo” do *ethnos*:

O elemento diferenciador [...] é a diminuição do elemento ativo e a satisfação total da população trabalhadora e passiva emocionalmente. Entretanto, não se deve descartar uma terceira variante: a presença de pessoas pouco diligentes e não criativas, com insuficiência mental e emocional, mas que guardam exigências elevadas em relação à vida. Nos tempos heroicos do crescimento e autoafirmação, esses indivíduos têm pouca chance de sobreviver. São soldados e trabalhadores ruins, e o caminho da criminalidade rapidamente levava ao cadafalso. Mas na época “macia” da civilização, com a abundância material geral, há um pedaço de pão e mulheres para todos. Os “amantes da vida” (o autor se desculpa pelo neologismo) começam a multiplicar-se sem limitação e, como constituem um indivíduo de novo tipo, criam o imperativo “Seja como nós!”, isto é, não se esforce por nada que não seja de comer ou beber. Todo crescimento torna-se algo odioso, o amor ao trabalho fica sujeito à zombaria, os prazeres intelectuais provocam fúria. Nas artes ocorre o rebaixamento do estilo. Na ciência, os trabalhos originais dão lugar a compilações. Na vida social, a corrupção se torna “de lei”. No exército, os soldados mantêm os oficiais e suboficiais submissos, ameaçando-os com motins. Tudo está à venda, não se pode confiar em ninguém, nem apoiar-se em nada. Para governar, o príncipe deve utilizar a tática de chefe de bando de ladrões: suspeitar, seguir e matar seus aliados. A ordem estabelecida nesse período, mais corretamente chamado de “obscuração”, não deve ser considerada democrática. Aqui, como nas fases anteriores, dominam grupos, mudando apenas o princípio de seleção para um negativo. São valorizadas não as capacidades, mas sua ausência, não a educação, mas a ignorância, não a firmeza de opinião, mas a falta de princípios. Nem todos os homens comuns podem satisfazer essas exigências e, por isso, se tornam, do ponto de vista do novo imperativo, defeituosos e, portanto, desiguais. Mas aqui vem a retribuição: os “amantes da vida” só sabem parasitar no corpo gordo do povo “comido” nesse período de civilização. Por si mesmos não conseguem criar ou preservar. Eles se alimentam do corpo do povo, como um câncer no organismo humano, mas ao vencerem, ou seja, ao matarem os rivais, morrem eles mesmos. Na verdade, mesmo para a preservação da família e educação dos filhos são necessárias qualidades totalmente diversas que aquelas tão

cuidadosamente cultivadas. Do contrário, os filhos se livram dos pais tão logo isso se lhes torna cômodo. Assim, depois do início do reino da obscuração, seus iniciadores desaparecem como poeira e restam os descendentes (sobreviventes de todos os problemas) dos iniciadores do Estado estático, que, entre a ruínas, novamente começam a ensinar seus filhos a viverem tranquilamente, evitando conflitos com os vizinhos e uns com os outros. Anatomicamente e fisiologicamente eles são seres humanos integrais, adaptados ao meio geográfico, mas a tensão passionária neles é tão baixa que o processo de desenvolvimento do *ethnos* não continua. Mesmo quando entre eles por acaso nasce um indivíduo passionário, ele busca seu caminho não na pátria, mas nos vizinhos (por exemplo, os albaneses fizeram carreira em Veneza ou Constantinopla). Nesse ponto restam duas alternativas: continuar vivo na triste existência como um etnia-relíquia ou eles caem no cadinho de fusão [étnica] e de alguns de seus destroços emergirá um novo *ethnos* [...] e de novo o processo percorrerá todos esses mesmos estágios (a não ser que haja interrupção por fatores externos fortuitos) [...] Por estranho que possa parecer, a fase da obscuração nem sempre leva o *ethnos* à morte, apesar de sempre representar um golpe forte na cultura étnica. Se a obscuração ocorre rapidamente e não há em volta vizinhos predatórios, prontos para a conquista, então o imperativo “Seja como nós!” recebe uma reação lógica: “O dia é meu!”. Como resultado desaparece a própria possibilidade de manutenção do dominante étnico e de qualquer empresa coletiva, mesmo as destrutivas. O desenvolvimento direcionado se degenera em uma espécie de “movimento browniano” no qual os elementos (indivíduos ou pequenos consórcios) que mantiveram, mesmo parcialmente, a tradição recebem a possibilidade de resistir às tendências à queda gradual. Com a presença de alguma tensão passionária e a inércia das normas do dia a dia geradas pelo *ethnos* nas fases anteriores, eles conservam “ilhas” da cultura, dando a impressão enganadora que a existência do *ethnos* como um todo não acabou. Isso é uma autoilusão. O sistema desapareceu, sobrando apenas alguns indivíduos e sua memória sobre o passado. A fase da obscuração é horrível porque ela representa uma série de variações súbitas do nível de passionaridade, a despeito da insignificância do tamanho absoluto delas. A adaptação a essas tão rápidas e

frequentes variações no meio ambiente inevitavelmente tarda e o *ethnos* perece como totalidade sistêmica [... Como exemplo, na] China da Idade Média a obscuração se insinuou gradualmente. Em meados do século XVII a podre burocracia Ming capitulou perante a milícia camponesa de Li Zicheng, e este último foi fulminantemente destruído por um grupo de manchus que tinha acabado de se unir sob o príncipe Nurhaci. Depois disso a China se encontrou em estado de catalepsia por duzentos anos, o que deu aos observadores europeus motivo para avaliar essa letargia temporária como uma característica intrínseca da cultura chinesa. Na verdade isso não era uma doença de uma cultura em desenvolvimento, mas o envelhecimento natural de um *ethnos* que já tinha existido mais de mil anos (581-1683). (Gumilev, 2010 [1979], p. 451-453, 463-464)

A **fase memorial** (ou **de relíquia**) é descrita por Gumilev como um período de resquício, “após o fim” do *ethnos* como elemento ativo e em desenvolvimento.

A memória do passado sobrevive à inércia dos impulsos passionários, mas as pessoas individualmente não estão em condição de preservá-la. Seus esforços não encontram ressonância nos contemporâneos, apesar de não serem completamente improdutivos. As composições dos poetas são conservadas como folclore. As obras primas dos artistas se tornam temas da arte popular. A história das façanhas dos defensores da pátria se transforma em lendas, gênero no qual a acuidade é colocada em segundo plano. Este quadro nós podemos observar na região de Altai. Ali vivem seis tribos [...] Todas têm uma rica epopeia épica, cujos temas históricos ascendem aos tempos do Canato

Goktürk dos séculos VI-VIII que pereceu na batalha com o império chinês Tang. Os turcos que escaparam do massacre se esconderam nos vales das montanhas Altai e esperaram a época da sua renascença: em vão. Passaram a uma condição parecida com a homeostase, mas preservaram sua poesia heroica como monumento ao passado. [...] Os *ethnoi* que se encontram nessa fase da etnogênese sempre inspiraram profundo respeito nos etnógrafos e nos colonos “harmônicos” (no sentido da passionaridade), que encontravam uma língua comum com os aborígenes. Mas entre os subpassio-

nários e os passionários predatórios surgia um ódio incontável, que excluía a possibilidade de contato pacífico. Isso é especialmente notável na história da América do Norte [...] As etnias “isoladas”, que relembram e estimam a cultura de outrora são encontradas em grande quantidade mas também observamos subetnias deslocadas do movimento direcionado do destino histórico que intencionalmente preferem preservar o estereótipo original, com o fim de resguardar suas caras memórias do “passado dourado”. Até o início do séc. XIX, as comunidades dos Velhos Crentes viviam assim no Império Russo. Sob Catarina II, os Velhos Crentes deixaram de ser perseguidos por sua fé e puderam manter os rituais que consideravam “antigos”. [...] Os exemplos trazidos testemunham que, após o final das fases dinâmicas da etnogênese, as pessoas sobreviventes não se tornam piores, isto é, mais fracas ou menos inteligentes que as que até ali formavam a grande maioria do *ethnos*. O que muda não são as pessoas, mas a totalidade sistêmica étnica. Antes, além da maioria, havia o “fermento” passionário, perturbador, que incomodava a muitos, mas que dava ao sistema, isto é, ao *ethnos* capacidade de resistência e dinamismo. Então o ideal, mais exatamente o prognóstico, era o desenvolvimento; agora é a conservação. A agressividade do sistema étnico naturalmente desaparece e a resistência diminui, mas a lei da entropia passionária continua a valer. Só que em lugar dos ganhos, vêm as perdas. Aqui muito dependerá do caráter do meio circundante. O *subethnos*, tendo perdido a inércia do desenvolvimento, está condenado, mas as pessoas que o formam têm a possibilidade de se misturar com outros *subethnoi* dentro de seu *ethnos*. Estão entre os seus e não correm perigo. Mas quando este *ethnos* indefeso está cercado por representantes de outros *superethnoi* está formado o quadro onde sangue pode correr. [Por exemplo, os] ingleses não consideravam os tasmanianos humanos e os atacaram [...] Mesmo se essas “ilhas de cultura” em um mar de ignorância e ferocidade estiverem em condição de oferecer resistência e não cair no caos, eliminando a si mesmas, elas estão indefesas contra a última fase de relíquia, que precede a homeostase, quando os descendentes das *konviksii* mais “murchas”, que há muito perderam a tensão passionária, se guiam pelo imperativo: “Esteja satisfeito consigo mesmo, troll!” Já não são membros do *ethnos* como sistema e sim uma espécie

de trolls, as criaturas mitológicas que vivem no mato e nos desfiladeiros, segundo as crenças religiosas dos noruegueses antigos. A frase, retirada de Ibsen, representa bem esse contexto. Ela significa: “Tente não atrapalhar os outros, não os incomode. E você, não se entristeça e não se arrependa de nada.”. (Gumilev, 2010 [1979], p. 464-467)

Assim, no final do seu ciclo natural, já sem força passionária, os *ethnoi* envelhecidos ou perecem, ou são absorvidos por vizinhos, ou então entram em um estado homeostático em que perduram, com dificuldades, como relíquias do passado, nem sombra do que já foram um dia.

É importante notar que essas (denominação das) fases se referem a níveis de energia passionária ao longo da história étnica. A história étnica, segundo Gumilev (2008 [1992], p. 14-15; 2010 [1979], p. 46-48), não deve ser confundida com a história social. O fato de a energia étnica (passionária) estar diminuindo nas fases de descenso não significa necessariamente que a cultura ou riqueza do país esteja em queda proporcional. O auge da cultura geralmente ocorre na fase do colapso, quando, após os excessos e disputas causadas pelo fervilhamento da passionariedade na fase do clímax, a cultura acumulada até ali pode, mais tranquilamente, reinar. O grande exemplo foi a Renascença que, na superetnia europeia ocidental, ocorreu na fase de colapso. Já a riqueza material costuma atingir seu auge na fase inercial. Apenas posteriormente a decadência da cultura espiritual e material se aproxima de maneira mais análoga ao declínio da energia passionária.

Em relação ao tema principal de nosso presente trabalho (Rússia entre Europa e Ásia) de especial relevância é o conceito de *superetnia* de Gumilev. Como vimos, os diferentes *ethnoi* eram agrupados por Gumilev em grupos maiores, chamados de *superethnoi*, ou seja, um grupo de etnias que surgiram aproximadamente ao mesmo tempo em uma região específica, a partir de um mesmo choque passionário, e que por isso compartilham diversos traços em comum. Gumilev dá grande importância ao meio geográfico circundante, a região (*Landschaft*) onde vive o *ethnos*. O *ethnos* naturalmente pertence àquela região, se adapta a ela (mas a modifica também no processo) e, portanto, modificações na *Landschaft* acarretam modificações no *ethnos*. Segundo Gumilev, como as etnias de uma superetnia compartilham uma origem, espaço e traços comuns, o intercâmbio e “empréstimos”

entre elas (mesmo incluindo períodos de guerras) não ocasiona perigo à sua existência como um todo. Diferente é a situação na relação entre etnias de diferente superetnias. Caso uma etnia vá absorver os valores de uma etnia de outras superetnia, ela corre perigo de desvirtuar sua existência e pô-la em perigo. Gumilev (2010 [1979], p. 138-139) inclusive utiliza a palavra “quimera” para designar a “forma de contato de etnias incompatíveis de diferentes sistemas superétnicos, na qual desaparece a originalidade” étnica. Nesse sentido, Gumilev fazia advertência especial aos russos “ocidentalistas” que querem que a Rússia se transforme à imagem dos valores europeus. Gumilev diz que isso seria o suicídio da cultura russa, já que a Europa Ocidental forma outra superetnia diferente da russa.

A superetnia europeia ocidental (ou romano-germânica) nasceu no século IX quando a “revolução feudal” dividiu o antigo Império Carolíngio em três partes, dando assim nascimento aos “franceses” e “alemães” como etnias próprias. (Gumilev, 2011 [1989], p. 64)

Já o caso da Rússia é mais complicado. Ao contrário da maioria dos historiadores (ocidentais e russos) que enfatizam o caráter (quase puramente) “eslavo” dos russos, Gumilev (2011 [1989], p. 609-612; 1991 [2013]) considera a Rússia moderna como uma superetnia própria, de caráter “eurasiano”, e não “eslavo”. O século XIV (com o marco simbólico da batalha de Kulikov em 1381) foi o período inicial da formação dessa nova superetnia e dos russos modernos. Foi o período em que Moscou, após acabar com o domínio mongol, se firmou como o centro de um novo Estado poderoso e expansivo. Os chamados grão-russos (que se diferenciaram dos pequeno-russos, ou ucranianos, e russos brancos, ou bielo-russos, ao longo do domínio mongol sobre a Rússia nos sécs. XIII-XV) são formados por três grandes componentes: o eslavo, o fino-úgrico e o turco-mongol. Na visão de Gumilev, durante o período do domínio mongol sobre a Rússia os contatos (políticos, culturais, casamentos mistos etc.) levaram a uma grande mistura genética e cultural desses três componentes principais (e outros eurásianos menores), que tornam então a Rússia uma superetnia fundamentalmente eurásiana, e não puramente eslava-europeia como frequentemente apregoado. Gumilev tem uma visão muito positiva da influência dos mongóis sobre a Rússia que possibilitou a síntese do elemento eslavo com o turco-mongólico criando uma superetnia eurásiana de grande resiliência.

Qual a ligação desse novo Estado moscovita com o antigo Estado Kievano ou *Rus'*? Novamente na contramão da história tradicional (que coloca o Estado Kievano como a origem mais remota da civilização russa atual), Gumilev (2008 [1992], p. 288-289) os considera como duas épocas diferentes e separadas, com estruturas étnicas diferentes. Assim os russos atuais (os grão-russos) não são um produto inevitável ou uma continuação étnica dos habitantes da *Rus'*. O *ethnos* eslavo da Antiga *Rus'* teve suas origens no choque passionário do século I. Pouco a pouco os predecessores dos eslavos iriam se diferenciando e migrando pela Europa Oriental e meridional. Entre os séculos IX e XII, os eslavos orientais criariam o poderoso Estado Kievano (Gumilev subestima o papel dos varegos na formação desse Estado como episódico). Entre 1100 e 1300 (em sua **fase da obscuração**), *Rus'* começaria a se desintegrar devido a conflitos internos e depois à conquista pelos mongóis. Em 1300-1480, em sua **fase memorial**, a última remanescente autônoma do Estado Kievano, a cidade de Novgorod, perderia sua independência (destruição das últimas relíquias étnicas). O fim de *Rus'* representaria, por outro lado, a ascensão do Estado moscovita. Ao contrário das narrativas tradicionais (tanto russas como ocidentais), Gumilev vê o Estado moscovita como uma unidade totalmente diferente *per se*. Etnicamente difere do Estado Kievano, pois na Rússia moscovita (muito em virtude do período do domínio mongol nos séculos XIII-XV sobre *Rus'*) há uma mistura étnica que inclui não apenas o elemento eslavo mas também o elemento turco-mongólico e o fino-úgrico (além de outros menores). A Rússia moscovita foi resultado do choque passionário do ano 1200 que começou na Lituânia, passou por *Rus'*, Ásia menor e Etiópia. Entre 1200 e 1380 ocorreu o período de incubação do novo *ethnos* — os russos — na base da fusão de povos eslavos, turco-mongólicos, lituano e fino-ugrício. Entre 1380 (ano da batalha de Kulikov, em que o príncipe moscovita Dmitri Donskoi derrotou o exército da Horda de Ouro dos mongóis) e 1500 houve a união dos grão-russos e a formação de um *superethnos* eurasiático. Entre 1500 e 1800, na **fase do clímax** passionário, Moscou se tornou o centro de um Estado eurasiático em expansão. O período de 1800 a 2000 é a **fase do colapso** do *ethnos*, quando se inicia a influência de ideias ocidentalistas na Rússia a partir de Pedro, o Grande, e do ateísmo comunista no século XX.

Podemos ver essa negação gumilevana da continuidade entre a Rússia moscovita e a *Rus'* kievana e sua atitude negativa em relação aos ocidentalistas nas palavras do próprio autor:

Moscou não foi a continuadora das tradições da *Rus'* kievana, como Novgorod. Ao contrário, ela destruiu as tradições das liberdades das assembléias *veche* e das lutas internas entre os príncipes, substituindo-as por outras normas de comportamento, muitas das quais tomadas emprestadas aos mongóis: sistema de disciplina férrea, tolerância étnica e religiosidade profunda [...] Foi exatamente esse novo sistema de comportamento, criado na base ideológica da religião ortodoxa, que permitiu à Rússia se impor na história da Eurásia. Este continente, em termos históricos, foi unificado três vezes. Inicialmente pelos turcos, que fundaram um Grande Canado que ia do mar Amarelo ao mar Negro. Foram substituídos pelos mongóis, vindos da Sibéria. Depois, após um período de desintegração, a iniciativa foi retomada pela Rússia: a partir do séc. XV os russos se moveram para o Oriente e foram parar no oceano Pacífico. Essa nova potência se revela, assim, como “herdeira” dos Grandes Canados turco e mongol. A Eurásia unificada sob a Rússia tradicionalmente tem confrontado a Europa católica no Oeste, a China no Extremo Oriente e o mundo muçulmano ao Sul. Ao contrário das paisagens da Europa Ocidental, as paisagens da Eurásia mostram grande variedade. Para cada povo é muito importante a relação com o meio paisagístico natal que o circunda e que determina o seu sistema econômico. O *ethnos* se adapta ao seu meio: ele lhe é confortável. Se a paisagem circundante muda radicalmente, então o *ethnos* muda radicalmente. Se houver uma modificação na paisagem circundante que ultrapasse certo ponto crítico, no lugar do antigo *ethnos* aparece um novo. A variedade das paisagens eurásianas influencia positivamente na etnogênese de seus povos. Cada um encontrou um lugar apropriado para si: os russos ocuparam os vales próximos aos rios, os povos fino-úgricos e os ucranianos as áreas de mananciais, os turcos e mongóis as estepes, e os paleoasiáticos a tundra. E, mesmo com toda essa variedade nas condições geográficas, aos povos da Eurásia a união sempre foi mais vantajosa que a separação. A desintegração esgotava a força e a resistência. Desunir-se, nas condições eurásianas, significava colocar-se em situação de dependên-

cia dos vizinhos, nem sempre altruístas e misericordiosos. Por isso a cultura política na Eurásia desenvolveu seus próprios caminhos e objetivos. Os povos eurásianos construíram seu próprio tipo de estadismo, partindo do princípio do **direito de cada povo** a determinado modo de vida. Na *Rus'* este princípio corporificou-se na concepção de *sobornost'* ("comunalismo") e era rigorosamente observado. Dessa maneira era assegurado o **direito de cada indivíduo** [...] A experiência histórica demonstrou que quando era preservado o direito de cada povo ser ele mesmo, a união da Eurásia resistia bem às pressões da Europa Ocidental, China e mundo muçulmano. Infelizmente no século XX nós nos afastamos dessa política saudável e tradicional para o nosso país e começamos a nos guiar por princípios europeus: tentamos fazer com que todos fossem iguais. A quem interessa ser parecido com o outro? A transferência mecânica das tradições de comportamento europeias ocidentais nas condições da Rússia deu pouca coisa de bom. E isso não surpreende. Afinal, o *superethnos* da Rússia surgiu 500 anos depois. E tanto nós quanto os europeus ocidentais sempre sentimos essa diferença, e não nos considerávamos como próximos. Devido ao fato que somos 500 anos mais jovens, por mais que estudássemos a experiência europeia, não podíamos alcançar o bem-estar e costumes característicos da Europa. Nossa idade, nosso nível de passionaridade nos sugere imperativos de comportamento completamente diferentes. Isso não quer dizer que devemos rejeitar de primeira tudo que é estrangeiro. Pode-se, e deve-se, estudar a experiência dos outros, mas vale a pena lembrar que ela é exatamente a experiência dos outros. Os assim-chamados países civilizados são ligados a outro *superethnos*, o do mundo europeu ocidental, que antes se chamava "mundo cristão". Ele surgiu no século IX e em um milênio completou o percurso até a fase final de sua história étnica. É por isso que observamos a técnica desenvolvida e o reino da ordem baseada na lei. Tudo isso é resultado de um longo desenvolvimento histórico. É claro que se pode tentar "ingressar no círculo dos povos civilizados", isto é, em outro *superethnos*. Mas infelizmente nada acontece de graça. É preciso estar consciente que o preço da integração entre a Rússia e a Europa Ocidental será a rejeição completa das tradições do país e sua subsequente assimilação [...] A base das relações étnicas está fora da esfera da consciência: está nas

emoções das relações de simpatia/antipatia e amor/ódio. E a direção dessas simpatia/antipatias está condicionada para cada etnia. Pode-se avaliar esse fenômeno como se queira, mas isso não o torna menos real. (Gumilev, 2008 [1992], p. 287, 291-293)

No período final da *perestroika* soviética, quando a liberdade de expressão estava bem maior na URSS, Gumilev se assumiu como um continuador da ideologia dos eurasianistas dos anos 1920 e 1930, com o acréscimo de contribuições próprias. Em entrevista de 1991 à revista *Nash Sovremennik* afirmou:

Em geral sou considerado eurasianista; e eu não nego. O senhor tem razão: ela foi uma poderosa corrente histórica. Eu estudei atenciosamente as obras deles. E não apenas estudei. Quando eu estive em Praga, encontrei-me e conversei com Savitskii, corripondi-me com G. Vernadskii. Eu concordo com as principais conclusões teórico-metodológicas dos eurasianistas. Mas a principal parte da teoria da etnogênese — o conceito de passionaridade — eles não conheciam. (Gumilev, 1991 [2013])

Como vemos, Gumilev “ressuscitou”, fez “renascer das cinzas”, o eurasianismo na Rússia como escola influente de pensamento (ele seria assim o ponto de viragem para o movimento do neoeurasianismo atual, que veremos posteriormente). Mas, assim como os eurasianistas originais, a teoria de Lev Gumilev foi recebida com ressalvas, tanto pelo lado dos “ocidentalistas” liberais quanto pelo lado dos nacionalistas russos tradicionais. Os ocidentalistas criticam não apenas o antiocidentalismo de Gumilev como também a insistência de que sua teoria é não apenas parte das ciências humanas, mas das ciências naturais, em especial quando estuda a passionaridade como uma energia da natureza, variável independente das interações sociais. As acusações de biologismo ou de determinismo geográfico abundam. Por outro lado, a ênfase na natureza “eurasiana” dos russos, de que os russos não são um povo puramente eslavo e a supervalorização do elemento turco-mongólico na formação da Rússia moderna afastam dele os partidários do nacionalismo tradicional do país. Para estes, a pureza eslava dos russos é um ponto de honra. A maneira como Gu-

milev subestima a contribuição da *Rus'* kievana para a formação da Rússia moderna o isola, nesse ponto, até dos eurasianistas originais que tinham uma posição algo mais equilibrada entre os polos eslavo e turco-mongólico da alma russa e (como vimos anteriormente) tinham até certo carinho e compreensão especial em relação aos antigos eslavófilos (eslavófilos estes que tendiam a glorificar a *Rus'* kievana e suas instituições). Aliás, os neoeurasianistas atuais, neste ponto específico, estão mais perto dos eurasianistas originais que de Gumilev.

Finalmente, uma observação colateral sobre um ponto pouco estudado na literatura. A mãe de Lev Gumilev, a famosa poetisa Anna Akhmatova, era de uma família que continha, além da ascendência eslava, também ascendência turco-mongólica. Tanto que, tendo nascido com o nome de Anna Andreevna Gorenko, assumiu posteriormente o nome artístico Anna Akhmatova, usando o sobrenome distintamente tártaro de sua avó. Uma questão interessante e pouco explorada seria analisar o quanto essa linha de ascendência tártara por parte materna de Lev Gumilev teria influenciado, consciente ou inconscientemente, sua visão de mundo “eurasianista” posterior.²²

Neoeurasianismo a partir de Gumilev

Afinal, Lev Gumilev foi “o último dos eurasianistas” (clássicos), como uma vez ele mesmo se denominou em um artigo,²³ ou foi o iniciador do novo movimento do neoeurasianismo que existe hoje na Rússia? Independentemente dessa discussão, o fato é que Gumilev se revelou um ponto de inflexão cardinal para a retomada das ideias eurasianistas na Rússia. Após um longo tempo no período soviético (especialmente após a Segunda Guerra Mundial) em que os debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas pareciam ter submergido perante a força do Leviatã da ideologia marxista de classe do Estado soviético, no final da *perestroika* esses debates começam a reemergir e um de seus principais propulsores se revela Gumilev.²⁴

22 Agradeço a Natal'ya Shinkarenko por ter chamado minha atenção para o detalhe da ascendência “eurasiana” de Gumilev.

23 Gumilev, 1991a.

24 Essa afirmação de que na URSS os debates de ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas estiveram “submersos” ou eram praticamente inexistentes é relativizada

A *perestroika* se inicia em 1985 e, a partir de 1988, a abertura política já propicia espaço para debates que começam a escapar ao círculo desejável circunscrito pelo partido comunista. Ideias heréticas começam a circular, especialmente nos pequenos grupos de discussão e movimentos informais que abundam no período. É a partir daí que não só as ideias de Gumilev começam a adquirir força, mas o próprio estudo dos eurasianistas clássicos (das décadas de 1920 e 1930 na emigração) é retomado em pequenos círculos. Com o fim da URSS em 1991, o país embarca no curso decididamente pró-ocidental do governo capitalista Yeltsin que se segue pelo resto da década. Entretanto a séria depressão econômica que acompanha as transformações sistêmicas dos anos 1990 gera, por volta de meados da década, uma forte insatisfação com o governo Yeltsin em diferentes esferas. É no bojo dessas insatisfações que a ideologia eurasianista (agora com a denominação de neoeurasianismo) se coloca como uma alternativa geopolítica ao curso “ocidentalista” de Yeltsin. No vácuo ideológico de então (com tanto o socialismo soviético quanto o novo curso capitalista liberal “ocidentalista” desacreditados) o (até então não testado na prática) neoeurasianismo se colocava como uma alternativa atraente. Foi uma alternativa de oposição nos anos 1990. Nos anos 2000, com a chegada de Putin ao poder acompanhado de sua abordagem mais ligada à defesa e afirmação do Estado russo, o neoeurasianismo passaria não apenas a se tornar mais influente, inclusive em círculos do poder governamental como também parte de suas correntes sairiam de uma posição de “oposição” para uma de apoio ao novo presidente Putin. Um exemplo de influente neoeurasianista a apoiar Putin é Aleksandr Dugin. Mas outro grande nome do neoeurasianismo, Aleksandr Panarin, por exemplo, permaneceria na oposição mesmo a Putin. Isso se deve ao caráter ambíguo de

por alguns autores em diversos planos. Para muitos, o marxismo (que imperou no regime soviético) era, no fundo, uma ideologia ocidentalista, já que nasceu no Ocidente e Marx (1968, p. 12) havia feito afirmações, como no prefácio do vol. 1 de *O Capital*, sugerindo que os países industrialmente mais desenvolvidos [do Ocidente] mostravam o caminho futuro que teria que ser percorrido pelos países mais atrasados. Por outro lado, o movimento dissidente dentro da URSS no pós-guerra abrigava diversas correntes, algumas das quais retomavam temas dessas três escolas de pensamento. Pospelovsky (1979), por exemplo, realizou um estudo das correntes neoeslavófilas existentes *dentro* da URSS no pós-Segunda Guerra Mundial.

Putin nesse debate entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas. Diferentes observadores o classificam de diferentes maneiras dentro dessas três correntes; daí advém também parte da explicação das diferentes atitudes em relação a Putin entre os neoeurasianistas.

Correntes dentro do neoeurasianismo

O neoeurasianismo não é um movimento homogêneo, e sim composto de diversas correntes internas, algumas até conflitantes entre si. Diferentes autores propuseram classificações dessas correntes. (e.g., Aliev, 2012, p. 11; Zaleskii, 2011, p. 1-3; Garvish, 2003, p. 1-2; Nartov, 1999, p. 4 e 5) Baseados nesses diferentes sistemas classificatórios podemos aqui propor alguns eixos principais pelos quais passam os autores neoeurasianistas mais influentes. Podemos distinguir uma primeira demarcação entre neoeurasianistas russos e não russos. Outra entre o neoeurasianismo acadêmico e o neoeurasianismo político ou publicista. Esses compartimentos não são estanques, mas se entrecruzam. Assim, por exemplo, o mais famoso dos neoeurasianismos não russos é o proposto pelo presidente do Cazaquistão, Nursultan Nazarbaev. Influenciado pelas ideias de Lev Gumilev (cujo nome foi dado a uma das principais universidades do país), desde 1994 ele vem propondo uma União Eurásiana entre os países daquela região. Obviamente seu caso se insere também na dimensão do neoeurasianismo político. O maior nome do neoeurasianismo acadêmico russo foi Aleksandr Panarin, professor da Universidade de Moscou, que escreveu uma série de artigos e livros de profundidade sobre o assunto. Já o nome mais conhecido do neoeurasianismo publicista/político dentro da Rússia é Aleksandr Dugin, que escreveu uma infinidade de artigos e livros de caráter polêmico com um projeto geopolítico neoeurasianista que tem encontrado ressonância em círculos do poder russo, especialmente nos anos 2000. Novamente aqui percebemos como essas divisões se interpenetram. Panarin, pouco antes de sua morte, saiu do confinamento acadêmico e chegou a ingressar no Conselho Político do partido *Eurásia* de Aleksandr Dugin em 2002 (isso apesar de ter tido diferenças com Dugin no início dos anos 1990). Se Panarin foi do acadêmico ao político, Dugin seguiu um caminho inverso. Após passar grande parte dos anos 1990 e 2000 com uma prolífica produção de

caráter publicista sobre o eurasianismo, tornou-se professor da Universidade de Moscou em 2008.

Esses são os principais expoentes dessas correntes. Além disso, outros autores podem ser citados.

No neoeurasianismo acadêmico, além de Panarin, temos também os nomes de Boris Sergeevich Erasov, Eduard Aleksandrovich Bagramov, Sergei Borisovich Lavrov, Irina Borisovna Orlova e Mikhail Leont'evich Titarenko.²⁵

No neoeurasianismo político e/ou publicista, além dos já mencionados Nursultan Nazarbaev (presidente do Cazaquistão) e Aleksandr Dugin (dirigente criador do partido *Eurásia*), devemos indicar como influentes, em sua esfera, os personagens de origem muçulmana que pregam uma versão eurasianista pan-islâmica: Abdul-Vakhed Niyazov e Mintimer Shaimiev (as classificações que utilizam essa terminologia do eurasianismo pan-islâmico geralmente o fazem para diferenciar do que chamam eurasianismo panturquista de Nazarbaev). Abdul-Vakhed Validovich Niyazov (tártaro cujo nome de batismo era Vadim Valerionovich Medvedev) nos anos 1990 liderou a Liga Muçulmana da Rússia e o partido islâmico *Refakh*. Em 2001 participou da fundação e liderança do Partido Eurasianista da Rússia (*Evraziiskaya Partiya Rossii*). Já Mintimer Sharipovich Shaimiev foi presidente do Tartastão (uma das repúblicas constituintes da Federação Russa atual) de 1991 a 2010. Em suas atividades políticas dentro da Rússia defendia o eurasianismo como uma visão capaz de manter unidas as diferentes nacionalidades e grupos religiosos do país.²⁶

Para entendermos com mais profundidade o pensamento dos neoeurasianistas tomaremos Aleksandr Dugin como a figura paradigmática que estudaremos em detalhes. Isso porque Dugin, além de se revelar o maior propagador do eurasianismo atual (em termos de artigos e livros dedicados a isso, influência na mídia e em círculos do poder russo), constitui uma espécie de síntese das diferentes correntes por ser ao mesmo tempo um publicista, acadêmico e político criador de partidos e movimentos. Mas antes de entrarmos no exame detalhado de sua obra, discorreremos mais brevemente sobre as duas outras fi-

25 Ver, por exemplo, Erasov (1994, 1994a), Bagramov (2001), Orlova (1998) e Titarenko (1998).

26 Ver, por exemplo, Niyazov (2001) e Shaimiev (2004).

guras principais dentro do campo acadêmico e na esfera política, respectivamente, Aleksandr Panarin e Nursultan Nazarbaev.

Aleksandr Sergeevich Panarin (1940-2003)

Aleksandr Panarin atuou como filósofo, cientista político e geopolítico. Graduou-se (1966) e concluiu mestrado [*aspirantura*] (1971) em Filosofia na Universidade de Moscou. Em 1991 defenderia sua tese de doutorado [*doktorskaya dissertatsiya*] intitulada *O Processo Civilizatório Contemporâneo e o Fenômeno do Neoconservadorismo*. Ao longo dos anos 1990 foi professor e responsável pela cátedra de teoria política da faculdade de Filosofia da Universidade de Moscou. Dentro da interface entre filosofia e ciência política, escreveu extensamente sobre cultura, processos civilizatórios e geopolítica. Entre seus livros mais famosos estão *A Vingança da História: a iniciativa estratégica da Rússia no século XXI* (1998), *Previsão Política Global em Condições de Instabilidade Estratégica* (1999), *A Tentação da Globalização* (2002) e *A Civilização Ortodoxa no Mundo Global* (2002).

O percurso intelectual de Panarin é interessante e denota as tribulações por que passou a Rússia em virtude da transição do período soviético para o pós-soviético.²⁷ Panarin, tendo nascido em 1940, é, de certa forma, um *shestidecyatnik*, ou seja, representante da chamada “geração dos anos 1960”. Essa foi a geração que se tornou produtiva após o *degelo* de Khrushchev, isto é, a relativa abertura que se seguiu à morte de Stalin. Os anos 1960 foram uma época de grandes debates internos e esse espírito imbuíu o jovem Panarin. Na faculdade de Filosofia da Universidade de Moscou participou de um grupo heterodoxo de estudos sobre o jovem Marx que o interpretava de maneira perigosamente próxima da social-democracia. Isso lhe traria problemas posteriores e, junto com outros fatores, faria com que Panarin demorasse a conseguir um posto de professor posteriormente na própria Universidade de Moscou (coisa que só conseguiria no período final da *perestroika*). Por muito tempo depois de formado teve que buscar posições em institutos não diretamente relacionados à filosofia. Ou seja, nesse

27 Na descrição do percurso intelectual de Panarin seguiremos Tsygankov (2013). Recomendo a leitura desse excelente ensaio para mais detalhes sobre a obra panariniana.

período Panarin estava numa condição que, se não podia ser chamada de dissidente, representou-lhe certo ostracismo devido a suas posições heterodoxas. Foi com a abertura da *perestroika* que Panarin pôde expressar suas opiniões mais abertamente. Na época estava trabalhando em sua tese de doutorado sobre o neoconservadorismo ocidental. Influenciado em parte por eles, assume na época posição ocidentalista e liberal, dando as boas-vindas à *perestroika*, mas criticando a posição estatista de Gorbachev. Influenciado especialmente pelos neoconservadores franceses, enfatiza a necessidade de liberar as energias criativas e empresariais dos indivíduos, mas por outro lado, ao contrário deles, prega a necessidade de que essas reformas econômicas sejam acompanhadas de real democratização política e, além disso, começa a renegar a teoria da especificidade e superioridade da URSS em troca de uma visão planetária, dos valores humanitários universais como um todo. Panarin estava posicionado, então, à “direita” de Gorbachev no que se trata da necessidade de transformações rumo a uma economia de mercado e numa posição claramente ocidentalista e liberal.²⁸

A desintegração da URSS e o início das radicais e atribuladas reformas na Rússia pós-soviética dos anos 1990 levariam a uma transformação no pensamento de Panarin. Chocado com o elitismo e custo social alto da terapia de choque utilizada para a transformação

28 Os termos “direita” e “esquerda” se tornaram relativos durante o período da *perestroika* na URSS. Naquele contexto de transformações, por um tempo os “conservadores”, isto é, os que queriam preservar o antigo regime socialista estatista da URSS eram chamados de “direita” na imprensa soviética reformista enquanto os que queriam transformações rumo a outro regime mais flexível (mesmo que isso envolvesse uma ida à economia de mercado) eram considerados “esquerda”. Por exemplo, Yeltsin estava “à esquerda” de Gorbachev, pois desejava reformas mais radicais que as do líder soviético máximo. Ou seja, por um tempo durante a *perestroika* tivemos uma “esquerda” que defendia a economia de mercado ou capitalismo e uma “direita” que defendia o socialismo (ao contrário do que normalmente é considerado no Ocidente). Isso foi efêmero durante aquele período de transição e depois da *perestroika*, na Rússia pós-soviética, os termos “esquerda” e “direita” voltaram a ter seus sentidos originais, com os socialistas estando no primeiro campo e os defensores do capitalismo no último. Dissemos que Panarin estava à “direita” de Gorbachev pela terminologia ocidental por ter defendido princípios de mercado antiestatistas mais profundamente que este (mas, na época, era considerado “à esquerda” deste). Típicos desse período panariniano durante a *perestroika* foram o livro *Estilo Retro na Ideologia e Política (ensaios críticos sobre o neoconservadorismo francês)* de 1989 e o artigo *Revolução e Reforma* de 1991.

sistêmica rumo ao capitalismo nos primeiros anos da década, o autor começa a abandonar sua posição ocidentalista. Na primeira metade da década de 1990 Panarin continua ainda um liberal, mas não é mais um liberal ocidentalista. Culpa os conselheiros ocidentais do governo russo que, na sua visão, impulsionaram Yeltsin a adotar uma terapia de choque no estilo de “revolução feita de cima”, sem preocupação com as camadas sociais populares. A esse capitalismo elitista, o filósofo opõe a ideia de um capitalismo popular, vindo de baixo. É uma derivação de sua posição anterior durante a *perestroika* onde enfatizava que as transformações deveriam levar não apenas a uma economia de mercado mas também a uma democratização real do sistema. Essa segunda parte ele não via nas reformas yeltsinianas, além de acusar o governo russo de excessivamente submisso aos ditames do Ocidente. Para suprir o vácuo deixado pelo seu abandono do ocidentalismo, Panarin passa a enfatizar que as reformas na Rússia devem se plantar firmemente no solo das tradições nacionais. Reformas feitas com ideologias de fora, sem um firme ancoramento na cultura do próprio país, estarão fadadas ao insucesso ou a ser implantadas autoritariamente, “de cima”. Tendo, ainda na *perestroika*, rejeitado a revolução em favor da reforma, Panarin enfatiza agora, além disso, que as reformas devem ser promovidas ancoradas nas tradições nacionais, e não apesar delas. Dentro do contexto dessa busca por uma ideia nacional apropriada para a Rússia é que ele começa a se aproximar do eurasianismo como o mais apropriado projeto para integrar as dezenas de nacionalidades eurásianas que vivem no país. Como ainda é um liberal nesse período, afasta-se, entretanto, das correntes do que considera um eurasianismo autoritário, isolacionista e puerilmente antiocidental, como o dos colaboradores do jornal *Den’* e da revista *Elementy* (entre os quais se encontrava Aleksandr Dugin). Entretanto, essa posição “centrista” de Panarin contém algumas contradições, especialmente quando vistas de uma posição do liberalismo clássico ocidental. Panarin defendia um governo presidencial forte para a Rússia: não via nisso uma contradição com a ideia liberal, pois via o Estado forte como um Estado para defender os mais fracos, e não um Estado para defender os interesses das elites, como dizia acontecer na época yeltsiniana. Por vezes definia essa concepção como “liberal estatal”. Além disso, por vezes mencionava que seu projeto liberal tinha inspiração nas linhas do ne-

oconservadorismo europeu. Se na época da *perestroika* via aspectos positivos (liberação das energias vitais e empresariais dos indivíduos) e negativas (medo do aprofundamento das relações de democratização na sociedade), agora, ante o caos das transformações da transição ao capitalismo na Rússia, parecia se aproximar de maneira mais íntima das posições do neoconservadorismo europeu, em geral.²⁹

Se na primeira metade dos anos 1990 Panarin deixa de ser ocidentalista, mas continua ainda dentro do quadro do que na Rússia da época se considerava liberalismo, na segunda metade da década ele perde gradualmente também esses resquícios de liberalismo e passa a posições mais conservadoras, inicialmente para um conservadorismo moderado e, na virada para os anos 2000, a um conservadorismo radical que levaria, em seus últimos anos, a uma aproximação, na prática, de Panarin com os próprios eurasianistas “autoritários” (e.g., Dugin) que criticara no início dos anos 1990. Em livros como *Previsão Política Global em Condições de Instabilidade Estratégica* (1999), *A Tentação do Globalismo* (2002) e *A Civilização Ortodoxa no Mundo Global* (2002a) começa a fazer da crítica do Ocidente, do ocidentalismo e do eurocentrismo o ponto fulcral de sua análise eurasianista. Este antiocidentalismo *a priori* era coisa que criticava anteriormente nos neo-eurasianistas mais conservadores, acusando-os de serem puerilmente contra qualquer ideia vindo do Ocidente. Influenciado pelo clima da segunda metade da década de 1990, com a expansão da OTAN em direção à Rússia e o bombardeio da Iugoslávia pelas potências ocidentais, Panarin passou a compartilhar do sentimento que o Ocidente procurava manter a Rússia em estado debilitado em um prosseguimento da mentalidade da Guerra Fria. Além disso, de uma posição civilizacionista até a primeira metade da década de 1990 em que a recuperação da civilização russa significaria uma contribuição à civilização global geral, Panarin passa a uma posição de enfatizar o confronto geopolítico da Rússia eurasiana com o Ocidente. Para essa defesa em relação ao Ocidente, Panarin prega uma integração entre os países da ex-URSS e aliança desses com os países do Oriente, em especial China e Índia. No

29 Típicos dessa fase panariniana ainda liberal, mas não mais ocidentalista, da primeira metade da década de 1990 são os artigos “Projeto para a Rússia: liberalismo fundamental ou fundamentalismo liberal” (*Znamya*, n. 9, 1993) e “Entre Atlantismo e Eurasianismo” (*Svobodnaya Mysl* ‘, n. 11, 1993).

que tange à ideia do mercado, na virada da década de 1990 para 2000 Panarin deixa de mencionar a ideia de um capitalismo popular como forma de sustentação adequada para a nova Rússia e passa a enfatizar cada vez mais a ideia de um Estado forte, do serviço ao Estado como a melhor forma de garantir a integridade territorial e cultural do país nessa época em que o Ocidente estava fazendo de tudo (como na Iugoslávia) para fomentar processos desintegradores no Leste Europeu ex-comunista a partir de posições globalistas e liberais. Ou seja, pouco a pouco, ao longo da segunda metade da década de 1990, Panarin foi se aproximando das posições dos neoeurasianistas tradicionalistas (como A. Dugin), cujo autoritarismo e antiocidentalismo *a priori* ele tanto condenava anteriormente. O resultado foi que, um ano antes de sua morte, Panarin ingressou no Conselho Político do partido *Eurásia* de Aleksandr Dugin em 2002. O círculo de liberal ocidentalista a neoeurasianista antiocidentalista se havia fechado.

Um detalhe curioso, entretanto. Ao contrário da maioria dos neoeurasianistas tradicionalistas, Panarin, até sua morte, se manteve em oposição ao novo governo Putin, mesmo que este tivesse seguido um caminho de revitalização do Estado russo e diminuição do controle da economia russa pela oligarquia financeira yeltsiniana dos anos 1990 (o que, pela lógica, parecia estar de acordo com a visão política panariniana tardia). Uma explicação para isso talvez seja o fato de que Panarin viveu apenas o primeiro mandato presidencial de Vladimir Putin, de 2000 a 2004, quando os influentes primeiro-ministro e ministro do Comércio e Desenvolvimento Econômico eram, respectivamente, os liberais Mikhail Kasyanov e German Gref. O liberalismo de alguns líderes da equipe econômica de Putin talvez desagradasse a Panarin, que, na época, associava negativamente liberalismo ao Ocidente anti-Rússia. Seria interessante ver o que Panarin diria se tivesse presenciado os mandatos posteriores de Putin, quando esses liberais foram aliados do ministério.

A trajetória de Panarin tem não apenas importância individual (devido ao seu peso como intelectual). Representa também uma trajetória característica de parte da intelectualidade russa que começou liberal e ocidentalista no período final da *perestroika*, mas que, confrontada internamente com o capitalismo selvagem e oligárquico da transição dos anos 1990 e externamente com a expansão da OTAN, o

bombardeio da Iugoslávia e o avanço diplomático e econômico do Ocidente nas antigas repúblicas soviéticas, sofreu uma mudança de *Weltanschauung* e adentrou a década de 2000 com posições antiliberais e antiocidentalistas. Isso teria implicações políticas para a “fase Putin” na história do país.

Nursultan Abishevich Nazarbaev (1940-...)

Se Panarin foi o maior nome do neoeurasianismo puramente acadêmico, Nursultan Nazarbaev representa o neoeurasianismo político em seu nível mais alto. É a pessoa com o mais elevado cargo político que abertamente declara sua posição eurasiologista. É o presidente do Cazaquistão, depois da Rússia o maior país que fazia parte da ex-URSS, com cerca de 2,7 milhões de quilômetros quadrados de superfície (sozinho é maior que toda a Europa Ocidental junta). Localizado na Ásia Central, a maior parte de seu território está na Ásia com uma pequena parte (14%) na Europa, ou seja, a oeste dos montes Urais.

Nazarbaev nasceu em 1940 em uma família pobre rural. Após um bom rendimento escolar em uma escola internato, trabalhou em indústrias metalúrgicas. Em 1962 tornou-se membro do partido comunista, atuando no Komsomol (Liga da Juventude do partido). Na década de 1970 já tinha se tornado um funcionário em tempo integral do partido. Em 1984 tornou-se “primeiro-ministro” (presidente do Conselho de Ministros) da República Socialista Soviética Cazaque e, em 1989, primeiro-secretário do partido comunista da república. Em 24 de abril de 1990 foi eleito para o recém-criado cargo de presidente da RSS Cazaque. Na época final da desintegração da URSS, foi eleito em 10 de dezembro de 1991 presidente do novo país independente, o Cazaquistão. Em abril de 1995 um referendo estendeu seu mandato até o ano 2000. Venceria novamente as eleições de janeiro de 1999, dezembro de 2005 e abril de 2011, todas com votações altíssimas (98,8% em 1991, 81% em 1999, 91,1% em 2005 e 95,5% em 2011). Essas votações altíssimas conjugadas com um grande controle da sociedade e repressão dos partidos da oposição pelo governo fazem os críticos acusarem Nazarbaev de engendrar um regime autoritário. Sintomaticamente, desde sua criação como país independente, o Cazaquistão tem sido classificado todo ano como “Não Livre” nas avaliações da Freedom House. (Freedom House, diversos anos)

Essas acusações de autoritarismo são sintomáticas nas disputas entre ocidentalistas e eurasionistas. Os autores ocidentalistas acusam os eurasionistas de tradicionalistas e potencialmente autoritários. Os eurasionistas respondem dizendo que os ocidentalistas querem que os países eurasionos sigam um padrão liberal que é típico do Ocidente, mas pouco adequado às realidades dos países eurasionos, mais acostumados a uma mentalidade coletivista que individualista.

O eurasionismo de Nazarbaev também pode ter a ver com a realidade econômica do Cazaquistão na época da desintegração da URSS. A república é muito rica em minerais (especialmente petróleo), mas sempre teve uma das economias mais integradas com o resto da URSS. Seus oleodutos e outras formas de escoamento de minerais e produtos passavam por outras repúblicas (especialmente a Rússia). Além disso, suas (caracteristicamente soviéticas) grandes empresas implicavam complexas redes de abastecimento e escoamento com empresas localizadas em outras repúblicas soviéticas (novamente em especial da Rússia). Por isso o Cazaquistão foi a última das repúblicas soviéticas a declarar sua independência. E atualmente seu líder é um dos maiores incentivadores da integração entre as ex-repúblicas eurasionas da URSS.

Outro fator que liga o Cazaquistão quase umbilicalmente à Rússia é a grande quantidade de russos étnicos vivendo no país. Essa emigração de russos ao Cazaquistão, iniciada quando o Império Russo foi se expandindo rumo à Ásia Central no século XIX, foi reforçada no período soviético, quando o Cazaquistão era uma espécie de equivalente da “expansão para o oeste” nos EUA (no caso foi uma “expansão para o leste”). Especialmente memorável foi a “campanha das terras virgens” iniciada por Khrushchev, que implicava a ida de centenas de milhares de russos da parte ocidental do país para ocuparem as terras virgens do Cazaquistão a fim de aumentar a fronteira agrícola e a produção de alimentos na URSS. Como resultado de todos esses fatores, da década de 1930 ao final dos anos 1970, chegou a haver mais russos que cazaques no Cazaquistão. Na época da *perestroika* a população estava dividida em aproximadamente dois quintos de cazaques, dois quintos de russos e um quinto de outras nacionalidades. Durante os primeiros anos pós-dissolução da União Soviética, na década de 1990 houve uma grande emigração de russos para fora do país (em especial de volta à Rússia). Assim, atualmente, da população de cerca de 16,4 milhões de pessoas, aproxima-

damente 63% são cazaques, 23% russos e o restante distribuído por um grande número de pequenas etnias. Nazarbaev, apesar de inicialmente nos anos 1990 ter reafirmado a hegemonia e prioridades dos cazaques no governo do país, desde então tem envidado esforços para não alienar e ainda estimular a participação da minoria russa da população.

Como se manifesta o eurasianismo de Nursultan Nazarbaev

O *big bang* do aparecimento do eurasianismo de Nursultan Nazarbaev em escala internacional é considerado o discurso que fez na Universidade de Moscou em 29 de março de 1994 em que lançou a ideia de criar um novo projeto integrativo entre os países da ex-URSS e vizinhos chamado por ele de *União Eurasiana (Evraziiskii Soyuz)*. (Nazarbaev, 1997, p. 32) Em uma época em que os países da ex-URSS se encontravam ainda no meio da depressão econômica trazida no bojo da fase pós-soviética inicial, a ideia de Nazarbaev foi vista como algo visionária e talvez idealista demais para o seu tempo. Em 3 de junho de 1994 Nazarbaev assinou em Almaty um projeto formal para formação de tal *União Eurasiana*. (Nazarbaev, 1997, p. 38) Utilizando inclusive a experiência de institutos da União Europeia, propôs um projeto integrativo mais forte que o então existente da Comunidade de Estados Independentes (CEI). O que havia de novo é que a base não seria apenas o fato de os países membros serem da ex-URSS, e sim seu “destino comum” de serem eurasianos. Ou seja, esse se tornou um momento decisivo para o eurasianismo como movimento, pois deixou de ser apenas uma corrente intelectual e passou a ser uma *política de Estado* proposta por um presidente de país. Pulava da órbita teórica para a prática.

Se a proposta da *União Eurasiana* foi considerada utópica para a época, os esforços de Nazarbaev estiveram no centro de todos os processos integrativos posteriores da década e que culminaram na criação da *Comunidade Econômica Eurasiática* em 10 de outubro de 2000 reunindo Rússia, Cazaquistão, Belarus, Quirguistão e Tadjiquistão para facilitar o comércio entre esses países com diminuição das barreiras entre eles. Em 1 de janeiro de 2012 foi fundado o chamado *Espaço Econômico Comum* entre Rússia, Cazaquistão e Belarus com o objetivo de eventualmente gerar um efetivo mercado comum (uma

real zona de livre comércio) entre esses países. Esta base foi alargada com a criação, em 1 de janeiro de 2015, da *União Econômica Eurasiana* que incluiu esses três países mais Armênia e Quirguistão (e substituiu a antiga Comunidade Econômica Eurasiática, extinta no mesmo dia). Todos esses esforços integrativos são, na verdade, formas inspiradas pelo projeto original da União Eurasiana de 1994 de Nazarbaev.

Outro momento “eurasianista” crucial de Nazarbaev foi um feito político inédito e inexistente até na própria Rússia, a “pátria” (exilada) do eurasianismo. Trata-se da criação da *Universidade Nacional Eurasiana L.N. Gumilev* em 1996 em Astana, a nova capital do Cazaquistão. A Universidade foi criada a partir da fusão de duas instituições de ensino superior anteriormente existentes: o Instituto de Engenharia de Construção de Tselinograd e o Instituto Pedagógico de Tselinograd. De lá para cá já se transformou na mais importante universidade do Cazaquistão, com acima de 11 mil alunos e cerca de 1,6 mil professores. Nela está instalado o Museu L.N. Gumilev, dedicado especificamente à obra daquele etnólogo.

A criação da Universidade Gumilev, com toda sua ênfase simbólica na obra daquele neoeurasianista-mor, e o projeto original da União Eurasiana (agora retomado na perspectiva da União Econômica Eurasiana) denotam como o eurasianismo está no centro da obra política prática de Nazarbaev.

Em termos teóricos Nazarbaev, em seus discursos, artigos e livros, frequentemente menciona o eurasianismo como concepção básica norteadora de todos seus projetos integrativos entre Cazaquistão e as outras ex-repúblicas da URSS. Vários desses discursos e artigos podem ser lidos (inclusive on-line) em Nazarbaev (1997, 2000, 2009, 2009a e 2009b).

Diferenças e tensões entre o eurasianismo de Nazarbaev e o eurasianismo russo

De maneira geral o eurasianismo de Nazarbaev é bem recebido na Rússia, em especial na esfera política. O relacionamento de Nazarbaev com os presidentes russos (Putin, Medvedev e mesmo Yeltsin) foi sempre muito bom e suas ideias integracionistas eram calorosamente recebidas (apesar de nem sempre implementadas na prática). Entretanto-

to, em termos de teoria pode-se notar algumas áreas de diferença, ou mesmo de tensão, entre o eurasionismo nazarbaevano e o russo.

Primeiro de tudo, ao contrário da maioria dos eurasionistas russos (que tem clara tendência antiocidental), Nazarbaev sempre enfatizou que seu eurasionismo não é antiocidental. Ele não vê (como muitos eurasionistas russos) a Eurásia como um continente especial e separado tanto da Europa quanto da Ásia. Nazarbaev, ao contrário, vê a Eurásia como uma ponte entre Europa e Ásia, o ponto em que as duas realmente se mesclam. Sintomático disso é o número frequente de vezes em que cita a União Europeia como modelo para a futura União Eurásiana. (Nazarbaev, 1997, p. 27, 29 e 31; Nazarbaev, 2000, p. 429)

Muitos russos, especialmente aqueles que consideram a Rússia e a religião ortodoxa como dois esteios básicos do eurasionismo, desconfiam de um possível panturquismo desse eurasionismo cazaque tão “independente da potência russa”. Nazarbaev retorque que é por uma integração democrática, entre iguais, e não uma integração com uma potência hegemônica ou tentativas de restaurar a antiga União Soviética sob outras formas. Enfatiza que as grandes religiões da Eurásia, como a ortodoxa e o islã, devem ser tratadas como religiões “irmãs”, de igual valor entre si e não dar prioridade a uma delas sobre as outras. (Nazarbaev, 1997, p. 255 e 257)

Em suma, o eurasionismo de Nazarbaev se constitui em uma importante variante do neoeurasionismo atual, em especial por sair do paradigma inicial do eurasionismo de tomar a Rússia e a cultura russa como a base da futura civilização eurásiana, e, principalmente, por ter sido o momento culminante do eurasionismo sair da esfera teórica e passar para a prática política e estatal: Nazarbaev foi o primeiro presidente de um país a assumir claramente o eurasionismo como base de sua política de Estado (coisa que Vladimir Putin nunca assumiu claramente, nem do eurasionismo como sua posição teórica principal nem como sua preferência política estatal).

Aleksandr Gel'evich Dugin (1962- ...)

O principal autor a examinarmos dentro do neoeurasionismo é Aleksandr Dugin. Há várias razões para o colocarmos nesse quadro de destaque. Na Rússia, quando se fala em neoeurasionismo o primeiro

nome que vem à mente é o de Dugin. A controvérsia em torno de suas ideias ajudou a atrair os holofotes para ele. É o típico intelectual público, com aparições em programas de televisão, rádio e outros meios de comunicação, inclusive com a utilização de uma editora que divulga, por meio de livros físicos e textos virtuais, suas obras: a Arctogeia. Investiu tanto no campo da política (fundou o partido político *Eurásia* em 2002) quanto no campo acadêmico (tornou-se professor da Universidade de Moscou em 2008). Mas, acima de tudo, foi o intelectual que tem realizado a mais ampla síntese das ideias do eurasianismo clássico com outras correntes contemporâneas para sua aplicação prática nos estudos geopolíticos atuais. Finalmente, suas teses geopolíticas são influentes em círculos importantes dos setores militar e governamental do país.

Aleksandr Gel'evich nasceu em 1962 em Moscou. Seu pai era um oficial do serviço de inteligência das forças armadas soviéticas. Em 1979 ingressou no ensino universitário no Instituto de Aviação de Moscou, mas seria expulso de lá. Posteriormente concluiria a graduação por meio do curso de ensino à distância do Instituto de Engenharia e Aperfeiçoamento de Novocherkasskii. Na primeira metade dos anos 1980 participou do círculo do poeta místico Evgenii Golovin, o que levou a que posteriormente fosse acusado de ocultismo, juntamente com seu amigo Geidar Dzhemal' (atual presidente do Comitê Islâmico da Rússia). Em 1988, em plena *perestroika*, ingressaria na organização nacionalista *Pamyat'* de Dmitri Vasil'ev, mas logo se afastaria dela por considerar que seu chauvinismo grão-russo tinha um caráter estreito demais. Em 1993 juntou-se ao Partido Nacional Bolchevista de Eduard Limonov. Rompeu com ele em 1998. No mesmo ano se tornaria conselheiro do presidente da câmara baixa do parlamento russo (a Duma), Gennadii Seleznev. Em 2001 fundaria o movimento *Eurásia*. Em 2002 fundaria o partido político *Eurásia* e em 2003 o Movimento Eurasianista Internacional. Em 2008 se tornou professor da faculdade de Sociologia da Universidade de Moscou. Lá dirigiria o Centro de Pesquisas Conservadoras e coordenaria a cátedra de Sociologia das Relações Internacionais.³⁰ Sua tese de mestrado (*kandidatskaya dissertatsiya*) em Filosofia (*A Evolução dos Fundamentos Paradigmáticos da Ciência*) foi defendida

30 Em 2014, em um confuso episódio talvez relacionado politicamente aos eventos de então na Ucrânia e à posição (considerada excessivamente radical) de Dugin em face deles, Aleksandr Gel'evich não teria seu contrato como professor da Universidade de Moscou renovado e perderia seu posto lá.

no Centro Científico de Ensino Superior do Norte do Cáucaso (*Severo-Kavkazskii Nauchnyi Tsent Vyshei Shkoly*), na cidade de Rostov-na-Donu em 20 de dezembro de 2000. Sua tese de doutorado (*doktorskaya dissertatsiya*) em Ciência Política foi defendida na Faculdade Rostovana de Direito do Ministério do Interior da Rússia (*Rostovskii Yuridicheskii Institut MVD Rossii*), na cidade de Rostov-na-Donu, no ano de 2004. Seu título era *A Transformação das Estruturas e Instituições Políticas no Processo de Modernização da Sociedade Tradicional*.

Mudanças no pensamento de Dugin com o fim da URSS

Ao longo dos anos 1980, Dugin era um feroz anticomunista. Nessa época, a partir do envolvimento que teve no círculo de Evgenii Golovin, era marcado pelas influências místicas da escola tradicionalista de René Guénon e Julius Evola e pelas influências políticas da Nova Direita (*Nouvelle Droite*) francesa de Alain de Benoist. A desintegração da URSS teve efeito devastador e transformador sobre Dugin. Vendo-a, em termos geopolíticos, como uma derrota da “civilização continental” russa pela “civilização marítima” ocidental, passou a enfatizar suas posições eurasianistas como solução para o que via como uma invasão e dominação dos valores ocidentais sobre a Rússia. No estilo dos eurasianistas clássicos do entreguerras, também passou a reavaliar o papel da União Soviética como tendo tido, em seu tempo, um papel positivo na manutenção da civilização eurásiana centrada na Rússia, a despeito de todo o lado negativo do comunismo como ideologia ateia e materialista. Estava formada a base para a síntese duginiana: um neoeurasianismo geopolítico com influência da escola tradicionalista e da *Nouvelle Droite*, tudo com base numa perspectiva de *revolução conservadora*.³¹

31 Bem mais tarde, em seu livro *Putin Contra Putin* (de 2012), Dugin resumiria assim sua inflexão ideológica sob o impacto da desintegração da URSS: “[...] Comecei com o tradicionalismo, Revolução Conservadora, Terceira Posição, eurasianismo: nessas posições me mantenho. Inclinei-me um pouco para a esquerda nos anos 1990 ao reconhecer os aspectos tradicionalistas arcaicos dentro do socialismo e comunismo (que eu não via antes da queda do socialismo). Depois da morte do regime soviético eu mudei de patriota com inclinações antissoviéticas a pró-soviético. Isso foi tudo.” (Dugin [2012], 2014, cap. 1)

Dois momentos diferentes da influência duginiana no período pós-soviético

Nos anos 1990 Dugin juntou-se politicamente com a esquerda e com a direita para fazer oposição ao curso considerado excessivamente ocidentalista do presidente Boris Yeltsin. Como parte da chamada oposição vermelho-marrom (que unia socialistas e comunistas esquerdistas com a direita nacionalista inimiga de Yeltsin) participou de episódios como a defesa do parlamento contra o canhoneio presidencial ao seu prédio em 1993. No mesmo ano juntou-se ao Partido Nacional Bolchevista do escritor Eduard Limonov, que também se pretendia acima das dicotomias de direita e esquerda, mas que era considerado pela maioria dos especialistas como um partido radical de direita nacionalista. Dugin foi oposição durante todo o período Yeltsin. Com a chegada de Putin ao poder nos anos 2000, Dugin passaria a apoiar o novo presidente. Essa mudança radical da oposição à situação em relação à figura de Putin dividiria muitos neoeurasianistas, alguns dos quais (como Aleksandr Panarin e Geidar Dzhemal') continuariam na oposição, mesmo com o novo presidente. Nos anos 2000 a influência de Dugin e do eurasianismo como um todo subiria muito na Rússia, inclusive chegando a círculos do alto poder. Em especial as lideranças das forças armadas passariam a discutir a visão geopolítica eurasianista: o próprio Dugin ministraria diversas palestras e cursos na instituição para seus oficiais. Mesmo antes do final do governo Yeltsin o eurasianismo, como alternativa geopolítica para a diplomacia russa, recebeu um impulso a partir de 1966, ano em que Evgenii Primakov foi nomeado ministro do Exterior. Primakov, um especialista em estudos orientais, era considerado próximo ou simpático ao eurasianismo. Durante seu mandato, essa corrente intelectual recebeu forte impulso para sair um pouco da posição de isolamento oposicionista em que se encontrava. Durante o governo Putin, mesmo sem ser a corrente hegemônica, foi aceita como uma das contribuições válidas para influenciar na formulação da política exterior do país. Quanto a Dugin pessoalmente, nos anos 2000 sob Putin passará de uma posição de oposição marginalizada para uma figura central nos discursos político (já que é ou foi conselheiro de diversas instâncias do parlamento e forças armadas russas) e acadêmico (a partir de 2008, professor na prestigiosa Universidade de Moscou) do país.

Já foram mencionadas anteriormente as principais influências intelectuais sobre Dugin: o tradicionalismo (de René Guénon e Julius Evola), a *Nouvelle Droite* (de Alain de Benoist), a perspectiva da chamada *revolução conservadora*, a escola geopolítica alemã (Friedrich Ratzel, Karl Haushofer) e, obviamente, o eurasianismo clássico russo. A filosofia política de Carl Schmitt e a fenomenologia existencialista de Martin Heidegger foram aquisições posteriores e que se tornaram importantes em sua obra. O eurasianismo, a geopolítica alemã, Carl Schmitt e Heidegger são bastante conhecidos e autoexplicativos. Entretanto, talvez valha a pena dedicarmos algumas palavras à escola tradicionalista, à Nova Direita francesa e à perspectiva da revolução conservadora que são correntes de pensamento não tão conhecidas no Brasil. Além disso, é importante entendê-las, pois foram as primeiras grandes influências sobre Dugin antes de todas as outras, incluindo o eurasianismo. Como vimos acima, nos anos 1980 o antissovietismo radical inicial de Dugin se formou, em grande parte, no círculo criado em volta do poeta místico Evgenii Golovin, que seria um *locus* de estudo do tradicionalismo e da Nova Direita francesa. Essas influências iniciais continuariam marcando a trajetória intelectual de Dugin mesmo quando este assumiu plenamente sua *Weltanschauung* eurasianista no período pós-soviético.

O Tradicionalismo

A **Escola Tradicionalista** (também chamada de tradicionalismo ou perenialismo) tem como fundamento a ideia de que todas as grandes religiões compartilham de uma mesma origem e possuem um princípio primordial transcendente comum. É o equivalente atual do que era chamado em latim durante a Renascença de *philosophia perennis*. O termo “tradição” aqui é entendido não como mero oposto de “modernidade” e sim no sentido de “Tradição Integral”, que se reporta aos princípios eternos de origem divina que geraram o mundo e a humanidade. Segundo os tradicionalistas, essa “Tradição Primordial” é perdida no mundo moderno materialista. A Renascença tende a ser vista como o momento ilustrativo a partir do qual o homem definiti-

vamente abandona o plano superior e passa a se dedicar ao mundo menor antropocêntrico. Assim, os tradicionalistas tendem a valorizar o mundo antigo e medieval e desvalorizar o mundo moderno como decaído espiritualmente. René Guénon, por exemplo, data o início da aceleração do desvio do mundo ocidental da Tradição Primordial do século XIV, após a derrota da ordem dos Templários. Dizemos a *aceleração* desses processos, pois Guénon (como Julius Evola e muitos outros tradicionalistas) aceita a visão hinduísta das quatro grandes *idades cíclicas (yuga)* pelas quais a Terra passa: Satya Yuga, Treta Yuga, Dvapara Yuga e Kali Yuga. Em vez da teoria da evolução, os tradicionalistas enfatizam que ocorreu uma involução da sociedade, de uma época de ouro original para esta última era da Kali Yuga, que é uma época das trevas do materialismo. Kali Yuga teria começado por volta dos séculos VI ou V antes de Cristo, ou seja, desde mais ou menos o fim da pré-história. Nos tempos históricos a humanidade estaria perdendo seu conhecimento da tradição primordial: enquanto que na Idade Antiga e Média ainda se procurava manter contato com ela, na época moderna esses últimos bastiões da tradição primordial estão desaparecendo quase completamente. (Evola, 1995; Guénon, 2001)

Os tradicionalistas enfatizam, então, o esoterismo, ou seja, a imersão no aspecto interior, mais profundo e essencial, dessa Tradição Primordial. Mas não desprezam o exoterismo (isto é, o aspecto dos rituais e procedimentos exteriores que tipificam as religiões individuais). Tendem a assumir a visão de que a passagem por uma religião específica individual é um primeiro passo necessário para todos, inclusive para aqueles que se mostrarem capazes e merecedores de, posteriormente, seguir adiante ao nível esotérico, espiritual, mais profundo.

Entre os filósofos tradicionalistas que mais influenciaram Dugin estavam o francês René Guénon e o italiano Julius Evola. René Guénon, nascido em 1886, foi um estudioso de diversas tradições religiosas do Ocidente e Oriente. Após uma tentativa inicial de restauração tradicionalista baseada na Igreja Católica e na masonaria, se desiludiria com o Ocidente e se tornaria muçulmano em 1912. Em 1930 se mudaria para Cairo, no Egito, onde quedaria até sua morte em 1951, como sufista. Criticaria a modernidade materialista e individualista ocidental a partir de posições esotéricas das religiões orientais em especial do ponto de vista do hinduísmo e sufismo. Julius Evola (barão Giulio Cesare Andrea Evola,

1898-1974) foi um filósofo esotérico italiano. Tradicionalista como René Guénon, com quem trocou impressões e influências, era um pouco mais ligado à realidade política que este. Teve uma convivência próxima, mas ambígua, com o fascismo italiano, a quem acusava de não ser consequente o suficiente na perseguição dos objetivos de regeneração do país. Também como Guénon, criticou a modernidade (seu livro mais famoso é *Revolta Contra o Mundo Moderno*) e via a história da humanidade não sob o prisma de uma teoria da evolução, e sim da involução. Se o princípio aristocrático já estava presente, em termos espirituais, em Guénon (para quem a possibilidade de iniciação esotérica não é para todos, e sim para os merecedores), em Evola o antidemocratismo atinge níveis bem altos. Em *Revolta Contra o Mundo Moderno* defende o monarquismo como seu regime ideal, fazendo uma releitura do sistema de castas hindu em que coloca a categoria dos *xátrias* (reis-guerreiros) mesmo acima dos *brâmanes* (sacerdotes-letrados) puros. Como Guénon e seguindo a tradição hindu, acredita que a humanidade está atravessando a *Kali Yuga*, uma Idade das Trevas de apetites materialistas crassos. A Idade de Ouro original teria tido suas origens geográficas, segundo Evola, na hipotética *Hiperbórea*, ou uma terra original ártica de onde teria se originado a raça “urariana” superior. É interessante notar que o nome da organização que edita e divulga os livros de Dugin, *Arctogaia*, se refere exatamente a essa terra ártica (arcto + gaia, que é a deusa grega da Terra ou a Mãe Terra) mitológica original.³²

Guénon é visto como um dos pais fundadores do tradicionalismo (senão o mais importante deles). Já Julius Evola é uma adição posterior, e controversa, ao movimento. Alguns autores inclusive se recusam a colocar Evola no rol dos tradicionalistas. A ambígua proximidade de Evola com os fascistas e nazistas marcou a controvérsia desse autor dentro do tradicionalismo. E o fato de Dugin admirar Evola alimenta a desconfiança de alguns observadores (e.g., Shekhovtsov & Umland, 2009) em relação a um potencial fascista nesse neoeurasi-

32 O manifesto oficial da organização Arctogaia começa da seguinte maneira: “Literalmente ‘Arctogaia’ significa ‘Terra do Norte’, um continente mítico que se situava antigamente no Polo Norte, mas que há muito tempo desapareceu fisicamente e da curta memória humana. Junto com ela desapareceu um eixo espiritual do Ser, a Árvore do Mundo, que dava a todas as tradições e religiões do mundo um sentido iluminador e operativo-transformativo”. (Arktogeya, 1996)

nista russo. Por exemplo, na disputa entre Guénon e Evola em relação à ordem hierárquica na correta sociedade de castas, Guénon defende a hierarquia tradicional védica em que os brâmanes (sacerdotes) estão no topo, vindo logo abaixo deles os xátrias (reis) enquanto Evola defende situações em que os xátrias (reis) estão no topo e a classe sacerdotal abaixo deles. Em outras tarefas, Guénon defende a prioridade da contemplação sobre a ação (intelecto sobre política) enquanto que a filosofia de Evola é uma predominantemente de ação e dada à política. Nessa disputa, Dugin se alinha à Evola (mesmo tendo em alta estima o trabalho de Guénon como um todo), propugnando a ação política. Para Dugin, não há dúvida que Evola é tradicionalista e este forma um dos esteios principais do tradicionalismo daquele.

O tradicionalismo é elitista (defende que apenas uma elite consegue, no mundo atual, manter-se afinado com a Tradição Primordial) e desconfia de noções como igualdade e democracia. Muitos autores tradicionalistas, como vimos com Guénon e Evola, absorvem a noção da divisão por castas como um ordenamento normal para a sociedade.³³

Nouvelle Droite

A chamada *Nouvelle Droite* francesa é um movimento que coalesceu em torno do pensador Alain de Benoist. Este criou o *think-tank* GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*) em 1968. As ideias do movimento receberam grande impulso quando um de seus pensadores, Louis Pawels, em 1978 tornou-se diretor do recém-criado semanário *Le Figaro Magazine* (uma derivação do tradicional jornal de direita *Le Figaro*). A revista passou a repercutir e trazer artigos de vários membros ligados à *Nouvelle Droite* (incluindo o próprio de Benoist) até 1981, ano da eleição do presidente socialista François Mitterand. A *Nouvelle Droite* francesa influenciou intelectuais de porte como Arthur Koestler, Anthony Burgess e Jean Parvulescu.

Devido ao papel central de Alain de Benoist na criação e propagação do movimento, tomaremos suas ideias como o esteio da

33 Para verificar a relação de Dugin com os autores da Escola Tradicionalista, ver o seu livro *Filosofia do Tradicionalismo*, em que ele examina essa escola em termos filosóficos e históricos. (Dugin, 2002)

descrição intelectual da *Nouvelle Droite*. Com formação jurídica, mas atuação como filósofo, cientista político e jornalista, de Benoist nasceu em 1943. Em 1961, adere à Federação de Estudantes Nacionalistas (FEN). Na primeira metade dos anos 1960 sua posição estava próxima à extrema direita tradicional, defendendo a Argélia para os franceses e mesmo a África do Sul racista. Na segunda metade dos anos 1960 evoluirá para as posições do que posteriormente será chamado de *Nouvelle Droite*. Em 1968, de Benoist cria o GRECE, que se tornará o grand *think-tank* da *Nouvelle Droite*. No mesmo ano o GRECE funda a revista *Nouvelle École*, um periódico anual de caráter filosófico-político, do qual de Benoist será diretor. Em 1973, o GRECE funda a revista trimestral *Éléments* (título completo: *Éléments pour la civilisation Européenne*), da qual será editor. Em 1988 de Benoist funda a revista *Krisis*, autodenominada “revista de ideias e debates”. Suas ideias foram disseminadas por meio dessa atividade jornalística e das dezenas de livros que escreveu (entre os quais, *Vu de droite: anthologie critique des idées contemporaines*, 1977, que ganhou o Grande Prêmio de Ensaio da Academia Francesa; *Comment peut-on être païen?*, 1981; *Europe, Tiers Monde, même combat*, 1986; *Demain, la décroissance! Penser l'écologie jusqu'au bout*, 2007).

Em que consiste essa *Nouvelle Droite* e em que ela se diferencia da direita e extrema direita francesas tradicionais? Se tomarmos as ideias de Alain de Benoist como base, primeiramente ele se diz acima dessas divisões clássicas de direita e esquerda. Rejeita o nacionalismo estreito, racista e cristão da extrema direita francesa do tipo de Jean-Marie Le Pen. De Benoist critica o cristianismo e, influenciado pela escola tradicionalista de René Guénon e Julius Evola, defende uma forma de neopaganismo como uma *Weltanschauung* religiosa mais apropriada para a Europa. Diferentemente do nacionalismo xenófobo estritamente francês, defende um paradigma étnico civilizacional europeu multifacetado. Seria uma espécie de convivência de diferentes etnias europeias cada uma em seus nichos próprios. É o chamado etnopluralismo (que nas discussões iniciais do GRECE era chamado de etno-diferencialismo). Critica a imigração de estrangeiros como algo pernicioso (sinal da fraqueza do sistema econômico em prover um padrão de vida adequado aos migrantes em seus países), mas, ao contrário da extrema direita francesa, não é contra os imigrantes em si, nem defen-

de teorias de superioridade racial dos franceses sobre eles. Ou seja, a *Nouvelle Droite* considera primitivo o racismo biológico da extrema direita tradicional e transfere o “direito à diferença” (dos povos) da área biológica para a área cultural: cada povo tem o direito de viver de acordo com seus próprios costumes e considera pernicioso a tentativa de mistura ou homogeneização de culturas diferentes (principalmente se em prol de uma suposta cultura universal). Além do choque com o racismo estreito e cristão da extrema direita francesa, de Benoist e a *Nouvelle Droite* criticam a própria direita tradicional francesa por seu estreito conservadorismo político e liberalismo econômico. De Benoist é influenciado pelas teorias da Terceira Posição e da Revolução Conservadora do entreguerras na Alemanha. O antiamericanismo é uma constante em Alain de Benoist, como denotado no título de seu livro *Europe, Tiers Monde, même combat* (de 1986) em que propõe defender a Europa da invasão americana, identificando-se com o Terceiro Mundo nesta batalha.

Vemos que aqui há vários pontos de interseção com o pensamento de Dugin: antiamericanismo e antiatlantismo, revolução conservadora, influência das doutrinas tradicionalistas, uma visão neopagã, afirmação de superação da dicotomia esquerda-direita, crítica do nacionalismo estreito, defesa da coexistência étnica compartimentada em bases civilizacionais (negação do racismo rudimentar, mas defesa da coexistência em separado dos diferentes grupos étnico-civilizacionais) etc.³⁴

Revolução Conservadora

Dugin se afirma acima das divisões de direita e esquerda. Uma das bases para tal afirmação é defender que ele não é reacionário, não prega a manutenção do *status quo* e, na verdade, defende mudanças profundas, qualitativas, “revolucionárias”, na sociedade no sentido de uma revolução conservadora. Essa posição de Revolução Conservadora se reporta a uma corrente de pensamento homônima que existiu no entreguerras na Alemanha. Nos anos 1920, vários pensadores, trans-

34 Para checar a visão de Dugin sobre a *Nouvelle Droite* francesa e Alain de Benoist em especial, ver o capítulo 5 da parte 2 de seu livro *Fundamentos da Geopolítica em que ele trata da “Geopolítica dos Novos Direitistas”*. (Dugin, 1997)

portando sua indignação com os termos humilhantes da derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial para a própria democracia de Weimar que oficialmente os aceitara, renegavam o liberalismo materialista de tal democracia burguesa e pregavam a necessidade de sua derrubada ou superação, mesmo que por via revolucionária, para criar um novo regime baseado em princípios conservadores. É importante notar, entretanto, que, adotando esta posição, se demarcavam dos reacionários que buscavam simplesmente fazer a roda da história voltar para trás em busca de alguma “época de ouro”. A maioria rejeitava também o comunismo marxista como mera forma de materialismo, mas muitos preconizavam alguma forma de socialismo ou corporativismo socialista não comunista e não marxista para a economia. Para isso enfatizavam o conceito comunitário de *Volksgemeinschaft* (comunidade do povo). Mas esse conceito não tinha um viés democrático tradicional. Ao contrário, geralmente a *Volksgemeinschaft* deveria ser materializada em um Estado orgânico, em que o líder ou liderança governaria autoritariamente, mas ligado à vontade popular.

Para entender o contexto histórico de formação desse caldo de cultura é preciso notar que a democrática e liberal república social-democrática de Weimar, ao suceder ao derrotado Império Alemão na Primeira Guerra Mundial, aceitando os termos “humilhantes” do tratado de Versalhes, atraiu para si ódio tanto da direita radical (nacionalistas) quanto da esquerda radical (comunistas). Ou seja, por um momento surgiu o estranho movimento do *querfront* (“frente cruzada”) que unia esquerda e direita contra o liberalismo (econômico e político) de Weimar. E essa união não foi apenas fruto de oportunismo político. Realmente, alguns membros da direita eram contra o comunismo, mas, não aceitando o liberalismo econômico, pregavam alguma forma comunitária ou socialista de uma economia nacional, sob um governo nacionalista. E o comunista Karl Radek, em busca de uma forma de diminuir o isolamento internacional da recém-criada URSS, impulsionou (com seu famoso “discurso Schlageter” de 1923) a discussão do conceito de Nacional-Comunismo (que depois derivaria para Nacional-Bolchevismo) para designar a parte da direita nacionalista, com ideias econômicas anticapitalistas, que poderia ser cooptada para uma cooperação com o campo comunista soviético. Tanto o termo alemão *querfront* quanto o conceito de Nacional-Bolchevismo se referem a essa interseção de direita e esquer-

da à qual veremos que o movimento da Revolução Conservadora está atrelado. Nomes como Ernst Niekisch transitam entre esses três espaços conceituais correlatos.

Entre os principais nomes ligados à Revolução Conservadora estavam Arthur Moeller van den Bruck, Edgar Julius Jung, Ernst Jünger, Ernst Niekisch. O jurista Carl Schmitt e o pensador geopolítico Karl Haushofer, duas das principais influências diretas sobre Dugin, também se relacionavam colateralmente a esta escola de pensamento.

A relação dos intelectuais da Revolução Conservadora com o nazismo é uma fonte de infinita discussão. Muitos autores liberais apontam que esses intelectuais, ao solaparem a legitimidade do liberalismo, democracia e marxismo e enfatizarem um estilo de liderança autoritário, criaram o caldo de cultura que legitimou posteriormente o nazismo. Na verdade, a relação é algo mais complicada, com a liderança ideológica nazista desconfiando do intelectualismo desses teóricos da Revolução Conservadora (especialmente os que tinham abertura maior ao socialismo) ao mesmo tempo em que se apropriavam de parte da bagagem intelectual destes para seus próprios fins. O grande exemplo seria a utilização na década de 1930 do título do livro *Das Dritte Reich* (“O Terceiro Reich”, 1923) de Arthur Moeller van den Bruck como uma expressão precursora do Terceiro Reich nazista, ao mesmo tempo em que negavam ser Moeller um de seus precursores, já que este tinha historicamente desconfiado do “primitivismo proletário” de Hitler. Após a tomada do poder alemão por Hitler em 1933, os revolucionários conservadores se dividiram. Alguns se acomodaram ao regime, enquanto outros se afastaram dele e alguns chegaram a ser perseguidos pelos nazistas (*e.g.*, Ernst Jünger e Ernst Niekische)..

A posição do movimento da Revolução Conservadora na Alemanha de entreguerras, que combinava um conservadorismo político de direita com uma proposta de economia com elementos de socialismo não marxista de caráter nacional (ou seja, um antiliberalismo político e econômico) marca profundamente o pensamento de Aleksandr Dugin na Rússia atual.³⁵

35 Para checar em detalhes a visão de Dugin sobre o tema da Revolução Conservadora, ver seu livro homônimo *Konservativnaya Revolyutsiya*. (Dugin, 1994)

Geopolítica

Em relação ao tema do presente ensaio (os debates sobre a identidade russa entre Europa e Ásia), das influências sobre o pensamento duginiano de especial interesse é a geopolítica. Dugin foi um dos primeiros pensadores pós-soviéticos a não só incorporar como desenvolver a geopolítica como parte central de sua *Weltanschauung*. Seu livro *Osnovy Geopolitiki* (“Fundamentos da Geopolítica”), de 1997, foi considerado o grande manual de geopolítica russo pós-soviético. É um livro adotado em academias militares e universidades do país. Trata-se não apenas de um manual de geopolítica geral, em que os grandes autores e teorias estrangeiras são apresentados mas também serve como um ensaio em que Dugin desenvolve uma teoria geopolítica própria, de base eurasianista. E esse sucesso foi reconhecido no Ocidente. O eurasianismo em geral, e Dugin em especial, são identificados como as principais bases de uma geopolítica especificamente russa. Em outras palavras, se existe uma teoria geopolítica especificamente russa, o eurasianismo é seu principal componente, e Dugin é visto como seu principal autor atualmente.

O livro *Osnovy Geopolitiki* veremos posteriormente junto com outras obras do autor, mas antes mencionemos a disciplina de geopolítica como um todo. O que é ela? E que partes dela mais interessam a Dugin? É bom mencionarmos alguns pontos essenciais gerais da geopolítica como disciplina estudada em escala mundial para posteriormente vermos que usos particulares Dugin fará dela.

A geopolítica surge como um estudo dos efeitos da geografia na política e relações internacionais. O termo foi cunhado e colocado em voga pelo cientista político sueco Rudolf Kjellén (1864-1922) no início do século XX, mas alguns pensadores antes dele já delineavam os contornos dessa nova disciplina. Assim fez, por exemplo, o geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904) em obras como *Geografia Política* (de 1897), *Antropogeografia* (1882-1991) e o ensaio *Lebensraum* (“Espaço Vital”, 1901). Este último, um estudo em biogeografia, é frequentemente citado como o início da geopolítica como disciplina. Talvez influenciado por sua formação original como zoólogo, Ratzel tinha uma concepção orgânica dos Estados no mundo. Como um organismo vivo, os Estados nascem, crescem (se desenvolvem) e podem morrer. O desenvolvimen-

to dos Estados (especialmente dos grandes) envolve um literal *crescimento*. Nesse sentido, Ratzel criará o conceito de *Lebensraum* (espaço vital) que é o espaço necessário para que os Estados possam desenvolver suas potencialidades plenamente. Os conceitos de *Raum* (espaço) e *Kultur* (cultura) são essenciais no esquema ratzeliano. A cultura de um povo ao se desenvolver “fertiliza” o espaço em que vivem. Nesse processo, as fronteiras deixam de ser fixas. As culturas mais fortes (isto é, os Estados mais fortes) sentem necessidade de expansão para realizar suas potencialidades. Esse é um fenômeno natural e por isso tão presente na história do mundo. Ao examinar o Estado não como uma entidade supra-humana, mas enfatizando a interação entre a cultura, o modo de vida de um povo, e a terra habitada por ele, Ratzel foi instrumental para o desenvolvimento da chamada geografia humana. Em seu livro *Antropogeografia* estuda os efeitos da geografia física sobre a cultura e o modo de vida de um povo.

Ratzel foi o iniciador da **escola germânica de geopolítica**, que, na verdade, é a vertente da geopolítica mais estudada e preconizada por Dugin. Dugin enfatiza em especial um dos prosseguidores da obra de Ratzel e Kjellén, o general e geógrafo alemão Karl Haushofer (1869-1946). Tendo chegado ao posto de general no exército, após a derrota na Primeira Guerra Mundial o desiludido Haushofer entrou para a carreira acadêmica. Eventualmente se tornaria professor na Universidade de Munique, onde em 1924 estabeleceria um periódico de geopolítica que se tornaria muito influente com o título de *Zeitschrift für Geopolitik*.

Não é difícil entender por que Haushofer é um dos autores preferidos de Dugin na geopolítica. Haushofer, absorvendo não apenas os preceitos geopolíticos da escola germânica como também o conceito fundamental da oposição entre potências continentais e potências marítimas fortemente presente nas análises da escola anglo-saxã de Mackinder e Maher, advogou à Alemanha a formação do que chamou de *Bloco Continental*, uma união, ou eixo, entre Alemanha e Rússia em aliança com o Japão, em oposição às potências marítimas ocidentais de Inglaterra, França e outros. Ou seja, propunha uma *Ostorientierung*, uma orientação para leste, e não para o oeste. Fica fácil de imaginar os pontos em comum entre essa posição haushoferiana (um verdadeiro bloco continental eurasiático) com as posições eurasiáticas de Dugin.

Além da escola alemã de geopolítica (que, com exceção obviamente do eurasianismo geopolítico do período entreguerras, é a maior fonte intelectual, nesse campo, de Dugin), a geopolítica como um todo teve um desenvolvimento notável em outras grandes “escolas”: em especial a geopolítica anglo-saxã e a escola francesa.

A **escola anglo-saxã** é marcada profundamente pelas contribuições de três pensadores fundamentais. O almirante norte-americano Alfred Thayer Mahan (1840-1914), o geógrafo inglês Halford John Mackinder (1861-1947) e o geógrafo e geoestrategista, nascido na Holanda e radicado nos EUA, Nicholas John Spykman (1893-1943). Alfred Mahan, em seu *opus magnum*, *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783* (publicado em 1890), popularizou o conceito de que países com marinhas mais poderosas teriam maior impacto no mundo. Essa dicotomia fundamental geopolítica entre potências marítimas e potências continentais (“mar e terra”) seria entronizada por Mackinder. Discordando de Mahan, afirmou que a marinha foi a base da era dos impérios colombianos (de 1492 até o século XIX), mas que no século XX o poder terrestre é que teria o papel crucial devido ao impacto das ferrovias. Seu seminal artigo *the Geographical Pivot of History* (1904) introduziria conceitos que enfatizariam o papel central do que chamava *Pivot Area* (na verdade, o coração eurasiático do mundo) e que depois seria desenvolvido em sua teoria completa do Heartland no livro *Democratic Ideals and Reality: a Study in the Politics of Reconstruction* (1919). Em seu artigo original, *The Geographical Pivot of History*, Mackinder empregou a divisão concêntrica do mundo entre a *Pivot Area* (o cerne da Eurásia, totalmente continental), o *Inner (Marginal) Crescent* (arco circundante interno de países parcialmente continentais e parcialmente oceânicos como Alemanha, Áustria, Turquia, Índia e China) e o *Outer (Insular) Crescent* (o arco exterior de países totalmente oceânicos do ponto de vista da *Pivot Area* como a Grã-Bretanha, África do Sul, Austrália, Estados Unidos, Canadá e Japão). No livro *Democratic Ideals and Reality*, criaria os conceitos de *World-Island* (o conjunto dos três continentes interligados da Europa, Ásia e África, vistos como a massa continental central e principal do mundo) e de *Heartland* também no conceito de coração eurasiático do mundo. O *Heartland* seria a *Pivot Area* (entre os rios Volga e Yangzi e entre o Himalaia e o Ártico) acrescida da parte da Europa Oriental do mar Negro ao mar Báltico. A

World-Island é muito maior que as outras partes e contém mais da metade dos recursos mundiais. A posição central do *Heartland* fazia dele a chave para o controle da *World-Island* e dificultava seu assalto pelo mar. Além disso, uma potência continental do *Heartland* poderia obter portos com saída para o mar e, assim, se tornar uma potência anfíbia poderosa. Em *Democratic ideals and Reality* seria expresso também o famoso dito que apresentava uma alternativa geopolítica ao idealismo wilsoniano nos debates da Conferência de Paz de Paris para a reorganização da Europa no pós-guerra: “Quem domina a Europa Oriental controla o *Heartland*; quem domina o *Heartland* controla a *World Island*; quem domina a *World Island* controla o mundo” (ou seja, enfatizava o caráter crucial da Europa Oriental como rota estratégica para todo o *Heartland* e parecia indicar aos países anglo-saxões a necessidade de um Estado-tampão entre Alemanha e Rússia para impedir que uma dessas duas potências terrestres dominasse o *heartland* sozinha). Mackinder deslocava assim a ênfase de Mahan do mar para a terra como o fator crucial e advogava a países como Inglaterra, França e EUA que usassem uma política de equilíbrio do poder e tentassem impedir que apenas uma potência continental (como Rússia e Alemanha) dominasse sozinha o *Heartland*.

Se Mahan enfatizava o poder marítimo e Mackinder o poder terrestre, seria com o geoestrategista holandês-americano Nicholas Spykman que o poder aéreo seria também introduzido nessa equação da geopolítica mundial. O poder aéreo permitiria passar por cima de algumas das antigas limitações logísticas das forças terrestres e navais. Spykman utilizaria conceitos de Mackinder e Mahan, modificando-os. Apesar de concordar sobre a importância e diversas vantagens geoestratégicas do *Heartland* eurasiático de Mackinder, relativizava-as devido aos poderes expandidos da marinha e aeronáutica no século XX. Modificava um pouco também o esquema de divisão geoestratégica mackinderiana do mundo. Spykman criaria uma escala diferenciada de: *Heartland*, *Rimland* (algo análogo ao “*Inner [Marginal] Crescent*” de Mackinder, contém o litoral da Europa, o Oriente Médio desértico e a Ásia das monções) e *Offshore Islands and Continents* (parcialmente análogo ao “*Outer [Insular] Crescent*” de Mackinder, engloba os dois continentes nos flancos da Eurásia, a África e a Austrália, o Novo Mundo e as ilhas do Japão e Grã-Bretanha). A grande diferença com Mackinder é

que Spykman não vê a política mundial sendo basicamente uma batalha constante das potências marítimas para conter as potências continentais eurásianas e sim como um jogo mais complexo que gira em torno do *Rimland*, e não do *Heartland*. Historicamente as guerras têm sido ou de um lado Grã-Bretanha (e seus aliados no *Rimland*) contra a Rússia e seus aliados no *Rimland* ou então entre Grã-Bretanha e Rússia juntas contra alguma potência em ascensão no *Rimland*. Spykman mudou assim o famoso dito de Mackinder (“Quem domina a Europa Oriental controla o *Heartland*; quem domina o *Heartland* controla a *World Island*; quem domina a *World Island* controla o mundo”) para “Quem domina o *Rimland* controla a Eurásia; quem domina a Eurásia controla os destinos do mundo”.

O forte determinismo geográfico das escolas anglo-saxã e alemã de geopolítica seria algo minorado na **escola francesa de geopolítica**. Desde suas pré-origens remotas com o geógrafo Élisée Reclus e sua monumental obra em 19 volumes *La Nouvelle Géographie Universelle, la Terre et les Hommes* (1875-1894), em que este cientista de ideias políticas anarquistas trata da interação entre o ambiente e o homem em diferentes regiões do mundo, a vertente francesa da geopolítica tende a acentuar os aspectos da geografia humana no sentido de que o fator geográfico não é visto como mera matéria morta, e sim uma materialidade perpassada pela atividade laboral e cultural do homem. Em vez de enfatizar o caráter permanente, imutável, da geografia, Reclus enfatizava que esta se modificava de acordo com o desenvolvimento da sociedade humana. Jaques Ancel, considerado por alguns o primeiro teórico geopolítico francês, seguiria nessa seara, rejeitando o determinismo da escola alemã. Paul Vidal de La Blache, a figura principal no estabelecimento da geopolítica na França, em oposição ao determinismo pregaria o *possibilismo*, termo que ele mesmo não utilizou, mas que seria usado posteriormente para descrever sua abordagem geográfica baseada no potencial polimorfismo dos espaços a partir de diferentes fatores, inclusive os humanos e culturais. Já Yves Lacoste, resgatando o espírito libertário de Élisée Reclus, escreveu, em 1976, o provocativo livro *La géographie ça sert d'abord à faire la guerre* [“A Geografia Serve Antes de Tudo Para Fazer a Guerra”], em que faz a crítica ao chauvinismo e orientação militarista da geografia e da geopolítica tradicionais. Lacoste fundaria em 1976 a revista *Hérodote: stratégies, géographies*,

ideologies (renomeada em 1982 *Révue de Géographie et de Géopolitique*) e em 1989 o Centro de Pesquisas e Análises de Geopolítica (posteriormente renomeado *L'Institut Français de Géopolitique*). Assim, na França, fortes visões libertárias e/ou revisionistas de esquerda sobre geopolítica (Yves Lacoste, Pascal Lorot e outros) convivem com correntes geopolíticas nos moldes mais tradicionais da *Realpolitik* (François Thual, Aymeric Chauprade e outros pensadores ligados à *Revue Française de Géopolitique* e à *L'Académie Internationale de Géopolitique*).

A escola russa por excelência da geopolítica é o eurasianismo: tanto o eurasianismo do entreguerras (P.N. Savitskii, Nikolai Trubetskoi e outros) como o neoeurasianismo que veremos posteriormente representado em Aleksandr Dugin.

A(s) obra(s) de Dugin

Uma vez tendo revisado as principais influências intelectuais sobre Dugin, passemos agora a examinar seu pensamento em si. Faremos isso por meio da análise de algumas de suas obras mais importantes. Não será um exame exaustivo (é um autor extremamente prolífico!) e nem necessariamente seguiremos a ordem cronológica de suas publicações, mas sim buscaremos examinar aquelas obras que marcaram algumas bases fundamentais do seu pensamento principalmente em direção à consolidação da sua *Weltanschauung* (neo)eurasianista. Começaremos por seu livro *A Filosofia do Tradicionalismo*, de 2002.

A Filosofia do Tradicionalismo (2002)

Começar por essa obra, principalmente quando o objeto de estudo é a teoria geopolítica de Dugin, pode parecer estranho já que se trata de uma obra hermética, quase sem referências a aspectos geopolíticos. Entretanto, ela é um bom ponto de partida, pois adotamos aqui uma posição controversa em relação ao conjunto da obra de Dugin. Para alguns autores, os aspectos mais místicos da obra de Dugin (seu tradicionalismo, por exemplo) são acessórios e não influenciam seu pensamento geopolítico. (cf. Shekhovtsov & Umland, 2009, p. 669, 671 e 676). A nosso ver, isso não é verdade. Não apenas o tradicionalismo veio cronologicamente antes da geopolítica em Dugin (anterior-

mente à *perestroika*, quando participava do chamado círculo de Golovin, enquanto que sua geopolítica só surgiria no final da *perestroika*) como tem impregnado e influenciado sua *Weltanschauung* até hoje. Por isso, vale a pena começar o exame da bibliografia duginiana pelo livro em que ele expõe o tradicionalismo a partir de uma análise filosófica endógena a si.

É importante notar que *A Filosofia do Tradicionalismo* foi redigido a partir da compilação do ciclo de palestras que deu sobre o assunto na chamada *Nova Universidade* no período 1998-2001. A *Nova Universidade* era uma espécie de Academia informal em que Dugin e outros autores de pensamento similar ministravam palestras e aulas sobre aspectos filosóficos e místicos do tradicionalismo e outras correntes correlatas. Relembrando o que já dissemos na descrição da escola tradicionalista anteriormente, a tradição a que a escola tradicionalista se refere não são as meras tradições (hábitos, costumes) arraigadas já há bastante tempo (décadas ou séculos) nas sociedades, e sim a grande *Tradição Primordial* ou *Tradição Integral* que era a maneira de viver original da humanidade, em seus tempos heróicos ou divinos, antes das grandes deturpações que levariam ao homem moderno, não integral, individualista, egoísta, perdido no aqui e agora, sem ligação com o divino eterno. É essa Tradição Integral original que os tradicionalistas tentam resgatar.

A Filosofia do Tradicionalismo começa pela descrição do grande nome iniciador do tradicionalismo, o francês René Guénon. (Dugin, [2002] 2013, L. 1) Utiliza para tal uma abordagem linguística. Diz que o grande trabalho de Guénon foi ter desvelado a linguagem da Tradição em oposição à linguagem da Modernidade, que seriam os dois grandes paradigmas ontológicos em disputa hoje. Ou seja, Guénon teria criado uma metalinguagem que lhe permitia vislumbrar e analisar as diferenças entre essas linguagens. No paradigma da modernidade, o tempo é linear e unidirecional (a ideia do progresso linear em direção a uma sociedade secular, “moderna”, industrial ou pós-industrial) e a existência e o tempo se identificam (*Sein als Zeit*) já que fora do tempo nada existe. O tradicionalismo de Guénon afirma que a forma de existência do ser, ao contrário, está fora do tempo, na *eternidade*. A concepção de espaço também se diferencia nos dois paradigmas. No da modernidade, o espaço é visto basicamente na dimensão quantitativa, ou seja,

corpos estendidos no espaço. É uma concepção basicamente materialista. Como colocou Dugin

Na linguagem da Tradição há uma visão completamente diversa de espaço: espaço como algo qualitativo. Isso deriva da concepção de ciclo, da natureza cíclica da realidade. O ciclo surge porque existe a eternidade; e a heterogeneidade espacial aparece porque existe o ciclo. Existe um símbolo: a chamada “cruz celta”. É um círculo com uma cruz que representa um dos mais antigos calendários indo-europeus, um modelo antigo de ciclo. Esse sinal incorpora em si o espaço e o tempo como os entende a Tradição. É como se o tempo se transformasse no espaço ou o espaço fosse dinamicamente animado pelo tempo. Todo o ciclo é englobado pela eternidade onde nós vemos o começo e o fim não consecutivamente, mas simultaneamente [...] (Dugin, [2002] 2013, L. 1)

Central para o entendimento dessa perspectiva tradicionalista de enfatizar sempre o permanente (eterno) e o qualitativo é a concepção de *alma*. Segundo os tradicionalistas, a antropologia moderna reduz o homem ao nível do meramente animal, biológico. O homem é visto como um animal com cultura. Contrariamente a essa perspectiva transitória, imanente, o tradicionalismo resgata o conceito de alma. “A alma (*anima*) é a fixação da presença do transcendental em uma pessoa concreta [...] Ela permanece sempre a mesma: quando nascemos, vivemos e mesmo quando não mais estamos neste mundo [...]” (Dugin [2002] 2013, L. 8) Dugin diz que o objeto de estudo da antropologia moderna é o “homem menos a alma”. Isso que os modernos consideram um grande avanço para uma ciência objetiva, sem subjetivismos e superstições, é para os tradicionalistas uma visão que exclui o principal, o transcendente no homem, reduzindo-o ao nível do meramente animal.

Em *A Filosofia do Tradicionalismo*, Dugin ([2002] 2013, L. 11) defende também o patriarcalismo. Diz que nas doutrinas esotéricas, o princípio masculino é o princípio solar, subjetivo, criador, racional, que dá ordem às coisas enquanto que o princípio feminino é lunar, da noite, da negação, da objetividade e do objeto (ou seja, dá plasticidade às coisas tornando-as objetos). Dugin reafirma a anterioridade e prioridade do princípio masculino, ao mesmo tempo em que observa que eles se

complementam e, portanto, que o feminino tem um papel importante e também sagrado dentro da tradição. Para confirmar a anterioridade e prioridade do homem, Dugin vai buscar o exemplo da narrativa bíblica de que o homem foi criado primeiro e dele saiu a mulher.

A palavra *sagrado* é importante para o entendimento do tradicionalismo, pois uma das grandes diferenças entre o paradigma tradicionalista e o moderno é que o primeiro enfatiza e busca o *sagrado* enquanto que o segundo dessacraliza e busca o *profano*.

Até aqui a descrição do tradicionalismo é quase que idêntica ao da narrativa religiosa. Mas um dos pontos mais enfatizados dentro de tradicionalismo guenoniano (e que pode diferenciá-lo um pouco da narrativa religiosa comum) é sua concentração nos rituais de *iniciação*. A filosofia de Guénon é elitista no sentido que ele considera que nem todos os homens conseguirão a salvação (retorno à Tradição primordial) por já se terem perdido inexoravelmente nas armadilhas do mundo moderno. Somente uns poucos conseguirão passar por todas as provações e rituais iniciatórios necessários para esta religação com a Tradição. Não só nem todos conseguirão passar pelas provações dos rituais iniciáticos, desistindo deles, como muitos se perderão na própria iniciação, tomando os caminhos degenerados da contrainiciação, ou seitas pretensamente iniciatórias, mas que, na verdade, levam o neófito para o caminho errado (o Anticristo).

Dugin reforça a importância da metafísica do sexo nos rituais de iniciação.

O que é a iniciação? Iniciação é o processo contrário ao aparecimento ou surgimento do mundo a partir de sua Causa. Se o mundo é criado por meio da alienação de Deus de si mesmo e criação de algo exterior a Ele, a iniciação percorre o caminho contrário. É o retorno a Deus de algo que havia dele se afastado: é a volta à Origem, da qual se afastara; é o caminho de volta. Há uma lenda de que, quando Cristo foi batizado, as águas do Jordão fluíram para trás. Esse é o momento da iniciação. O batismo é uma forma de iniciação cristã: o momento quando as águas fluem para trás. O homem que se encontra no caminho da iniciação, se move no sentido contrário do qual veio. Ele passa, no sentido inverso, por todos os estágios de afastamento do Princípio original, antes de seu surgimento [...]

Na prática iniciatória, o simbolismo dos sexos tem um papel importante [...] O principal objeto da iniciação alquimista é o homem ou o princípio masculino. E masculino, nesse caso, é tomado no senso bem ordinário. É um homem comum, no qual a masculinidade transcendental é apenas uma potencialidade, ainda não realizada. Para tal homem, há dois caminhos. O primeiro caminho é conservar, manter essa relativa masculinidade e, por exemplo, criar filhos, construir uma casa, criar gado, ir ao trabalho etc. Tudo isso significa seguir um caminho comum, não iniciático. Em tal caso, o homem segue o impulso que lhe foi dado desde o nascimento. Tendo sido criado e tendo recebido o chamado para “frutificar e multiplicar”, ele se move nessa direção, mas sua coragem solar potencial quedará assim, potencial, não realizada, até o fim [...] Ao chegar às raias da morte, esse homem desaparece sem volta. Há outro caminho quando o homem escolhe uma lógica contrária à inércia do surgimento, a lógica da volta à origem. A primeira coisa que ele deve fazer nesse caminho (para falarmos na linguagem do simbolismo hermético) é perder sua masculinidade. Ele deve se aperceber que suas qualidades masculinas são uma espécie de ilusão. Elas são virtuais e potenciais e, na verdade, está presente algo diferente, totalmente não masculino. Esse procedimento na alquimia se chama “primeiro casamento” ou “casamento negro”. Nesse momento, o princípio masculino, ou, como o chamam os herméticos, “Nosso Rei” funde-se com o princípio feminino agressivo, ou seja, com a “Dama Negra” [...] Os textos alquimistas descrevem esse estágio da seguinte maneira. “Nosso Rei” desce com a “Dama Negra” à piscina (rio, oceano, túmulo) negra, dissolve-se lá e desaparece completamente. O primeiro ciclo masculino termina. Mas, ao contrário da morte comum, a morte iniciática (para a qual aquele que busca a iniciação vai conscientemente, voluntariamente, tentando manter alertas alguns vestígios da atenção espiritual) tem um significado totalmente diferente. Nada mais é que uma purgação. Como resultado do corrompido “primeiro casamento” (ou “casamento negro”), o “homem químico” apenas se livra de todos os elementos qualitativamente não masculinos. Ocorre uma lavagem, uma purgação do princípio masculino puro de todos os sedimentos que poderiam anteriormente ser tomados como aspectos do princípio masculino (subjetivo), mas que eram, na verdade, elementos femininos (objetivos) secretamente misturados com ele [...] Após o está-

gio do casamento negro (morte iniciática), “Nosso Rei” renasce, mas renasce numa qualidade totalmente diferente: é outro homem. É um “Homem Branco”: tudo o que era feminino (negro) nele foi retirado no processo dessa dissolução primária [...] Se num homem natural a masculinidade era externa, no “Homem Branco” ou “Rei Renascido” ela se torna interna. É difícil descrever inteligivelmente as características de tal criatura, pois os processos biológicos (para não se falar dos espirituais) ocorrem nesses homens “transcendentais” de maneira completamente diferente dos homens comuns. Apenas vale dizer que, após a morte iniciática, a morte biológica comum é experienciada de maneira completamente diferente: é vista não como um evento excepcional, mas normal, não afetando os princípios da existência do iniciado. Depois que ocorre a restauração da “masculinidade transcendental”, a “ressurreição”, ao “novo sujeito” abre-se a possibilidade de se criar segundo plano próprio, não pela inércia do Pai na criação original, mas pela sua autoafirmação, por meio da sua vontade soberana, real, autocrática. Assim surge o “homem soberano” ou *autoagente*. Isso ocorre devido à modificação do modo de relacionamento da criatura com o princípio do Pai: ela não se encontra mais fora dele, como impulso original dado ou como instância referencial, mas é digerido por ele, se identifica com ele, torna-se “Pai” ele mesmo: não mais produto, mas criador, não resultado, mas causa. A promessa masculina torna-se realidade. É muito importante notar que esse tipo de iniciação é possível apenas numa perspectiva sagrada em que o princípio da causa é visto como coexistente com a consequência, e o tempo é visto como cíclico [...] O “Homem Branco” na alquimia é denominado “Rei” e é descrito como um homem no trono com o cetro [...] Esse estágio da obtenção da “masculinidade transcendental” não é o último passo. Em seguida ocorre o “segundo casamento” (ou “casamento branco”), dessa vez com a “Dama Branca”. A “Dama Branca” casa com o iniciado para realizar o nível último, supremo da iniciação e realizar o “Nosso Andrógino” ou *Rebis*, uma criatura misteriosa, de duas cabeças. Essa criatura nos obriga a encarar a instância original que antecede o aparecimento do masculino e feminino no ser. A “Dama Branca” é uma substância plástica feminina, purificada pelo fogo do “Novo Homem”. Sob influência do “Rei Branco”, ela se transforma de uma energia infernal cega do caos em uma substância obediente pura, a “terra filosófica”. Agora ela

está pronta para uma nova reintegração com o “homem”: agora ele não se dissolve nela, mas ela se inflama nele. O cetro do casamento é o Andrógino. Isso é uma esfera metafísica muito distante, irrepresentável [...] Deixando de lado o andrógino transcendental, que é um tema em separado, fixemo-nos nos dois homens, o “velho” e o “novo”, antes e depois do “casamento negro”. Em que eles se diferem? [...] Trata-se aqui de uma coisa sutil que na Tradição é tratada como “o problema da localização da inteligência”. As pessoas modernas estão convencidas que a atividade mental está associada unicamente ao cérebro [...] A localização da inteligência no cérebro é característica do homem comum, que não passou por iniciação [...] No processo de iniciação por meio do “casamento negro”, a inteligência do homem sofre uma transformação fundamental. Sintomático o fato que diversas tradições descrevem a iniciação (“primeiro casamento”) como uma “decapitação”, a perda da cabeça [...] identificando-se com a perda da razão [...] A razão localizada na cabeça, é perigosa, pois tende a atuar como um princípio “patriarcal” real quando, na verdade, é uma instância “feminina” velada [...] O homem iniciado, após a “ressurreição”, tem outro tipo de mente, e ela não está localizada no cérebro, e sim no coração [...] Na linguagem da Tradição, o pensamento é uma forma de atividade do coração [...] No mundo da Tradição tudo era diferente. A localização verdadeira da mente era no coração. No cérebro se encontravam apenas os reflexos, as sombras da luz do coração [...] como na caverna de Platão. As ideias vivem no coração; no cérebro estão apenas seus reflexos distorcidos [...] Voltando ao tema do “fundamento sagrado do patriarcado”, pode-se formulá-lo da seguinte maneira: o patriarcado só é metafisicamente legítimo quando sua estrutura funciona na base do ritual iniciático do “casamento negro” e a conseqüente ressurreição; quando os homens (mesmo que não todos, mas os escolhidos) trilham o caminho da realização ontológica de seus pressupostos metafísicos [...] e] quando deixam de pensar com a cabeça e começam a pensar com o coração [...] Disso decorre a seguinte conclusão. O atual patriarcado não é mais legítimo, pois não tem bases metafísicas e não é confirmado pela experiência iniciática. Conseqüentemente, em certo sentido, esse patriarcado “moderno” se revela um “criptopatriarcado” [...]. (Dugin, [2002] 2013, L. 11)

Assim, a filosofia tradicionalista de Dugin segue o caminho de Guénon e recupera uma visão metafísica da tradição que é baseada não na pura busca dos elementos mais simples, mais rústicos, mais tradicionais existentes na sociedade de hoje, e sim numa negação total da sociedade moderna e contemporânea. Busca misticamente as origens perdidas da Tradição original e a transcendência, considerando que a vida só é legítima quando baseada nesses princípios metafísicos. Isso fica claro quando fala do patriarcado, do princípio masculino como a base da sociedade na Tradição. Ele deixa claro que se refere aqui a um patriarcado metafísico, ancorado na Tradição e iniciação. Somente esse é legítimo. O patriarcado contemporâneo, o domínio ainda hoje das mulheres pelo homem, baseado em um mero machismo materialista, não é legítimo, segundo Dugin. E se o princípio masculino é o princípio da afirmação e o princípio feminino é o da negação, isso não deve ser visto no sentido moral como “bom” ou “mau”, e sim como aspectos complementares de uma relação metafísica dentro de uma ordem natural.

Mencionamos acima que Dugin segue a visão de Guénon sobre a Tradição. Entretanto, no livro, Dugin faz uma distinção importante entre guenonistas e pós-guenonistas e se coloca no campo dos últimos, o que será uma nuance importante em termos de classificação do pensamento duginiano.

O que é o pós-guenonismo? Pós-guenonismo é um termo que representa um tipo de reação ao guenonismo. Os guenonistas são autores que repetem Guénon, que o veem como guru e se dedicam a repetir o discurso guenoniano (e não a dominar sua linguagem) com muito pouco desvio [...] Para diferenciar o tradicionalismo de Guénon como metalinguagem da Tradição da reprodução do discurso guenoniano, da pura repetição com variações do que disse Guénon, faz sentido introduzir o termo “pós-guenonismo” (Dugin, [2002] 2013, L. 1)

A autoidentificação de Dugin como “pós-guenonista”, e não meramente “guenonista” é de fundamental importância. Primeiramente isso clarifica um pouco as eternas controvérsias sobre se Dugin é realmente um tradicionalista ou não. Por exemplo, em seu artigo *Is Dugin a Traditionalist?*, Shekhovtsov & Umland (2009) defendem a

tese de que Dugin, apesar de todo seu discurso, não é fiel ao discurso de Guénon, sendo muito mais um discípulo de Julius Evola que de Guénon. Um de seus principais argumentos é que Guénon era essencialmente apolítico e não via sentido em se meter na política para mudar o mundo (qualquer mudança no mundo viria muito mais de mudanças espirituais que materiais). Tanto Dugin quanto Evola se aventuraram pelo mundo político e por isso não só críticos não tradicionalistas, mas também muitos tradicionalistas, mantêm a opinião de que tanto um quanto outro não podem ser considerados tradicionalistas genuínos.

Essa é uma questão complexa e que divide os críticos, inclusive os tradicionalistas, como vimos acima. Realmente, Guénon é descrente da política materialista e acredita que qualquer mudança ou virada substancial ocorrerá a partir de e no plano espiritual. Em seu livro *Autoridade Espiritual e Poder Temporal*, de 1929, defendeu a primazia da primeira sobre o segundo. Julius Evola respondeu no mesmo ano com um artigo homônimo na revista italiana *Krur* em que defendia exatamente o contrário: a superioridade do poder dos reis sobre o dos sacerdotes, já que os reis tinham também poderes espirituais além dos temporais pelo fato de as duas castas terem vindo de uma origem comum. (Guénon, 1929; Evola [1929] 2014) Ou seja, Guénon defendia a primazia da contemplação sobre a ação no que não era acompanhado por Evola. A partir daí, autores como Shekhotsov & Umland (2009), tomando Guénon como a base fundamental do tradicionalismo, afirmam que Evola está fora deste movimento (assim como Dugin) por sua demasiada ênfase na atividade política como forma de mudança do mundo.

A isso se pode responder de duas maneiras. Primeiramente, como vimos, Dugin se coloca como um pós-guenonista, alguém que tenta desenvolver o trabalho de Guénon, e não meramente repeti-lo. Isso deixa margem a variações como esta. Outro detalhe importante a ser notado é o seguinte. Guénon realmente enfatiza a contemplação sobre a ação e a meditação espiritual por sobre o trabalho político. Acreditava que qualquer mudança realmente importante viria pelo lado espiritual. De maneira geral, o mundo atual (que se encontra na fatídica era de hecatombes e degradação materialista que os indianos chamam de Kali Yuga) está destinado a um apocalipse. Mas como a concepção de tempo tradicionalista é cíclica, outra era, mais desen-

volvuda espiritualmente, virá. Nessa passagem haverá uma elite (os poucos “escolhidos”) que liderarão esse caminho. Mesmo pessimista na possibilidade de regeneração do mundo ainda nesta era (especialmente no Ocidente), Guénon diz que se algo ocorrer de melhoria, isso não ocorrerá como resultado de movimentos de massa, e sim por influência de uma elite de pessoas espiritualmente mais iluminadas. Esta elite exerceria influência, não por meio de uma atividade política, mas sim, como colocou Guénon, em seu livro *A Crise do Mundo Moderno*,

A elite verdadeira, por outro lado, não teria que intervir diretamente nessas esferas [políticas, materiais], nem tomar parte em qualquer ação externa. Dirigiria tudo por meio de uma influência das quais as pessoas nem se dariam conta; uma influência que, quanto mais invisível, mais poderosa seria. (Guénon, 2001, p. 80)

Ou seja, Guénon não se aventurava na seara política e era pessimista em relação a ela. Não descartava completamente uma remota possibilidade de relativa regeneração ainda nesta era, mas não pregava para isso nenhuma atividade política aberta. Ao contrário, o importante para ele, neste sentido, era a existência de uma pequena elite “iluminada” que teria um grande poder referencial, uma grande autoridade espiritual e intelectual e seria por meio dessa pura autoridade que influenciaria, de maneira quase imperceptível para as massas, os acontecimentos.

É nesse ponto que podemos fazer uma ponte com Dugin. Dugin certamente é muito mais politicamente engajado que Guénon e, nesse plano, realmente está mais próximo de Evola que de Guénon. Entretanto, quando analisamos o resultado da atividade política de Dugin, notamos que sua influência política vem muito mais como uma referência intelectual (geopolítica, como maior nome do neoeurasianismo na Rússia) do que sua atividade propriamente partidária (como fundador do [pequeno] partido *Eurásia*, por exemplo). Dugin é uma espécie de *eminência parda* que, de maneira direta e indireta, direciona várias correntes políticas para um determinado campo. De certa maneira lembra a descrição guenoniana acima de formas quase subliminares de influência sobre as massas.

Por todas essas razões concordamos com autores como Mark Sedgwick (2004) que consideram Dugin uma das correntes legítimas do tradicionalismo hoje.

E enfatizamos também que o tradicionalismo em Dugin não é apenas uma característica pessoal, algo mística, de um autor que nada tem que ver com a parte científica de seus escritos relacionada à geopolítica, como colocado por alguns autores. O tradicionalismo forma uma base que influencia sua análise nos textos mais científicos (como *Fundamentos da Geopolítica* e o livro advindo de sua tese de doutorado, *Evolução das Bases Paradigmáticas da Ciência*). Por exemplo, em sua única menção à geopolítica no livro *Filosofia do Tradicionalismo*, após sublinhar que o tradicionalismo enfatiza o que é eterno, permanente, no espaço e no tempo, faz a ponte com a geopolítica, que é uma ciência que enfatiza os aspectos mais permanentes, mais duráveis, menos passageiros, no estudo das relações internacionais (ou seja, os fatores geográficos, bases estáveis e permanentes, causam influências duradouras nas populações humanas ligadas a eles). (Dugin, [2002] 2013, L. 1) Mesmo em *Fundamentos da Geopolítica*, o capítulo 6 da parte 1 do livro 1 se intitula “Da Geografia Sagrada à Geopolítica”, onde Dugin resgata o conceito de “geografia sagrada” (existente em seus livros mais místicos) para daí a fazer uma ponte com a geopolítica em sua versão científica. Como vimos anteriormente, o conceito de “sagrado” é fundamental para o tradicionalismo, ao contrário do paradigma moderno, que enfatiza o secular, o profano, como a única abordagem realmente científica.

A geopolítica, na forma que existe hoje, é sem dúvida uma ciência secular, “profana”. Mas talvez ela, entre todas as ciências modernas, tenha preservado em si os maiores laços com a Tradição e as ciências tradicionais. René Guénon disse que a química moderna é resultado da dessacralização da ciência tradicional da alquimia e a física moderna da magia. Igualmente pode-se dizer que a geopolítica contemporânea é resultado da dessacralização de outra ciência tradicional, a geografia sagrada. Entretanto, como a geopolítica ocupa um lugar especial entre as ciências modernas, e é frequentemente arrolada na categoria das “pseudociências”, sua profanação não é tão completa e irreversível como no caso da química e física. Os laços com a geografia sagrada são bastante visíveis. Assim, pode-se dizer que a geopolítica ocupa lugar intermediário entre ciência tradicional (geografia sagrada) e ciência profana. (Dugin, [1997] 2010, L. 1, pt. 6, cap. 6.1)

E a partir daí vai descrevendo vários aspectos místicos do que chama de “geografia sagrada” ainda remanescentes e visíveis na ciência contemporânea da geopolítica: a divisão geopolítica fundamental entre mar e terra (potências marítimas x terrestres) como representativa das polaridades fundamentais metafísica de estabilidade vs. mudança, imóvel vs. móvel, corpo vs. sangue etc.; as características do relevo também simbolizando diferentes percepções de vida e relação com o cosmos, como entre planície e montanha; o simbolismo místico do Oriente e Ocidente, do Norte e do Sul para as civilizações que ali se desenvolvem e assim por diante. (Dugin, [1997] 2010, L. 1, pt. 6, cap. 6)

Influência da visão tradicionalista pode ser vista também nos textos mais político-partidários de Dugin. Por exemplo, ao texto em que defende a atuação dos nacional-bolchevistas russos nos anos 1990 (no período em que esteve ligado ao partido nacional-bolchevista de Eduard Limonov), deu o título de *Templários do Proletariado: nacional-bolchevismo e iniciação*. Ou seja, descrevia a atuação dos nacional-bolcheviques em termos de comparação com a mística ordem dos cavaleiros templários da Idade Média. (Dugin, 1997a)

Por todas essas razões acima arroladas, defendemos a posição de que o tradicionalismo em Dugin não foi apenas uma paixão de juventude ou um *hobby* menor que deixou de ter importância em suas obras posteriores de caráter mais científico ou político, e sim que o tradicionalismo lhe forneceu bases filosóficas firmes a partir das quais desenvolve suas ideias no campo da política e das ciências humanas.³⁶ Inclusive o tradicionalismo, com suas visões iniciáticas e de que alguns poucos homens espiritualmente desenvolvidos são os que se salvarão no “final dos tempos” (*i.e.*, do ciclo Kali Yuga) explica também um pouco do caráter salvacionista, algo missionário (no sentido de “*man on a mission*”) do qual se reveste a obra de Dugin, principalmente em seu aspecto político. Ele nunca é apenas um político ou apenas um cientista social em sua *praxis* nesses campos: há sempre essa vertente místi-

36 Por exemplo, no livro *Putin Contra Putin*, Dugin se descreveu assim: “A principal direção da minha atividade é a exploração da ontologia. Interessam-me os campos dos pensamentos, dos fundamentos do ser, dos paradigmas que aparecem em tudo e em todos. Pode-se dizer que eu sou um filósofo-ontólogo. Todo o resto (sociologia, história da religião, geopolítica, ciência política, culturologia, estudos literários etc.) decorre da ontologia”. (Dugin, [2012] 2014)

ca bruxuleando por trás de suas empreitadas políticas e científicas. O *background* tradicionalista ajuda a explicar essa idiosincrasia.

Arqueomoderno

Em uma sequência temática, escolhemos, como próxima obra de Dugin a ser estudada, um texto seu pouco divulgado, mas que acreditamos ser um importante trampolim de passagem de uma visão mais espiritual, mística em *A Filosofia do Tradicionalismo* para uma utilização política dessas bases iniciais. *Arqueomoderno* é o título que Dugin deu à última palestra que encerrou o funcionamento da chamada *Nova Universidade*, sua Academia informal para estudos esotéricos. A palestra foi publicada em forma de ensaio no portal *Arktogeya*. (Dugin, 2008) Nele o autor lança o conceito de *arqueomoderno* para poder explicar a situação atual da Rússia no contexto mundial (e, por tabela, outros países em situação semelhante).³⁷

Dugin começa descrevendo a pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade como tipos ideais weberianos de padrões sucessivos de diversos países e regiões do mundo ao longo da história. Apesar de notar que, como todos os tipos ideais, eles nunca se realizam plenamente e perfeitamente na prática histórica real, toma os EUA (e, em grau menor, a Europa Ocidental) como as regiões do mundo que passaram de forma mais próxima por todos esses passos. Nota, entretanto, que na Rússia (e em muitos outros países não plenamente desenvolvidos), os desvios desses padrões idealizados de desenvolvimento são tão grandes que podem justificar a designação de um padrão paralelo, um desvio, uma “anomalia patológica” nessa sequência de pré-moderno, moderno e pós-moderno. A essa anomalia paradigmática ele dá o nome de “arqueomoderno”. Descreve uma sociedade que aparentemente se modernizou, mas onde, na verdade, existem tantos resquícios arcaicos do pré-moderno, que ela torna-se uma espécie de *Frankenstein* imprevisível e disfuncional, difícil de classificar e

37 Em conversa com o autor destas linhas quando de sua visita ao Brasil para ministrar palestras, Dugin comentou que o Brasil seria também um grande exemplo do arqueomoderno no mundo atual, assim como a Rússia. (Dugin, em comunicação pessoal a Angelo Segrillo, em 3 de setembro de 2012, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro)

entender. Dugin diz que isso vale tanto para a Rússia czarista do século XIX quanto para a União Soviética e a Federação Russa atual. A Rússia está presa no arqueomoderno e não consegue sair dele.

Para entender melhor esse conceito, precisamos detalhar o que Dugin entende por pré-moderno, moderno e pós-moderno. Ele parte de uma visão ortodoxa weberiana do moderno como o “desencantamento do mundo”: os homens deixam de acreditar nas crenças religiosas, “mágicas” pré-modernas e passam a ter uma visão secular, não baseada em magia ou religião, do mundo. É a passagem para o racional, o “científico”. Metaforicamente, Dugin afirma que é com a modernidade que surge o *sujeito*.

O que é o moderno? O moderno é um conceito que é ligado com o *aparecimento do sujeito*. Onde há o *sujeito no sentido clássico cartesiano do termo*, ali há o moderno. O que entendemos como sujeito? Como sujeito nós entendemos, seguindo a filosofia europeia ocidental, o *princípio racional-volitivo*. Ali onde há a razão e ali onde há a vontade, ali na interseção da vontade com a razão, surge o sujeito [...] Lá onde aparece o sujeito como princípio racional-volitivo [...], onde aparece o sujeito filosófico, ali inicia-se o moderno. (Dugin, [2008] 2014)

Essa racionalização volitiva conduzirá ao desenvolvimento do indivíduo, do individualismo, por meio do liberalismo na Europa Ocidental. Dugin defenderá que na Rússia não houve o aparecimento do sujeito nesse sentido filosófico.

Mas antes de analisarmos o caso específico da Rússia, vejamos a visão duginiana do pós-moderno. Se a visão de Dugin do moderno é algo ortodoxa, seguindo a linha weberiana geral do moderno como “desencantamento” e “racionalização” do mundo, sua visão do pós-moderno é heterodoxa. Se a provável maioria dos pensadores que utiliza o conceito do “pós-moderno” vê o pós-moderno geralmente em oposição ao, ou como uma espécie de antítese do, moderno, (cf. Harvey, 1992, p. 43 e 116; Hassan, 1985, p. 123-124) Dugin segue uma corrente heterodoxa e vê o pós-moderno, na verdade, como um “aprofundamento do moderno”.

Na verdade, a principal tarefa do pós-moderno, se olharmos o seu programa social, político e filosófico, é *completar o que o moderno não conseguiu levar a cabo* [...] Em outras palavras, os pós-modernistas afirmam que no moderno ainda há muito do pré-moderno e a principal crítica que o moderno sofre do pós-moderno é a *descoberta dos traços arcaicos no moderno*. (Dugin, [2008] 2014)

Ou seja, nos EUA (e, secundariamente na Europa Ocidental), o pós-moderno cumpriria esta tarefa de mostrar ao moderno o quanto ainda há de irracionalidade em si e buscaria (a seu modo) fazer a crítica e a erradicação disso.

Para melhor explicar esse processo, Dugin recorre ao conceito de “kerigma” do teólogo protestante Rudolf Bultmann.

Bultmann dá sua definição de “kerigma” como “a doutrina cristã menos a mitologia”. Em sua opinião, no cristianismo há uma parte racional (o próprio kerigma) e uma enorme camada de elementos irracionais que se infiltraram como vestígios de tradições pagãs pré-cristãs, misticismo (judeu, helenístico) etc. El inclui tudo que é irracional no conceito de mitologia. *A mitologia é uma estrutura* que, naturalmente, penetra em qualquer tradição e tem, nela, um papel importante, frequentemente decisivo. (Dugin, [2008] 2014)

Dugin tomará emprestado essa polaridade de “kerigma” versus “estrutura” (em sua visão das ideias de Bultmann sendo o kerigma o cerne racional da doutrina cristã versus a estrutura de mitologias não racionais que o cerca) como a base de sua análise do arqueomoderno.

O arqueomoderno é a coexistência do kerigma e da estrutura em um Estado de desordem e conflito. [Nos países genuinamente modernos...] o segundo paradigma (a modernidade) se baseia na negação do primeiro paradigma (a pré-modernidade): *o kerigma expulsa a estrutura*. No arqueomoderno as coisas se passam de maneira diferente. Estes dois paradigmas não se excluem, mas se sobrepõem um ao outro, ou seja, o kerigma não expulsa a estrutura. (Dugin, [2008] 2014)

Dugin chama atenção, então, que na modernidade a estrutura é expulsa pelo kerigma de forma ordenada, sistemática, enquanto que no arqueomoderno a estrutura arcaica consegue, de uma forma desordenada e patológica, sobreviver em luta com o kerigma. Isso ajuda a clarificar a posição de Dugin a respeito do pós-moderno como uma forma de completar a modernidade incompleta, de expulsar os espaços irracionais que ainda existam nos países genuinamente modernos. Qual a diferença disso (resquícios irracionais na genuína modernidade) para a situação do arqueomoderno? Dugin chama atenção que, durante a própria modernidade, emergem teorias que ele chama de “filosofias da desconfiança”, como as de Marx, Freud e Nietzsche: “Na interpretação da estrutura sua missão consiste em repensar o equilíbrio do reflexivo e do irreflexivo dentro do sujeito”. Esses três filósofos desnudam as fragilidades e contradições não aparentes do sistema racional burguês da modernidade: se o sujeito cartesiano é racionalmente consciente, esses “filósofos da desconfiança” mostraram a estrutura subconsciente que jaz (e potencialmente mina) o kerigma racional burguês consolidado. Em Freud, isso é literal: o estudo do subconsciente. Em Marx, a análise da estrutura (base) econômica mostra as contradições com as relações de produção vigentes (Marx via o homem como produtor, de coisas e de sua própria vida). Se Freud buscava a saída no subterrâneo (subconsciente) e Marx no nível das atividades diárias do próprio chão (de fábrica), Nietzsche buscou uma saída para o alto. Criticou a moral dos homens comuns burgueses e dizia que a saída seria mostrada pelo super-homem. Dugin vê essas “filosofias da desconfiança” como importante para mostrar as contradições mesmo da modernidade completa e genuína ainda dentro dela. Segundo ele, são essas contradições que vão ser também apontadas pelo pós-modernismo. Se na modernidade plena a estrutura (irrationalidades) foi, de modo geral, expulsa pelo kerigma, os pós-modernos vão fazer a crítica do próprio kerigma moderno e se indagar se ele mesmo não contém irrationalidades dentro de si. Daí vem todo o ataque pós-moderno às grandes metanarrativas modernas que pretendem explicar o mundo de forma monocausal ou simplificada, sua tendência a apontar as contradições entre os diversos sistemas explicativos modernos como uma prova de que não há realmente uma *história* genuína (a verdade verdadeira!), e sim apenas *estórias* (narrativas diferentes): a racionalidade

moderna passa a ser criticada como irracional por seu utópico desejo de “explicar o mundo de maneira definitiva, racional”. São essas irracionaisidades dentro do próprio kerigma moderno que a pós-modernidade vem criticar e tentar mudar.

Dugin considera que a crítica dos pós-modernos da “irracionalidade dentro da racionalidade moderna” (isto é, dentro do próprio kerigma) é correta. Mas vê os pós-modernos como uma continuação (dos erros) da modernidade. Para Dugin, o pós-modernismo cai num total niilismo dos jogos linguísticos sem uma base real, pois continua o modernismo, isto é, aprofunda mais ainda o caminho do homem para longe da verdade da Tradição original espiritual.

Qual a solução, então? Dentro da problemática do arqueomoderno, Dugin propõe a solução da “Revolução Conservadora”. Segundo ele, essa é a solução que permitirá à Rússia ao mesmo tempo “modernizar-se” (isto é, criar um kerigma, tornar-se um sujeito real na história) e guardar a fonte (de sua) tradição.

Nesse momento, devemos lembrar novamente a discussão entre Guénon e Evola dentro da escola tradicionalista sobre a relação contemplação/ação ou poder espiritual/poder temporal. Guénon rejeitava a modernidade em bloco e desprezava as lutas político-partidárias. Dugin (como assumido pós-guenonista) vai trabalhar com uma variante diferente. Para ele, os russos deveriam passar por uma verdadeira e genuína modernização. Seria uma modernização diferente da Europa Ocidental. Na Europa Ocidental, a modernização passou por uma secularização cerrada: na Rússia ela poderia ser realizada de forma diferente, aproveitando as bases mística, espirituais e tradicionais do país. Como grande exemplo de um sujeito russo moderno possível (diferente do ocidental), Dugin cita os *Velhos Crentes*. O movimento dos Velhos Crentes se originou com um cisma religioso ocorrido na Igreja Ortodoxa russa no século XVII. O patriarca Nikon havia reformado alguns rituais religiosos da igreja em meados do século, mas entre o povo comum mais tradicional muitos se recusaram a seguir os novos ritos e continuaram a seguir as formas antigas. A intensão repressão que se seguiu levou ao exílio e à prisão os dissidentes, mas não conseguiu acabar com o movimento. Por séculos os velhos crentes sofreriam discriminação por parte da Igreja e do Estado. Apesar dela (ou talvez até por causa dela, seguindo talvez o padrão de movimentos como

os perseguidos calvinistas, quacres e judeus) os Velhos Crentes desenvolveram uma grande disciplina e disposição para o trabalho. Muitos se tornaram importantes na indústria e no comércio na Rússia. É este exemplo de união entre a mais severa tradição e um comportamento hábil no moderno mundo da indústria e comércio dos *Velhos Crentes* que Dugin dá como um dos exemplos de possibilidade de Revolução Conservadora na Rússia como alternativa ao caminho da simples imitação do Ocidente proposto pelos ocidentalistas do país.³⁸

Como vimos anteriormente, o conceito de Revolução Conservadora, desde suas origens no entreguerras na Alemanha e na Rússia, em especial com os chamados nacional-bolcheviques, reúne preceitos de direita e esquerda. Dugin diz que os adeptos russos da Revolução Conservadora devem partir das críticas das “filosofias da desconfiança” à modernidade e utilizá-las na crítica da situação anômala do arqueomoderno russo. Assim como Marx, Freud e Nietzsche mostraram a enormidade do irrefletido que ainda existia dentro do refletido da modernidade (o quanto a estrutura determinava ainda o kerigma moderno de dentro dele), os Revolucionários Conservadores devem dar o passo maior na Rússia, não só para se livrar do arqueomoderno mas também para criticar o próprio moderno e o pós-moderno.

O ato da Revolução Conservadora é possível apenas como uma escolha volitiva e racional entre o kerigma e a estrutura. Fazendo a escolha pela estrutura, nós afirmamos a mais alta forma do princípio kerigmático, a razão mais alta: ele conscientemente se sacrificar. (Dugin, [2008] 2014)

Pela Revolução Conservadora Dugin acreditava, então, ser possível superar os impasses do arqueomoderno e do moderno (ao mesmo tempo evitando o beco sem saída do pós-moderno). Seria a escolha consciente e racional pela estrutura (pela Tradição). Ou seja, Dugin não prega uma “volta ao arcaico histórico”, pois ele, na forma antiga, se revelou incapaz de se defender diante do moderno, e sim uma

38 Dugin, inclusive, acabaria se convertendo ao movimento dos Velhos Crentes. Fê-lo dentro da corrente conhecida como *edinoverie* que é uma vertente dos Velhos Crentes que reconhece a autoridade do Patriarcado de Moscou e, em troca, é reconhecida pela Igreja Ortodoxa Russa e tem autonomia para manter seus ritos antigos próprios.

modernidade diferente da ocidental (secular, repressora das tradições como superstições, e enveredando atualmente pelo pós-moderno). Preconiza uma via alternativa que contaria com um sujeito novo cuja racionalidade não seria (para utilizarmos uma expressão weberiana) meramente “instrumental” (ou seja, “contabilista” voltada exclusivamente para as maneiras mais eficientes de se produzir bens materiais), e sim uma razão plena, antenada com as verdades mais importantes, inclusive e principalmente espirituais, da existência do homem.

Para entender todas essas reviravoltas no pensamento duginiano é importante lembrar que ele autoproclamadamente se alinha com os chamados pós-guenonitas. Se Guénon era contra a modernidade em bloco, Dugin ([2002] 2013, L. 1) lembra que os pós-guenonistas (como Mircea Eliade) acreditam que, mesmo na modernidade, entre as formas tradicionais do dia a dia que subsistem, há muitas que, remotamente, se conectam ainda com a grande Tradição original. E esses “vestígios da Tradição no moderno”, mesmo que enfraquecidos, têm um potencial regenerativo que pode ser útil aos tradicionalistas.

Assim, Dugin, contra Guénon, é a favor de um engajamento dos tradicionalistas na política. Sobre a relação entre filosofia e política, no texto *Arqueomoderno* chegou a declarar (quase à *la Marx*): “O desejo de dividir essas duas coisas (‘Vamos praticar a política e não se meter em filosofia’ ou, ao contrário, ‘Vamos estudar filosofia: a política é um assunto sujo’) é absolutamente falho. Devemos, pela centésima ou milésima vez, partir do princípio que o político e o filosófico se entrecruzam e é dessa combinação de filosofia e política que nascerá o que virá a ser a Revolução Conservadora russa.”

Nesse viés, o título de outro texto de Dugin é sintomático: “Modernização Sem Ocidentalização”. Nele Dugin ([1997] 2010, L. 2, pt. 7) propõe que a Rússia se modernize (tecnologicamente), mas sem se ocidentalizar (culturalmente). Essa é uma posição pós-guenonista (alguns críticos diriam antiguenonista) que difere bastante da rejeição quase em bloco que Guénon tem da modernidade.

Em suma, Dugin propõe o conceito de *arqueomoderno* para descrever a situação em que se encontra a Rússia (e muitos países do Terceiro Mundo além de alguns em situação idiossincrática, como o Japão) e, para resolver o impasse dessa situação patológica, propõe a Revolução Conservadora. O exemplo da luta dos Revolucionários Conser-

vadores poderá ser útil também nos países ocidentais desenvolvidos, onde o moderno está enveredando pelo beco sem saída do pós-moderno. Em termos práticos da luta político-partidária, isso significou a adesão de Dugin ao partido Nacional-Bolchevique de Eduard Limonov nos anos 1990 e, depois de sua rixa com Limonov, na fundação e implementação do partido Eurásia na primeira década dos anos 2000. Mas, como nos referimos anteriormente, a influência de Dugin, por meio da doutrina do neoeurasianismo, parece ter sido maior por fora de sua militância partidária específica que dentro dela. Dugin é uma espécie de eminência parda intelectual, cujas posições teóricas geopolíticas eurasianistas influenciam atores diversos, individuais e coletivos, em vários setores do espectro político e cultural da Rússia atual.

A Quarta Teoria Política

Aprofundando-nos mais na teoria política de Dugin, podemos analisar em seguida o livro *A Quarta Teoria Política* de Dugin, pois representa um sumário e obra conclusiva de seu percurso teórico em termos de filosofia política. (Dugin, 2009)

A Quarta Teoria Política, de certa maneira, é uma resposta duginiana ao desafio colocado pelo ensaio sobre *O Fim da História* de Francis Fukuyama (1989). Por outro lado, é a culminação dos estudos políticos de Dugin, sua proposta final própria no campo *stricto sensu* da teoria política, independentemente de seus estudos geopolíticos.³⁹ Para entendermos o que foi dito neste parágrafo, o melhor talvez seja colocar as palavras iniciais de Dugin na introdução de sua obra.

No mundo hoje temos a impressão que a política acabou; pelo menos a política como conhecíamos. O liberalismo bateu-se contra os oponentes políticos que ofereciam receitas alternativas — como o conservadorismo, monarquismo, tra-

39 *A Quarta Teoria Política* é uma espécie de tese, de proposição de um novo paradigma por Dugin no campo da teoria política. Para se ter uma visão geral mais ampla sobre o pensamento político de Dugin como um todo é interessante ler seu livro *Filosofia da Política*, uma espécie de manual de ciência política de cunho eurasianista e tradicionalista em que Dugin examina as teorias dos diversos pensadores da filosofia política sob a luz de suas posições. Nessa obra é, então, possível verificar a posição de Dugin a respeito das mais diversas correntes da teoria política. (Dugin, 2004a)

dicionalismo, fascismo, socialismo, comunismo — e, ao cair das cortinas do século XX, tinha vencido todos. Seria lógico supor que a política se tornaria liberal, e todos seus oponentes, imprensados na periferia, começariam a repensar suas estratégias e formar uma nova frente (Alain de Benoist). Mas o início do século XXI tem mostrado outro cenário. O liberalismo, sempre enfatizando a minimalização do Político, depois de sua vitória resolveu cancelar a política. Talvez para não permitir a formação de alternativas políticas e tornar o seu domínio eterno [...] O conservadorismo, fascismo, comunismo (e suas variantes) perderam e o liberalismo, tendo vencido, imediatamente entrou em mutação em direção a uma ontologia subpolítica de estilo fragmentário pós-moderno centrada na vida cotidiana, consumismo e individualismo. A política se tornou biopolítica, transferiu-se para o nível individual e subindividual. Acabou que saíram de cena não apenas as ideologias políticas derrotadas, mas a política em si, incluindo a liberal. Por alguma razão os que não concordarem com o liberalismo e buscarem alternativas se encontrarão em uma situação difícil. Como fazer a política, quando a política não existe? Só há uma saída. Abandonar as teorias políticas clássicas, tanto do lado perdedor quanto do vencedor, e empregar a imaginação, entender a realidade do novo mundo global, decifrar corretamente os desafios do Pós-moderno e criar algo novo, para além das batalhas políticas dos séculos XIX e XX. Essa abordagem é um convite para a formulação de uma Quarta teoria política, para além de comunismo, fascismo e liberalismo. (Dugin, [2009] 2013, intro.)

No capítulo 1, Dugin detalhará mais essa descrição ao afirmar que o século XX foi marcado politicamente pelas batalhas entre três grandes paradigmas (liberalismo, comunismo e fascismo) do qual emergiu vitorioso o primeiro. Mas essa vitória coincidiu com o aparecimento do pós-moderno e isso deu rumos inesperados à história da política no século XXI.

As principais ideologias do século XX foram: liberalismo (de direita e de esquerda), comunismo (incluindo o marxismo mas também o socialismo e a social-democracia) e o fascismo (incluindo o nacional-socialismo e outras ideologias da Terceira Posição, o nacional-sindicalismo de Franco, o justicialismo de

Perón, o regime de Salazar etc.) [...] A primeira teoria política é o liberalismo. Ele surgiu primeiro [...] Hoje fica claro que o liberalismo é o que melhor correspondeu à época do moderno [...] É justo chamar o comunismo (tanto quanto o socialismo em todas suas variantes) de segunda teoria política. Ela apareceu após o liberalismo, como reação crítica ao estabelecimento do sistema capitalista burguês [...] E, finalmente, o fascismo é a terceira teoria política. Pretendendo refletir o espírito do moderno [...] o fascismo, ao mesmo tempo, relacionava-se a símbolos e ideias da sociedade tradicional [...] O fascismo apareceu por último e desapareceu antes de todos. A aliança da primeira teoria com a segunda, e as estratégias geopolíticas suicidas de Hitler, derrubaram-no em pleno voo. A terceira teoria política teve morte violenta, não vendo a velhice nem a degradação natural (ao contrário da URSS). [...] O fascismo, ao desaparecer, liberou campo para a luta entre a primeira teoria e a segunda. Isso se passou sob a forma de Guerra Fria [...] Em 1991 a primeira teoria política (liberalismo) venceu a segunda (socialismo). Era o ocaso do comunismo mundial. Assim, no final do século XX, das três teorias políticas capazes de mobilizar milhões de pessoas por todo o planeta, restou apenas uma: a liberal. Mas quando ela ficou só todos gritaram em unísono sobre o “fim da ideologia”. Por quê? [Precisamos verificar esse novo capítulo do] “Fim do Liberalismo e Pós-Liberalismo”. Ocorre que a vitória do liberalismo coincidiu com seu fim [...] O sujeito do comunismo era a classe. O sujeito do fascismo era o Estado (no caso de Mussolini) ou raça (no caso de Hitler). No liberalismo o sujeito era o indivíduo, liberto de toda forma de identidade coletiva, de toda “pertença” (*l'appartenance*). Enquanto a luta ideológica tinha adversários formais, povos e sociedades inteiras podiam (pelo menos teoricamente) escolher a que tipo de sujeito queriam se reportar: ao de classe, ao estatal (de raça) ou ao individual. A vitória do liberalismo resolveu essa questão: o sujeito normativo, para a humanidade como um todo, se tornou o indivíduo. É nesse momento que pontifica o fenômeno da globalização, o modelo da sociedade pós-industrial e começa a época pós-moderna [...] Os valores do racionalismo, cientificismo e positivismo são identificados como “formas veladas de estratégias repressivas totalitárias” (grandes narrativas) e criticados [...] Nessa etapa o liberalismo deixa de ser a Primeira teoria política, mas torna-se a única prática pós-política. Advém o “Fim da História”. A política

é substituída pela economia (mercado mundial). Os Estados e as nações são colocados no “*melting pot*” da globalização mundial. Tendo vencido, o liberalismo desaparece, ocorrendo mutação para algo diferente: o pós-liberalismo. Ele não tem mais dimensão política. Não é mais uma forma de livre escolha, tendo-se tornado um tipo de “destino” (daí provém a tese da sociedade pós-industrial: “A economia como destino”). Assim, o início do século XXI revela-se o “fim das ideologias” (das três inclusive). Elas tiveram finais diferentes. A Terceira teoria política foi aniquilada na “juventude”. A Segunda morreu de senilidade. A Primeira se tornou algo diferente, o “pós-liberalismo”, a “sociedade de mercado global”. De qualquer maneira, na forma em que existiram no século XX elas não são mais úteis, efetivas e relevantes. Não explicam nada. Não nos auxiliam a entender o que se passa e a responder aos desafios globais. Dessa constatação emerge a necessidade de uma Quarta teoria política. (Dugin, [2009] 2013, cap. 1)

De maneira surpreendente, Dugin parece concorrer para uma teoria de Fim da História, Fim das Ideologias. E, apesar de discordar do pós-moderno, diz que, para formular uma Quarta teoria política que dê conta dessas novas condições paradoxais da pós-modernidade que parecem ter decretado o fim da política, é preciso iniciar os trabalhos em direção a essa teoria estudando e entendendo profundamente o pós-moderno para, a partir daí, buscar uma alternativa a ele. Ou seja, o tradicionalista Dugin faz do (estudo crítico do) pós-moderno o ponto de partida para uma potencial Quarta teoria política.

A Quarta teoria política não aparecerá por si mesma. Pode surgir e pode não surgir. A precondição de seu aparecimento é a discordância. A discordância com o Pós-liberalismo como prática universal, com a globalização, com o pós-moderno, com o “Fim da História”, com o status quo do desenrolar inercial dos processos civilizatórios básicos do alvorecer do século XXI. O status quo e a inércia não apresentam nenhuma teoria política. O mundo global deve ser governado exclusivamente por leis econômicas e a moral universal dos “direitos do homem”. Todas as decisões políticas são substituídas por decisões técnicas. A técnica e a tecnologia dominam todo o resto. As “massas” (humanas) são substituídas por uma massa única de produtos individuais. Por isso a realidade pós-li-

beral (na verdade, a virtualidade, que cada vez mais toma o lugar da realidade) leva diretamente à anulação da política. Pode-se argumentar que os liberais “mentem” quando falam do “Fim das Ideologias” e se mantêm fiéis à sua ideologia simplesmente negando o direito à existência de todas as outras. Mas não é assim. Quando o liberalismo deixa de ser uma posição ideológica e se torna o único conteúdo da existência social e tecnológica, aí já não é mais ideologia, e sim um “fato da vida”, uma ordem objetiva das coisas que é não apenas difícil, mas absurdo desafiar. O liberalismo, na época do pós-moderno, transfere-se da esfera do sujeito para a do objeto. Na longa perspectiva isso pode levar à total substituição da realidade pela virtualidade. A Quarta teoria política é concebida como uma alternativa ao Pós-liberalismo, mas não como uma posição ideológica diante de outra posição ideológica, e sim como uma ideia em oposição à matéria [...] Assim, a Quarta teoria política não pode ser uma continuação da Segunda ou da Terceira [...] Elas lançaram seus desafios no espírito do moderno [...] e foram derrotadas. Isso quer dizer que a luta contra a metamorfose pós-moderna do liberalismo na forma da pós-modernidade global deve ser qualitativamente diferente, basear-se em princípios diferentes e propor novas estratégias [...] Se a Terceira teoria política criticava o capitalismo pela direita e a segunda pela esquerda, nesta nova etapa a antiga topografia política não existe em relação ao Pós-liberalismo: não é possível determinar onde está a direita e onde a esquerda [...] Assim, qualquer apelo ao moderno, ao que os representantes da Segunda e da Terceira teorias políticas se apegavam, perde sua relevância. A batalha pelo Moderno elas já perderam (para os liberais). Por isso o tema do Moderno (e da modernização) pode ser tirado da ordem do dia. Começa a batalha pelo Pós-moderno. (Dugin, [2009] 2013, cap. 1)

A colocação de Dugin de que o “moderno” saiu da ordem do dia e perdeu sua relevância pode parecer contradizer o que ele disse no seu ensaio *Arqueomoderno* em que reclamava da “modernização incompleta” da Rússia. Entretanto, é importante notar que o ensaio *Arqueomoderno* busca estudar a situação específica, concreta da Rússia. Já em *A Quarta teoria Política* ele passa a um nível mais abstrato, de teoria política, e de alcance mais global, independentemente da

situação específica de países concretos. Nesse nível de elaboração teórica ele vê como o mais importante estudar o desafio dado pelo “pós-moderno” e pelo “pós-liberalismo” que tem a hegemonia mundial no momento. Essa relação entre estudar o pós-moderno e o moderno em busca de uma alternativa é detalhada por ele mais adiante. Começa falando das condições do pós-moderno.

E aí se abrem novas perspectivas para a Quarta teoria política. O Pós-moderno que se realiza na prática hoje (Moderno pós-liberal) anula a lógica estrita do Moderno: depois que o objetivo foi alcançado, as etapas usadas para atingi-lo perdem importância. A pressão do *corpus* ideológico se torna menos severa. A ditadura das ideias é substituída pela ditadura das coisas e dos códigos de acesso (*login/password*) [...] No tecido da realidade pós-moderna aparecem novos buracos. Como em seu tempo a Terceira e a Segunda teorias políticas tentaram “cavalgar o Moderno” em sua luta contra o liberalismo, hoje existe a chance de se fazer algo análogo com o Pós-moderno utilizando exatamente esses “novos buracos” [...] É preciso avaliar esses novos pontos de perigo para o sistema global mundial, decifrar seus códigos de acesso, para abalar o sistema [...] Os acontecimentos de 11 de setembro em Nova York demonstraram que isso é possível tecnologicamente. A sociedade em rede pode servir também a seus adversários empedernidos. De qualquer maneira é indispensável, primeiro de tudo, compreender a nova situação do Pós-moderno não menos profundamente como Marx entendeu a estrutura do capitalismo industrial [...] A Segunda e a Terceira teorias políticas tinham suas pretensões na expressão do Moderno. E essas pretensões fracassaram [...] Entretanto, o próprio fato de que perderam deve ser visto mais como sua vantagem que desvantagem. Ao perder, demonstraram que não pertenciam ao espírito do Moderno que, por sua vez, levou à matriz pós-liberal. E isso foi sua vantagem. Além disso, isso significa que os representantes da Segunda e Terceira teoria política, consciente ou inconscientemente, estavam do lado da Tradição, apesar de não reconhecerem isso ou tirarem disso as conclusões necessárias. É necessário repensar a Segunda e Terceira teorias políticas, retirando delas o que é preciso rejeitar e mantendo o que é valioso [...] De qualquer maneira é preciso repensar a Segunda e Terceira te-

oria política de nova maneira, a partir de novas posições [...] Suas ortodoxias é o que é menos interessante e útil nelas. O que seria mais produtivo seria sua “leitura cruzada”: “Marx visto positivamente pela direita” e “Evola visto positivamente pela esquerda”. Mas esse atraente início “nacional-bolchevique” (no espírito de N. Ustryalov ou E. Niekisch) não é suficiente em si [...] Na realidade, a principal e mais importante leitura da Segunda e Terceira teoria política é possível apenas na base da nascente Quarta teoria política, onde o objeto principal (apesar de objetável como valor) é o Pós-moderno e suas condições: mundo global, *governance*, sociedade de mercado, o universalismo dos direitos humanos, “dominação real do capital” etc. (Dugin, [2009] 2013, cap. 1)

Dugin afirma que seu livro não pretende apresentar uma Quarta teoria política, já que acha que essa é uma tarefa complexa que requererá o trabalho coletivo de muitas mentes pensantes. Por outro lado, apontará algumas anotações, alguns pontos de partida, que acredita poderem ser úteis numa futura formulação de tal teoria. Os principais pontos nodais que apresenta como elos promissores para uma futura Quarta teoria política são: tradicionalismo, revolução conservadora (superação da dicotomia direita/esquerda) e a teoria de *Dasein* de Heidegger. Em relação à Rússia especificamente nesse contexto considera o eurasianismo o ponto de partida da “resistência” russa ao desafio pós-liberal com resgate dos conceitos de “Grandes Espaços” e “direito dos povos” de Karl Schmidt e do princípio de Império para a construção administrativa do país. Vejamos por parte esses pontos de sugestão.

Começemos pelo tradicionalismo. Como vimos anteriormente, a escola tradicionalista (Guénon, Evola e outros) é uma das bases principais do pensamento duginiano. Ele foi tradicionalista antes de ser eurasianista. E o tradicionalismo foi um dos fatores que o levaram a escolher o eurasianismo como opção geopolítica. Assim, a *Weltanschauung* tradicionalista é uma condição *sine qua non*, segundo ele, para uma futura Quarta teoria política. Aos que objetam que propor uma volta à tradição, ao passado, como resposta ao desafio pós-moderno parece ser uma contradição em termos, Dugin dá de ombros dizendo que o tradicionalismo não se preocupa com “o que passou” e sim com “o que é eterno”: são valores eternos, duradouros, que independem de

“modismos” passageiros de moderno e pós-moderno. Inclusive Dugin chama atenção que a pós-modernidade, na verdade, é um período mais propício a uma volta à religião que a modernidade em si.

A tradição (religião, hierarquia, família) e seus valores foram despejados no alvorecer da época moderna. Na verdade, todas as três teorias políticas foram concebidas como construções ideológicas artificiais de pessoas que encaravam de diversas maneiras a “morte de Deus” (Nietzche), o “desencantamento do mundo” (Weber), o “fim do sagrado”. Esse foi o nervo dos tempos modernos: no lugar de Deus veio o homem; no lugar da religião, a filosofia; e a ciência no lugar da Revelação. Ou construções racionais, volitivas, tecnológicas. Mas se o Moderno se exaure no Pós-moderno, junto com ele termina a era da “caça a Deus”. Os pós-modernos não encaram a religião inamistosamente e sim indiferentemente. Além disso, alguns aspectos da religião (geralmente os associados com as regiões infernais, ou seja, a “textura diabólica” dos filósofos pós-modernos) tornaram-se bastante atraentes. De qualquer maneira, a época da perseguição à religião terminou, embora (seguindo a própria lógica do Pós-liberalismo) o que se pode esperar depois disso seja o aparecimento de pseudorreligiões [... O] arrefecimento da perseguição à Fé pode-se tornar uma chance, caso os portadores da Quarta teoria política sejam consequentes e intransigentes na defesa dos ideais e valores da Tradição. O que antes tinha se tornado “fora da lei” na época do Moderno, hoje pode ser bravamente proclamado como programa político [...] A justeza de tal afirmação é confirmada não apenas pelo sério sucesso do fundamentalismo islâmico como também pela volta da influência de seitas protestantes extremamente arcaicas (dispensionalistas, mórmons etc.) sobre a política dos EUA (Bush iniciou a guerra do Iraque porque, em suas palavras, “Deus me disse para atacar o Iraque!”, bem no espírito dos seus mestres protestantes metodistas...). (Dugin, [2009] 2013, cap. 1)

Mas como tirar da Tradição as visões e os valores para uma realidade que está mais distante ainda da Tradição original (o pós-moderno)? Voltar aos arcaísmos não seria um beco sem saída em termos de nova teoria no século XXI? Primeiro de tudo, Dugin diz que não pre-

ga uma volta ao arcaico. Como ele mesmo afirmou, o arcaico já perdeu para a modernidade em nível mundial. Não há saída em um simples retorno a ele. Dugin reafirma que não deseja uma volta ao “arcaico”, ao “pré-moderno”, e sim uma mirada à Tradição Integral original (que não é coisa antiga, e sim eterna). Em termos práticos de metodologia em direção a uma Quarta teoria política, sugere a utilização da visão ontológica do filósofo alemão Martin Heidegger.

A concepção de Heidegger, em resumo, é a seguinte. Na alvorada do pensamento filosófico as pessoas (os europeus, ou mais exatamente, os gregos) colocavam a questão do Ser no centro das atenções. Tematizando-o, entretanto, correram o risco de se perderem nas nuances da complexa relação entre existência e pensamento, entre o puro ser (*Sein*) e sua expressão concreta no ente individual (*Seiende*), entre o ser em seu formato humano (*Dasein*) e o ser em si mesmo (*Sein*). Essas falhas aconteceram já nos ensinamentos de Heráclito sobre *physis* e logos. Depois ficaram óbvias em Parmênides. Culminaram em Platão que coloca, entre o homem e a existência, as ideias e determina a verdade como correspondência (teoria referencial do conhecimento). Daqui nasce a alienação que gradualmente leva à “razão instrumental” e depois ao desenvolvimento da técnica. Pouco a pouco o homem perde de vista o contato com o puro ser e entra no caminho do niilismo. A essência da técnica (baseada na relação técnica com o mundo) expressa essa crescente acumulação de niilismo. Na época moderna essa tendência atinge a culminação. O desenvolvimento técnico (*Gestell*) finalmente desloca o ser e coloca no pedestal o “nada”. Heidegger odeia ferozmente o liberalismo, considerando-o a expressão do “princípio contabilista”, que se encontra na base do “niilismo ocidental”. O pós-moderno, que Heidegger não chegou a ver, é o prego final no esquecimento do ser, a “meia-noite” quando o nada (niilismo) aparece de todas as rachaduras. Mas a sua filosofia não era irremediavelmente pessimista. Ele acreditava que o nada era o reverso do ser puro que, dessa maneira paradoxal, faz-se lembrar à humanidade. E, se decifrar corretamente a lógica dos desenvolvimentos do ser, a humanidade pensante pode se salvar, aliás, instantaneamente, no exato momento em que o risco é maior: “Onde há o maior risco, aí reside a salvação”, Heidegger cita poema de Hölderlin. Esse

retorno repentino ao ser Heidegger chama pelo termo *Ereignis* (“evento”). Ele ocorre exatamente à meia-noite do mundo, no ponto mais negro da história. O próprio Heidegger hesitava em dizer se esse ponto já tinha chegado ou “ainda não”. Um eterno “ainda não”. A filosofia de Heidegger pode se tornar o eixo principal que guiará todo o resto: da reconsideração da Segunda e Terceira teoria política à volta da teologia e mitologia. Dessa maneira, no centro da Quarta teoria política, como seu centro magnético, encontra-se o vetor da aproximação do *Ereignis* (Evento) no qual se corporificará o retorno triunfal do ser precisamente no momento em que a humanidade o esquece da maneira mais definitiva e irreversível [...] . (Dugin, [2009] 2013, cap. 1)

Assim, Dugin considera fundamental a crítica de Heidegger ao percurso da filosofia. Incerta na relação obscura entre existência e pensamento, a filosofia pouco a pouco abandona o puro ser e passa a se ocupar do segundo item em prejuízo do primeiro (kantianamente passa a considerar impossível conhecer a coisa-em-si e trata apenas dos fenômenos, ou seja, as coisas como as percebemos em nossa mente). Na qualidade de tradicionalista, Dugin não pode se resignar a esse abandono do puro ser e propõe a filosofia de Heidegger como um ponto de partida para a volta a ele. Isso Dugin considera fundamental para fugir aos impasses do niilismo total do pós-moderno.

Em suma, apontamentos em direção a uma possível Quarta Teoria Política

Em conclusão, Dugin afirma que não tem pronta uma Quarta teoria política capaz de superar os impasses da realidade pós-moderna, “pós-liberal” atual (tarefa que exigirá a participação de muitas mentes em ação conjunta), mas em sua obra aponta algumas bases que podem se revelar profícuas como trampolim para uma eventual elaboração da Quarta teoria. São essas o tradicionalismo (não no sentido de uma volta ao antigo, mas ao que é eterno, primordial), a superação da dicotomia esquerda/direita por meio de uma estratégia do tipo nacional-bolchevique com *aggiornamento* para a situação pós-moderna de hoje e a utilização da teoria ôntica/ontológica heideggeriana como a base para uma volta epistemológica aos conceitos de

puro ser e ao *Dasein* que consiga romper os simulacros filosóficos da era da pós-modernidade pós-liberal.

Essas são indicações gerais, para o embate em nível mundial. No livro, Dugin também deu algumas indicações para a situação específica da Rússia nesse contexto. Mas deixaremos as observações referentes especificamente à Rússia para a próxima seção, quando analisaremos a famosa obra de 1997 *Fundamentos da Geopolítica: o futuro geopolítico da Rússia* em que Dugin tratará em ainda maiores detalhes a situação política e geopolítica da Rússia no mundo.

Fundamentos da Geopolítica (1997)

Essa é provavelmente a obra mais conhecida de Dugin e a que o lançou como o grande nome (re)fundador da geopolítica na Rússia pós-soviética. As razões para isso são compreensíveis. No período soviético, a geopolítica (que não examina problemas de classe) era vista como uma (pseudo)ciência burguesa. Por isso, após a desintegração da URSS, a nova Rússia possuía um vácuo nesse campo em relação ao Ocidente. E o livro de Dugin se encaixou como uma luva nesse vácuo, sendo inclusive adotado em escolas militares. Seu sucesso se deve ao fato de que, por um lado, ele é um manual introdutório de geopolítica, revendo os grandes teóricos clássicos fundadores do campo, constituindo assim um livro-texto que foi prontamente adotado em face da carência de material nativo de qualidade nessa área na época. Por outro lado, nesse livro Dugin reenfatiza os clássicos geopolíticos do eurasianismo de entreguerras (pontificando aí a figura de Petr Savitskii), dá-lhes uma nova leitura e propõe estratégias geopolíticas à Rússia à luz desta sua abordagem neoeurasianista. Em 1997, às vésperas da crise financeira de agosto de 1998 que foi o “fundo do poço” da depressão econômica e fraqueza da Rússia yeltsiniana, o clima estava formado para o aparecimento de um livro que propusesse um rumo diferente para a Rússia. Todos esses fatores contribuíram para que a obra se tornasse uma espécie de “best-seller” em sua área. Foi a partir daí que Dugin lentamente foi mudando sua imagem de intelectual “marginal” para personagem influente no *mainstream* do novo *establishment* russo governamental que lentamente começaria a se configurar após o “fundo do poço” da crise de agosto de 1998. Seria sintomático que o

grande nome da recuperação pós-crise de 1998, o novo primeiro-ministro Evgenii Primakov, fosse considerado eurasianista. Estava formado o *background* para que Dugin alçasse voo em sua influência sobre o pensamento geopolítico da Rússia.

Divisão e seções da obra

A obra é dividida em dois “livros”. Cada “livro” é dividido em “partes” contendo, cada uma dessas “partes”, diversos “capítulos”. A obra se inicia com um grande panorama dos principais pensadores geopolíticos clássicos, seguido de uma análise das principais escolas tomadas como um todo. Após essa grande apreciação geral inicial, nas partes médias e finais Dugin se dedica mais especificamente à Rússia propondo uma série de estratégias para o país a partir de um ponto de vista (neo)eurasiano. O “Livro 1” é o principal nesse aspecto. O chamado “livro 2” compõe-se de uma série de ensaios soltos de cunho mais filosófico que mesclam política, história e sociologia à base geopolítica inicial da obra.⁴⁰

No Livro 1, a Parte 1 é dividida em dez capítulos, cada um seguindo cronologicamente o desenvolvimento da geopolítica por meio de seus pais fundadores e grandes expoentes. Não cabe aqui entrar em detalhes sobre cada autor geopolítico, mas a ordem de desenvolvimento é interessante, pois demonstra o que Dugin considera a evolução da geopolítica, se iniciando com os clássicos anglo-saxões (Mackinder e Mahan), passando pela escola geopolítica alemã (Haushofer) e culminando nos eurasianistas do período soviético (Savitskii). Assim, em vez da visão ocidental *mainstream* de uma visão da geopolítica com base ainda mackinder-mahaniana, Dugin sugere que o eurasianismo russo é uma culminação de uma evolução da disciplina para uma posição que é mais favorável ao mundo eurasiático continental do que continuar seguindo a versão “atlantista” de base mackinder-mahaniana. Dugin defenderá tanto a visão eurasianista quanto a escola alemã

40 Em relação a essa divisão da obra em “Livro 1” e “Livro 2” é importante notar o seguinte. A (primeira) edição impressa de *Fundamentos da Geopolítica*, de 1997, era composta apenas desse “Livro 1”. Posteriormente, foi criada uma versão eletrônica da obra, disponível em russo na internet, em que foi acrescentado esse “Livro 2”, que consiste em diversos textos avulsos de Dugin relacionados ao tema.

haushoferiana como conjuntamente mais adequadas para países continentais (como Rússia e Alemanha, aos quais prega uma aliança estratégica [geo]política) do que a geopolítica anglo-saxã.

No capítulo 1 da Parte 1, Dugin descreve o trabalho de Friedrich Ratzel (1844-1904), o geógrafo alemão que com obras como *Geografia Política* (de 1897) foi o precursor e lançou os germes do que posteriormente viria a se chamar geopolítica. No capítulo 2 descreve o sueco Rudolf Kjellén, que cunhou o termo “geopolítica”. No capítulo 4, o almirante norte-americano Alfred Mahan, que com sua obra *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783* (publicada em 1890) popularizou o conceito de que países com marinhas mais poderosas teriam maior impacto no mundo, iniciando a análise da dicotomia básica da geopolítica entre potências marítimas e potências continentais (“mar e terra”). O capítulo 3 descreve o geógrafo britânico Halford Mackinder, que entronizou essa dicotomia básica ao postular o conceito do *heartland*, ou centro interior do mundo (a região eurásiana entre os rios Volga e Yangzi), pelo qual se bateriam as grandes potências. Dugin enfatiza esse passo fundamental de Mackinder de realçar o poder continental como contraponto à ênfase de Mahan no poder marítimo. O capítulo 5 mostra a escola geopolítica francesa, que, com teorias como o chamado *possibilismo* de Paul Vidal de La Blache, procurava fugir do determinismo da escola anglo-saxã. Dugin retorna a esta escola no capítulo 6 ao tratar da “revisão de Mackinder” empreitada pelo pensador holandês-americano Nicholas Spykman que enfatizou o novo poder da aeronáutica. Juntamente com os desenvolvimentos na marinha, esse novo poder relativizaria muitas das vantagens geoestratégicas das potências continentais apontadas por Mackinder.

Depois Dugin vai entrar em uma escola geopolítica de sua preferência especial por ter sido a primeira grande escola geopolítica “continental”: a alemã. No capítulo 7 ele enfatizará o caráter seminal da figura de Karl Haushofer, que, absorvendo o conceito fundamental da oposição entre potências continentais e marítimas, advogará um *Bloco Continental*, uma aliança entre Alemanha e Rússia (incluindo nesse eixo também o Japão) para se contrapor ao poder das potências marítimas da Europa Ocidental. Dugin em muito apreciava a *Ostorientierung* (“orientação para o leste”) de Haushofer e absorveria a ideia deste de um eixo Alemanha-Rússia-Japão também para o século XXI.

Na parte sobre a escola alemã, Dugin dedica o capítulo 8 ao jurista Carl Schmitt, que não é tradicionalmente visto como um autor geopolítico *stricto sensu*, mas que tem grande influência sobre o pensamento duginiano. Nesse capítulo são mostrados os principais prismas geopolíticos da filosofia schmittiana explicitados em livros como *Terra e Mar (Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, 1942)* e *O Nomos da Terra (Der Nomos der Erde im Völkerechte des Jus Publicum Europaeum, 1950)*: a oposição entre as civilizações marítimas e continentais (na linguagem schmittiana, o “nomos da terra” ou “Beemote”, ancorado em estabilidade e modo de vida tradicional, e o “nomos do mar” ou “Leviatã”, de caráter fluido e dinâmico, sem âncoras permanentes) e o conceito de *Grossraum* (“Grande Espaço”) em que são vistas como naturais o crescimento e a aglutinação das comunidades em grandes blocos que compartilhem uma cultura, interesse ou cerne comum (em vez da visão “atomizada” dos Estados-nações como a forma perfeita e completa da evolução dos Estados na história).

No capítulo 9 da parte 1 do livro 1, Dugin completa sua visão panorâmica das principais escolas geopolíticas com os eurasianistas russos do entreguerras, tomando a figura do principal deles nesse campo, Petr Savitskii, como base. Várias ideias de Savitskii são analisadas, em especial sua visão da civilização russa não como um mundo exclusivamente europeu eslavo, e sim como uma síntese de diversos princípios europeus e asiáticos (o eslavo, o fínico, o turco-mongólico, entre outros). A Rússia-Eurásia seria o centro “continental” do mundo, em oposição às civilizações marítimas da Europa Ocidental e da Ásia, por exemplo. Savitskii desenvolveria os conceitos de *mestorazvitie* (que denotaria a integração orgânica dos diferentes meio-ambientes geográfico com as populações que os habitam) e *ideocracia* (civilizações que são movidas por alguma ideia ou algumas ideias fundamentais que as integram e guiam em oposição às civilizações fluidas e dinâmicas que não possuem nenhuma grande ideia estruturante a lhes servir como arcabouço).

Esses são os capítulos que constituem a quase totalidade da parte 1 do Livro 1. Essa parte é praticamente um manual de geopolítica clássica, sem nada que o difira muito dos manuais usuais utilizados em outros países, no sentido em que é uma descrição dos principais autores da disciplina (apesar de que Dugin tem uma idiossincrática maneira

de descrevê-los, claramente sublinhando que, para ele, as escolas geopolíticas alemã e eurasianista são uma evolução e uma adaptação às condições dos países “continentais”, o que seria melhor do que uma mera visão estacionária enfatizando apenas os autores clássicos da escola anglo-saxã). Como essa visão panorâmica da disciplina não difere de outros manuais (e como nesse presente texto já discorreremos sobre essas escolas e autores), o importante é analisarmos as outras partes da obra, em que Dugin utiliza esses conhecimentos clássicos da geopolítica à situação concreta da Rússia. A obra trata de diversos campos relacionados ao tema e fugiria ao escopo do presente texto descrevê-los exaustivamente. Por isso nos concentraremos nas partes da obra que mais se relacionam com o tema do presente texto: a identidade russa entre Europa e Ásia, Ocidente e Oriente.

“Introdução” e “Conclusão” (cap. 10) da Parte 1 do Livro 1 de “Fundamentos da Geopolítica”

Antes de entrarmos nas outras Partes do Livro 1, é interessante vermos alguns trechos da “Introdução” e do capítulo conclusivo da Parte 1, pois ali, ao lançar as noções fundamentais da geopolítica, Dugin deixa entrever, de maneira bem clara, o viés de sua aplicação posterior de tais princípios básicos da disciplina.

A geopolítica é uma visão de mundo e, nessa qualidade, é mais bem comparada não com ciências, mas com sistemas científicos. Ela se encontra no mesmo nível do marxismo, liberalismo etc., isto é, sistemas de interpretação da sociedade e história que escolhem como princípio fundamental algum critério importante e correlaciona a ele todos os outros inumeráveis aspectos do homem e da natureza. O marxismo e liberalismo colocam, na base do lado econômico da existência humana, o princípio da “economia como destino”. Não importa que daí essas duas ideologias tirem conclusões opostas. O mesmo acontece com a geopolítica. Mas, em contraste com as “ideologias econômicas”, ela se baseia na tese: “o relevo geográfico como destino”. A geografia e o espaço têm, na geopolítica, a mesma função que o dinheiro e as relações de produção têm no liberalismo e marxismo: a eles se reportam todos os principais aspectos da existência huma-

na e eles servem como o método básico de interpretação do passado, agindo como os principais fatores da vida humana e organizando em torno de si os outros aspectos da existência [... Se o marxismo e o liberalismo afirmam o] *homo economicus*, a geopolítica afirma o “homem espacial” [...] A dependência de cada indivíduo da economia é óbvia tanto em pequenas quanto grandes proporções. Por isso o determinismo econômico é inteligível tanto para o homem comum como para as instâncias do poder [... Já] a dependência do homem em relação ao espaço, a tese básica da geopolítica, só é vista com certo distanciamento de cada indivíduo concreto. Por isso a geopolítica não se torna uma “ideologia das massas” [...] A geopolítica é uma visão de mundo do poder, ciência sobre o poder e para o poder. Somente à medida que o indivíduo se aproxima da elite social a geopolítica começa a mostrar para ele seu significado, seu sentido e sua utilidade, pois antes disso ela é sentida como abstração. A geopolítica é uma disciplina das elites políticas (tanto as existentes quanto as alternativas) [...] No mundo contemporâneo ela representa um “breve manual do governante” [... **Telurocracia e Talassocracia**] A principal lei da geopolítica é a afirmação de um dualismo fundamental que se reflete na organização geográfica do planeta e na tipologia civilizacional histórica. Esse dualismo se expressa na oposição entre “telurocracia” (poder terrestre) e “talassocracia” (poder marítimo). O caráter dessa oposição deriva do contraste entre a civilização comercial (Cartago, Atenas) e a civilização militar-autoritária (Roma, Esparta). Em outras palavras, o dualismo entre “democracia” e “ideocracia”. Desde o início tal dualismo tem a qualidade de inimizade, alternância entre esses dois polos, apesar de que o nível pode variar de caso a caso. Toda a história das sociedades humanas é vista, assim, como composta de dois elementos: “líquido” (fluido, variável) e “sólido” (duro, permanente). A “telurocracia”, o poder terrestre, liga-se à fixação do espaço e à estabilidade de suas características e orientações qualitativas. No nível civilizacional isso se expressa em sedentarismo e conservadorismo, em normas jurídicas severas [...] A solidez da terra se expressa na rigidez da ética e solidez das tradições sociais. Os continentais (especialmente os sedentários) não são ligados ao individualismo, ao espírito do empreendedorismo econômico. O coletivismo e a hierarquia são características deles. A talassocracia, o po-

der marítimo, representa um tipo de civilização assentado em bases opostas. Esse tipo é dinâmico, móvel, inclinado ao desenvolvimento técnico. Suas prioridades são o nomadismo (em especial o marítimo), o comércio, o espírito do empreendedorismo individual. O indivíduo, como a parte mais móvel do coletivo, é elevado ao papel de valor supremo e as normas jurídicas e éticas se tornam relativas e mutáveis. Esse tipo de civilização se desenvolve rapidamente, facilmente muda suas características culturais exteriores, mantendo inalterada apenas a identidade interior tipológica geral [... Na época moderna, a] guerra de posição da Inglaterra com as potências continentais da Rússia, Alemanha e Império Austro-Húngaro foi o conteúdo geopolítico dos séculos XVIII e XIX; a partir de meados do nosso século a principal fortaleza da talassocracia passou a ser os EUA. Durante a Guerra Fria de 1946-1991 o desenvolvimento desse dualismo geopolítico atingiu suas proporções máximas, com a talassocracia se identificando com os EUA e a telurocracia com a URSS. (Dugin, 1997, Introdução)

No capítulo conclusivo (capítulo 10) da Parte 1 do Livro 1, Dugin afirma que esse dualismo telurocracia/talassocracia se reflete também nos próprios autores e escolas geopolíticas, ao constatar que os “pensadores geopolíticos são sempre engajados”.

Outra característica das visões dos fundadores da geopolítica é seu constante engajamento político. Não há, praticamente, autor geopolítico que se alienasse da participação na vida política de seu país. Daí vem a paixão de todos sem exceção. O pensador geopolítico, ao realizar a pesquisa científica, necessariamente tem que determinar seu próprio lugar na carta dos polos geopolíticos. Disso vai depender o viés da visão que utilizará para analisar todos os processos mundiais. Ao longo da história da geopolítica, não encontramos nenhum autor que fosse indiferente ao destino do seu país e do seu povo, que não compartilhasse sua orientação básica histórica e ética. Isso fica bem evidente nos polos opostos dos autores anglo-saxões (que seguem consistentemente a lógica e o sistema de valores do *Sea Power*, da talassocracia, formulando suas teorias a partir do ponto de vista do atlantismo) e os eurasiânistas russos (igualmente consistentes em sua crença nos ideais

do *heartland*, não duvidando da absoluta superioridade histórica e ética da ideocracia e da Rússia-Eurásia). Em relação aos franceses, o quadro é mais complexo: há ali uma escolha teórica de autoidentificação entre a talassocracia e a telurocracia. Em primeiro plano há uma solidariedade com o mundo anglo-saxão, com o *Sea Power*. Por outro lado, há uma germanofilia. Ambas as variantes, sem dúvida, expressam simpatias nacionais. Teoricamente ambas as tendências estão presentes entre os geopolíticos franceses. O edifício mais acabado foi construído pelo grupo dos “atlantistas”, seguidores de Vidal de La Blache, que se tornou a figura central nesse campo. Suas antípodas geopolíticas (Laval e de Gaulle), do ponto de vista teórico, estão atrás. Na Alemanha também há uma situação ambígua. Se seu pensamento geopolítico, de maneira geral, tem orientação continental e “eurasiana”, essa orientação é limitada por uma relação complicada com o mundo eslavo, com a Ásia e, em especial, com a Rússia. Essa limitação é tão substancial, e tão obstinadas foram as tentativas da Alemanha de voluntaristamente igualar sua condição centro-europeia com uma condição centro-eurasiana passando por cima do sentido histórico da Rússia-Eurásia, que em ambas as guerras mundiais a Alemanha acabou tendo que guerrear não apenas com as potências talassocráticas mas também com seu aliado lógico eurasiático da Rússia/URSS. Pode-se dizer que é característico da Alemanha um continentalismo “não eurasiático” [...] Os americanos Mahan e Spykman e o inglês Mackinder [...] são “porta-vozes” do atlantismo, da talassocracia. Vidal de La Blache (e sua escola) representam a França atlantista. Laval e de Gaulle se inclinam para o continentalismo [...] Os alemães Ratzel, Haushofer, Schmitt identificam a Alemanha com o eixo da terra, da telurocracia e tentam criar na Alemanha um “Grande Espaço” que possa se opor à talassocracia anglo-saxônica [...] Os continentalistas radicais Ernst Niekisch, Friedrich Georg Jünger, Arthur Moeller van den Bruck e outros vão além e entendem o futuro da Alemanha somente em uma integração estratégica com a Rússia eurasiática. Finalmente, os eurasiáticos russos (Savitskii, Trubetskoi etc.) expressam a versão mais acabada do continentalismo e a posição mais radical da telurocracia, do “nomos” da terra. (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 1, cap. 10)

Tendo identificado a Rússia como o cerne do *heartland* ma-ckinderiano em oposição às grandes potências marítimas, Dugin sugere que, na situação em que se encontra, a forma política mais adequada para ela, como país, é a de *império*.

A Rússia nunca foi análoga àqueles “Estados-nações” característicos da Europa da Idade Moderna e cujo modelo foi projetado na Ásia e no Terceiro Mundo em geral na época colonial e pós-colonial. O “Estado-nação” se fundamenta na unidade administrativa e no centralismo burocrático que formam a comunidade política criada pelo Estado e que é intrinsecamente ligada a ele. Sem nenhuma dúvida, o modelo de “Estado-nação” se formou pela primeira vez na França absolutista e depois foi desenvolvido no modelo revolucionário jacobino. O “Estado-nação”, desde o início, teve uma natureza marcadamente secular e representava, antes de tudo, a unidade política. Nessa concepção, o termo “nação” é entendido como “conjunto dos cidadãos” e não como “povo” ou “povos” no sentido “holístico” orgânico. Tal tipo de Estado é baseado no nivelamento étnico, religioso e classista da população, na aprovação de normas jurídicas e processuais iguais para toda a sociedade sem levar em conta especificidades regionais, religiosas ou raciais. Nominalmente, o “Estado-nação” pode ser monárquico, democrático ou socialista. O elemento fundamental não é a especificidade de seu regime político e sim o entendimento do Estado como instância administrativa centralizada sobreposta acima de quaisquer diferenças étnico-sociais ou cultural-religiosas. É preciso sublinhar que “nação”, nesse caso, é entendida no sentido exclusivamente político, diferindo acentuadamente do sentido como os nacionalistas entendem o termo. Historicamente o “Estado-nação” surgiu na Europa no período da desintegração final da unidade imperial como resultado do desaparecimento dos últimos vestígios do sistema imperial que subsistia na forma de estruturas regionais feudais. O “Estado-nação” é essencialmente ligado à dominação de valores profanos, burgueses que reduzem as diferenças sociais qualitativas a uma simplificada estrutura administrativa quantitativa. De maneira geral, o “Estado-nação” não é guiado por uma “ideia divina” (como a teocracia ou o “Santo Império”) ou por uma “personalidade aristocrática heroica” (como o sistema feudal), mas pela “ditadura da lei” (“nomocracia”), o

que dá um enorme poder aos juristas e à burocracia legal. Na prática, o “Estado-nação” se revela como a realidade política mais conveniente para gerenciar e quantificar já que todos os fatores “irracionais”, não quantificáveis são reduzidos ao mínimo. Na história russa o “Estado-nação”, como tal, não surgiu. Quando no século XVIII na Europa começou a se firmar esse modelo, a Rússia resistiu desesperadamente a ele por todos os meios. O regime czarista procurou manter intacta, tanto quanto possível, a estrutura imperial, embora algumas concessões fossem constantemente feitas ao modelo europeu. A despeito das reformas petrinhas pró-europeias, o Império Russo preservou os elementos teocráticos e o princípio aristocrático [...] Somente no início do Século XX a Rússia se aproximou da implementação de um “Estado-nação” no modelo europeu. Mas, também nesse momento, o processo foi descarrilhado pelo impulso revolucionário [...] A URSS não se tornou um “Estado-nação”: foi uma continuadora de profundas tradições nacionais imperiais [...] Na retórica modernista dos bolcheviques os russos vagamente reconheceram seus próprios ideais escatológicos: o triunfo da Ideia, Justiça e Verdade. O Estado soviético era percebido pelo povo como a construção de um “Novo Império”, “Reino da Luz” [...] e não como a criação do dispositivo mais racional de administração e gerenciamento por unidades quantitativas. (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 4, cap. 3.2)

Dugin prosseguirá seu argumento dizendo que, em um Estado eminentemente multinacional como a Rússia, a tentativa de formação de um “Estado-nação” significaria a exploração de muitas nacionalidades por uma delas.

Não sendo um Estado monoétnico ou Estado-nação, a Rússia, praticamente desde o começo, foi um Estado potencialmente imperial. Começando pela união das tribos eslavas e fino-úgricas sob Rurik e chegando até as dimensões gigantescas da URSS (e dos territórios sob sua influência), o povo russo tem seguido o caminho da integração espacial e política, da construção imperial, da expansão civilizacional. Deve-se ressaltar que a expansão russa teve precisamente sentido civilizacional: não era uma busca utilitarista de colônias ou luta banal por “espaço vital”. Não foi falta de “espaço vital” ou necessidade econômica que fez o povo russo expandir constantemente

suas fronteiras para o Leste, Sul, Norte e Oeste. A falta de espaço nunca representou o verdadeiro motivo da construção imperial russa. Os russos se expandiram como portadores de uma missão especial cuja projeção geopolítica consistia em uma profunda conscientização da necessidade de unir os gigantescos territórios do continente eurasiático. A unidade política do espaço eurasiático tem um *valor intrínseco* para a história russa [...] O fator cultural é um complemento natural de predestinação puramente geopolítica da Rússia. A missão geopolítica é conscientizada no nível cultural e, inversamente, a cultura conscientiza, processa e implementa o impulso geopolítico. Espaço e cultura são dois principais componentes do povo russo como povo criador de império por excelência. Nem sangue, nem raça, nem controle administrativo e nem mesmo a religião teriam feito dos eslavos orientais uma comunidade original, incomparável: o povo russo. O povo russo foi gerado exatamente pelos enormes espaços eurasiáticos ilimitados e por uma extrema abertura cultural [...] Sob o signo de “Espaço e Cultura” foram redefinidos os aspectos étnicos, políticos, éticos e religiosos. Os russos foram formados, se desenvolveram e amadureceram como nação exatamente sob o Império, nos atos heroicos de sua construção, nas façanhas de sua proteção, nas campanhas para sua expansão. A renúncia à função de construção imperial significa o fim da existência do povo russo como realidade histórica, como fenômeno civilizacional. Tal renúncia representa um suicídio nacional. (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 4, cap. 3.2)

Apesar de caracterizar a Rússia como potência eurasiática por excelência, Dugin acrescenta que a Rússia tem uma missão mundial que ultrapassa as dimensões regionais.

O povo russo, com sua missão civilizacional e geopolítica, tradicionalmente foi (e é) um sério obstáculo para a disseminação geral no planeta do modelo profundamente liberal do Ocidente [...] Na época atual, após a desintegração da URSS, o Ocidente procura impor outra função geopolítica para a Rússia [...], a de *potência regional* [...] O status de “potência regional”, proposto (imposta) pelo Ocidente atualmente à Rússia, representa um suicídio para o povo russo [...] Se levarmos em conta a especificidade da autoidentificação nacional imperial russa, torna-se claro que a adoção do status

de “potência regional” pela Rússia não pode se tornar a última linha de defesa. O golpe dado na consciência nacional russa nesse caso será tão forte que o assunto não se esgotará nos limites da Federação Russa ou outro espaço territorial análogo. Tendo perdido sua missão, os russos não encontrarão forças para fazer valer sua nova identidade “minorada” de “potência regional” [...] Em consequência, os processos desintegradores provavelmente prosseguirão no nível de potência regional: os russos não conseguirão resistir à onda de separatismos regionais e religiosos [...] Isso vai ser o resultado natural da perda pelos russos de sua missão imperial. (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 4, cap. 3.3)

Dugin passa, então, a descrever o sistema econômico ideal para que esse regime imperial possa ter forças suficientes para resistir às investidas do Ocidente, que procura reduzi-lo a uma potência com status enfraquecido ou meramente regional. E, para isso, recupera ideias econômicas que se originaram no autor alemão Georg Friedrich List.

As reformas [econômicas da *perestroika* e *pós-perestroika*] eram necessárias, mas a lógica dualística (ou socialismo soviético ou liberalismo capitalista) desde o início colocou a discussão em um plano completamente errado [...] Estritamente falando, o povo deveria escolher não entre o capitalismo liberal e o socialismo soviético e sim entre o capitalismo liberal, o socialismo soviético e uma doutrina econômica especial que conjugasse elementos de mercado e elementos de planejamento submetendo-os ao imperativo principal: prosperidade nacional e segurança estatal (“terceira via”). Essa “terceira via” na economia não é absolutamente um compromisso ou uma mistura sincrética de elementos heterogêneos dos dois outros modelos econômicos e sim uma doutrina acabada e independente que tem uma longa história e múltiplos exemplos de realização na prática [...] A “terceira via” na economia não é idêntica nem ao modelo sueco nem ao modelo suíço [...] A Suécia e a Suíça não são formações geopolíticas plenas e não dispõem de alta soberania estratégica. Consequentemente, não possuem aquela porção gigantesca nos setores militar, industrial e estatal necessária para a formação de real autossuficiência [...] A genuína “terceira via” na economia encontrou sua expressão clássica nos trabalhos

de Friedrich List que formulou o princípio da “autarquia econômica dos grandes espaços”. Essa teoria parte da constatação da desigualdade no desenvolvimento capitalista das sociedades e das consequências lógicas da colonização econômica dos países mais pobres pelos mais ricos. Em tais circunstâncias, a “liberdade de comércio” é favorável aos países mais ricos e desfavorável aos mais pobres. Daí List concluiu que em determinadas etapas do desenvolvimento capitalista de uma sociedade é necessário recorrer ao protecionismo, dirigismo e restrições alfandegárias, isto é, a limitações da “liberdade de comércio” no nível internacional a fim de atingir o nível de independência nacional/estatal e de poder estratégico. Em outras palavras, para List era evidente que a economia deve ser subordinada aos interesses nacionais e que qualquer apelação à “autonomia da lógica de mercado” é apenas um disfarce para a expansão econômica (e consequentemente política) dos Estados mais ricos em detrimento dos mais pobres [...] A hierarquia econômica criada por List pode ser reduzida a uma fórmula simples: aqueles aspectos da vida econômica que, por suas dimensões, são compatíveis com os interesses dos indivíduos devem ser governados pelos princípios de mercado e ser baseados na “propriedade privada”. Trata-se da esfera de moradia, pequena indústria, pequenas propriedades rurais e assim por diante. Com o crescimento da importância de determinado tipo de atividade econômica, essa forma de produção deve incorporar características de propriedade coletiva, pois nesse caso a “propriedade privada” e o fator individual podem entrar em contradição com os interesses coletivos: aqui deve atuar o critério “cooperativo” ou “corporativo”. E, finalmente, as esferas econômicas intrinsecamente ligadas ao Estado e ao seu status estratégico devem ser controladas, subsidiadas e dirigidas por instâncias estatais já que se trata de interesses de nível mais alto que o da “propriedade privada” ou “benefício coletivo”. Desse modo, em tal estrutura econômica não são as elites, o mercado e nem o coletivo que determinam as feições econômica, industrial e financeira da sociedade. Elas são formadas na base dos interesses concretos de um Estado concreto em condições históricas concretas. Consequentemente, nesse modelo não pode existir nenhum dogmatismo: à medida que muda o status geopolítico e as condições históricas e nacionais do Estado, a proporção entre os volumes

desses três níveis da hierarquia econômica pode variar consideravelmente. Por exemplo, em tempos de paz e de prosperidade, o setor privado e o setor coletivo podem aumentar e o setor estatal diminuir. E o contrário pode ocorrer em épocas complicadas da história nacional [...] É interessante notar que foi exatamente a esse modelo de Friedrich List que os países capitalistas avançados historicamente recorreram em tempos de crise. Mesmo os EUA, defensores radicais do princípio da “liberdade de comércio”, periodicamente recorreram a medidas protecionistas e subsídios governamentais ao setor industrial quando se encontraram em períodos de “depressão econômica” [...] Essa variante econômica da “terceira via” é a única alternativa para a Rússia atual. (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 4, cap. 8.1)

Tendo afirmado que a Rússia é uma construção naturalmente imperial que deve dispor de uma base econômica estratégica para não ser reduzida ao status de potência meramente regional, Dugin passa a descrever as alianças que o país deve buscar na política mundial para se opor ao princípio do atlantismo. Na Europa, a Rússia deve se aliar com a Alemanha. No Oriente Médio, prega a aproximação com o Irã xiita em detrimento da Arábia Saudita sunita. No Extremo Oriente advoga a aproximação prioritária com o Japão e não, como se poderia esperar, com a China. Para se opor ao domínio mundial do chamado “Império Americano” dos EUA (que tem como esferas de influência diretas a Europa Ocidental e a América Latina), Dugin propõe a formação de um “Novo Império” mundial da Grande Eurásia (que iria da Europa Central até o Pacífico) e que seria uma espécie de federação de impérios menores contra-hegemônicos tendo como centro o “Império” (eurasiano *stricto sensu*) da Rússia e como outros constituintes importantes um “Império Europeu” (centrado na Alemanha), um “Império Islâmico” da Ásia Central (com capital em Teerã) e um “Império do Oceano Pacífico” (no Extremo Oriente com capital em Tóquio).

O Novo Império, que o povo russo precisa construir, tem sua lógica geopolítica interna inserida na estrutura natural do espaço geográfico do planeta. A lei geopolítica básica, expressa da maneira mais clara por Mackinder, diz que historicamente o processo geopolítico fundamental é a luta das potências ter-

restres, continentais (tendo como forma natural o sistema político ideocrático) contra os Estados marítimos, litorâneos (com sistema econômico baseado no mercado e no comércio). É o eterno confronto entre Roma e Cartago, Esparta e Atenas, Inglaterra e Alemanha (e assim por diante). Desde o início do século XX esse confronto das duas constantes geopolíticas toma caráter cada vez mais global. Os Estados Unidos se tornaram o polo marítimo comercial, que atrai para sua órbita todos os outros países enquanto que a Rússia se transformou no polo terrestre, continental [...] A desintegração do bloco da Europa Oriental e, logo depois, da URSS rompeu o relativo equilíbrio geopolítico a favor do atlantismo [...] O “inimigo comum”, o atlantismo, deve se tornar o elo de ligação da nova construção geopolítica [...] No Ocidente, o Novo Império tem um apoio geopolítico sólido que é a Europa Central [...] A Europa Central, por razões geográficas naturais e históricas, tem um caráter continental, terrestre, pronunciado que se opõe aos espaços “marítimos”, “atlânticos” da Europa Ocidental [...] Berlim pode ser logicamente considerada a capital geopolítica da Europa Central [...] Geopoliticamente a Inglaterra é o Estado menos europeu. Seus interesses tradicionalmente se opõem aos das potências da Europa Central e às tendências continentais na Europa em geral [...] A França é outra formação geopolítica, com contradições. A história francesa, em muitos aspectos, apresentou caráter atlantista, se opondo às tendências continentais da Europa Central. Mas na França existe também uma tendência geopolítica alternativa, derivada da linha continental de Napoleão [...] Todas as tendências à unificação europeia em torno da Alemanha (Europa Central) terão sentido positivo apenas se for observada uma condição fundamental: a formação de um eixo geopolítico e estratégico sólido *Moscou-Berlim*. Por si só, a Europa Central não tem potencial militar e político suficiente para conseguir uma real independência do controle atlantista dos EUA [...] As palavras de Bismarck de que “No Leste a Alemanha não tem inimigos” deve novamente governar a doutrina política alemã enquanto que a máxima reversa deve ser adotada pelos governantes russos: “Nas fronteiras ocidentais da Europa Central a Rússia tem apenas amigos” [...] O Novo Império deve ter uma estratégia clara em relação ao seu lado oriental [...] Nessa perspectiva, completamente incondicional é a necessidade de uma aproximação máxima com a Índia, nosso aliado geopolítico

natural na Ásia pelos parâmetros raciais, políticos e estratégicos [...] A Índia é um continente em si. Entretanto, a esfera de sua influência se restringe ao Índico e a uma zona limitada do Oceano Índico situada ao sul da península. A Índia necessariamente se tornará um parceiro estratégico do Novo Império, seu posto avançado no Sudeste, mas é preciso levar em consideração que a civilização indiana não é inclinada à dinâmica geopolítica e expansão territorial. Além disso, a tradição indiana não contém em si uma dimensão religiosa universal e, por isso, esse país só pode desempenhar papel importante em uma parte limitada da Ásia [...] A Índia é um aliado importante da Eurásia, mas não o principal. Para o papel de polo genuinamente oriental da Eurásia só há, hoje em dia, duas realidades geopolíticas como candidatos: a China e o Japão simultaneamente. Aqui é necessário fazer uma escolha. À primeira vista, a China representa a massa terrestre continental. Sua civilização tem caráter tradicionalmente autoritário (não comercial) e a própria preservação da ideologia comunista para a realização das reformas liberais na China de hoje parece indicar a escolha definitiva da China como contrapeso à ilha capitalista do Japão. Entretanto, a história mostra que foi exatamente a China, e não o Japão, a base geopolítica importante das forças anglo-saxônicas no continente eurasiático enquanto que o Japão, ao contrário, manteve uma união com os países centrais europeus de tendência oposta. Para entender esse paradoxo, deve-se olhar atentamente para o mapa e observar a geografia das duas últimas guerras mundiais. O Hemisfério Norte pode, em princípio, ser dividido em quatro zonas geopolíticas correspondentes aos participantes principais dos conflitos mundiais (países ou blocos de países). O “Extremo Ocidente”, atlantista, reúne EUA, Grã-Bretanha, França e alguns outros países europeus. Essa zona segue a orientação geopolítica clara da linha histórica mundial “marítima”, “cartaginesa”. Esse é o espaço da maior atividade civilizacional e berço de todas as formações “antitradicionais”, “progressistas”. A segunda zona é a Europa Central, Alemanha, Áustria-Hungria. Esse espaço imediatamente adjacente, pelo leste, ao bloco atlantista, possui todas as características da orientação continental, terrestre, antiatlantista. Geograficamente gravita em direção ao leste. A terceira zona é, propriamente falando, a Rússia, localizada no centro de equilíbrio do continente e responsável pelo destino da Eurásia. Terrestre e não liberal, sua essência “con-

servadora” é evidente. E, finalmente, a quarta zona é a área do Oceano Pacífico, onde o papel central é exatamente do Japão que se desenvolve rápida e dinamicamente ao mesmo tempo mantendo um sistema de valores tradicionais e uma compreensão clara de seu papel geopolítico. O Japão tem orientação essencialmente antiocidental e antiliberal já que seu sistema de valores é exatamente o oposto dos ideais “progressistas” do atlantismo. O mundo ocidental (atlantismo), na pessoa de seus ideólogos mais profundos (Mackinder, Mahan etc.), entendeu perfeitamente que a maior ameaça para o atlantismo planetário seria a consolidação das três zonas da Grande Eurásia (da Europa Central até o Oceano Pacífico com a participação do papel central da Rússia) contra o “progressismo” anglo-saxão e francês. Por isso a tarefa principal dos estrategos atlantistas foi de criar conflitos entre essas três zonas e seus países vizinhos imediatos, que se tornavam, assim, potenciais aliados atlantistas [...] Dentro desse contexto, o Japão, como símbolo de toda a área do Oceano Pacífico, possui nesses projetos antiatlantistas uma importância primária já que a posição estratégica do Japão, a dinâmica de seu desenvolvimento, a especificidade de seu sistema de valores fazem dele o parceiro ideal na luta contra a civilização ocidental. Por seu lado, a China não teve nenhum papel especial nesse jogo geopolítico, tendo perdido inicialmente sua independência política (intervenção colonial inglesa) e depois sua dinâmica geopolítica. Foi apenas no período do maoísmo ativo que apareceu na China uma tendência eurásiana arraigada que prevaleceu nos projetos do “socialismo camponês” e nacionalismo chinês claramente soviéticos. Mas essa condição não durou muito e a China, sob pretexto de discordar do modelo soviético de desenvolvimento, de novo voltou a realizar duvidosas funções geopolíticas desestabilizadoras [...] Não há dúvida que as reformas chinesas dos anos 1980 representaram uma inflexão do período maoísta para um modelo pró-atlantista [...] No Novo Império, o eixo oriental deve ser *Moscou-Tóquio* [...] O eixo Moscou-Tóquio também resolve uma série de questões importantes em ambos os países. Em primeiro lugar, a Rússia recebe como aliado um gigante econômico, equipado com tecnologia altamente desenvolvida e imenso potencial financeiro. Entretanto, o Japão não tem independência política, sistema militar estratégico e acesso direto a recursos minerais. Tudo que o Japão não tem, a Rússia possui em abundância. E

tudo que falta aos russos, os japoneses têm em abundância [...] O eixo Moscou-Tóquio, juntamente com o eixo ocidental Moscou-Berlim, criará um espaço geopolítico contrário ao principal modelo dos ideólogos atlantistas [...] A política do Império Eurasiano na direção sul também deve se orientar por uma sólida aliança continental com uma força que satisfaz estratégica, ideológica e culturalmente a tendência geral eurásiana do antiamericanismo. Também aqui o princípio do “inimigo comum” deve ser o fator decisivo. No Sul da Eurásia existem algumas formações geopolíticas que poderiam teoricamente assumir o papel de polo meridional do Novo Império. Já que a Índia e a China devem ser atribuídas à zona oriental e ligadas à perspectiva da integração pan-asiática, resta apenas o mundo islâmico, que se estende das Filipinas e Paquistão até os países do “Magrebe”, ou seja, a África Ocidental. A princípio toda a zona islâmica é uma realidade geopolítica naturalmente amigável em relação ao Império Eurasiano já que a tradição islâmica, mais politizada e modernizada que a maioria das religiões eurásianas, compreende perfeitamente a incompatibilidade espiritual entre o americanismo e a religião. Os próprios atlantistas consideram o mundo islâmico como um inimigo em potencial [...] Seria ideal ter um mundo islâmico integrado como componente meridional do império eurásiano, indo da Ásia Central ao norte da África [...] Entretanto, no momento atual o mundo islâmico está muito dividido. Dentro dele existem diversas tendências ideológicas e políticas e também diferentes projetos geopolíticos conflitivos entre si. As seguintes tendências são as mais globais: 1) o fundamentalismo iraniano (de tipo continental, antiamericano, antiatlantista e ativo geopoliticamente); 2) o regime secular turco (do tipo atlantista, que acentua a linha do panturquismo); 3) a linha do pan-arabismo, pregado pela Síria, Iraque, Líbia, Sudão e por setores do Egito e Arábia Saudita; 4) o tipo de fundamentalismo wahabista da Arábia Saudita; 5) diversas versões do “socialismo islâmico” (Líbia, Iraque, Síria em tendências próximas a um pan-arabismo “de esquerda”). Fica logo claro que os polos claramente atlantistas do mundo islâmico, sejam “seculares” como na Turquia ou religiosos como na Arábia Saudita, não podem executar a função de polos meridionais da Eurásia no projeto global de um império continental. Resta o “fundamentalismo iraniano” e o “pan-arabismo” de esquerda. Do ponto de vista das constantes geopolíticas, a prioridade nessa questão deve ser

dada indubitavelmente ao Irã já que ele satisfaz todos os parâmetros eurásianos: é uma grande potência continental intimamente ligada à Ásia Central [...] O Irã ocupa tal posição no mapa do continente que a criação de um eixo *Moscou-Teerã* soluciona um grande número de problemas para o Novo Império. Incluindo o Irã na qualidade de polo meridional do Império, a Rússia instantaneamente resolve um objetivo estratégico que ela perseguiu (por intermédio de meios errados) por séculos: *a saída para mares quentes*. Esse aspecto estratégico — a ausência na Rússia de tal saída — foi o principal trunfo da geopolítica atlantista já desde os tempos coloniais da Inglaterra, que controlava completamente a Ásia e o Oriente utilizando exatamente a deficiência da Rússia de um acesso direto aos mares do Sul do continente. [...] Por outro lado, existe o problema da antiga Ásia Central soviética onde hoje concorrem três tendências geopolíticas: “panturquismo” (Turquia, atlantismo), “wahabismo” (Arábia Saudita, atlantismo) e “fundamentalismo” (Irã, antiatlantismo) [...] O Novo Império só pode contar com a orientação pró-iraniana que procura tirar a região do controle direto ou indireto dos atlantistas [...] O eixo Moscou-Irã é o projeto geopolítico eurásiano fundamental [...] A segunda linha de alianças com o Sul é o projeto pan-árabe que ocupa uma parte da Ásia Menor e a África setentrional [...] Levando em consideração que o modelo do fundamentalismo puramente iraniano dificilmente seria aceito universalmente pelo mundo árabe (em muito devido às especificidades do shiismo em versão ariana do islã iraniano), o projeto pan-árabe deve tentar criar um bloco antiatlantista independente onde os polos prioritários seriam o Iraque, Líbia e a Palestina liberada (e, dentro de certas condições, também a Síria), isto é, os países árabes mais claramente conscientes do perigo americano e que de forma mais radical renegam o modelo de capitalismo de mercado imposto pelo Ocidente [...] Mas é necessário entender claramente que a construção da forma mais harmônica do espaço pan-árabe é um assunto não tanto da Rússia quanto da Europa (Europa Oriental, Alemanha) ou, mais corretamente, do Império Europeu. A preocupação principal da Rússia no mundo islâmico deve ser exatamente o Irã [...] O Novo Império, cuja construção corresponde à missão civilizacional planetária, global do povo russo, é um superprojeto que tem muitos subníveis. Esse Novo Império, o Império Eurásiano, terá uma complexa estrutura diferenciada dentro da qual

existirão diversos níveis de interdependência e integração das diferentes partes. É óbvio que o Novo Império não será como o Império Russo ou a URSS. O principal elemento integrador do Novo Império será a luta contra o atlantismo e a oposição ferrenha à civilização “marítima”, “cartaginesa”, de liberalismo de mercado que atualmente se corporifica nos EUA e nas estruturas políticas, econômicas e militares que servem ao atlantismo. Para o sucesso dessa luta é necessária a criação de um gigantesco bloco geopolítico continental que seja unificado *em sua estratégia*. É exatamente a unidade nas fronteiras estratégicas continentais que será o principal fator integrativo do Novo Império. Esse império será um corpo indivisível no sentido *militar-estratégico* e isso colocará limitações políticas a todas as formações subimperiais internas. Todos os blocos que integram a composição do Novo Império terão limitações políticas em um ponto: é categoricamente proibido servir aos interesses geopolíticos atlantistas, sair da aliança estratégica, causar dano à segurança continental. Nesse, e *somente nesse*, nível o Novo Império será uma formação geopolítica fechada. No nível seguinte, mais baixo, o Novo Império seria uma “confederação de Grandes Espaços” ou de impérios secundários. Podem ser imediatamente divisados quatro principais: o Império Europeu no Ocidente (em volta da Alemanha e Europa Central), o Império do Oceano Pacífico no Oriente (em torno do Japão), O Império da Ásia Central no Sul (em torno do Irã) e o Império Russo no centro (em torno da Rússia). É inteiramente lógico que a posição central, em tal projeto, se revele como a principal já que é exatamente dela que depende toda a ligação territorial e homogeneidade de todos os outros componentes do gigantesco bloco continental. Além disso, alguns Grandes Espaços vão existir em separado: além dos já mencionados blocos da Índia, do mundo pan-árabe, da união pan-africana, haverá também a China cujo status é difícil de determinar mesmo aproximadamente. Cada um dos impérios secundários se baseará em um fator integrador determinado (podendo ser político, religioso, cultural, racial) que variará de caso a caso. O nível de integração de cada império também variará dependendo da base ideológica concreta de cada um. Dentro de cada um desses impérios secundários também valerá o princípio confederativo em relação às unidades nacionais, regionais e étnicas menores (o que podemos chamar aproximadamente de “países” ou “Estados”). Naturalmente a sobe-

rania desses “países” terá limitações substanciais: em primeiro lugar, as estratégicas (derivadas dos princípios do Novo Império continental) e, em segundo, as relacionadas com as especificidades do Grande Espaço do qual fazem parte. Nessa questão será utilizada grande diferenciação flexível, levando em conta as peculiaridades históricas, culturais, geográficas e raciais de cada região [...] No nível global da construção do Novo Império planetário, o principal “bode expiatório” será os EUA: minar o seu poder (ou até destruir completamente tal construção geopolítica) será o objetivo sistemático e implacável de todos os participantes do Novo Império. Nesse sentido, o projeto eurasianista propõe a expansão eurasiana até as Américas do Sul e Central com o objetivo de tirá-las do controle da América do Norte [...] (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 4, cap. 4)

Dugin planeja assim criar poderosos blocos contra-hegemônicos em torno de uma Grande Eurásia (indo da Europa Central até o Oceano Pacífico) para combater o impulso atlantista vindo dos EUA e Europa Ocidental. Mas mesmo na Europa Ocidental Dugin considera que é possível realizar um trabalho de cunho eurasianista. Ele trata disso na seção de *Fundamentos da Geopolítica* que intitula “Os Dois Ocidentes”:

A Europa Ocidental é um *rimland* da Eurásia [...] que assumiu completamente as funções de uma talassocracia acabada e identificou seu destino com o mar. Na vanguarda desse processo estava a Inglaterra, mas todos os outros países europeus que pegaram o bastão da industrialização, do progresso técnico e das normas e valores do “sistema comercial” também, cedo ou tarde, ingressaram nesse conjunto talassocrático. Durante o curso do estabelecimento do mapa definitivo da Europa, a primazia passou da ilha Inglaterra para o continente América, especialmente aos EUA. Desse modo, os EUA (e a OTAN controlada por eles) se tornaram a corporificação máxima da talassocracia em seus aspectos estratégico, ideológico, econômico e cultural. Essa fixação geopolítica definitiva das forças planetárias coloca o polo do atlantismo e da talassocracia do outro lado do Atlântico, no continente americano. A Europa (mesmo a Ocidental, incluindo a Inglaterra) de centro da talassocracia passa a ser uma “zona-tampão”, “zona costeira” ou “apêndice estratégico” dos EUA. Essa mudança do eixo talassocrático ao outro lado do oceano muda

bastante a configuração geopolítica. Se há um século a Europa (Inglaterra e França) era o principal inimigo da Rússia, após a Segunda Guerra Mundial essa região perde seu significado estratégico independente, tendo se tornado uma colônia estratégica dos EUA. Tal transformação corresponde plenamente ao “olhar do mar” que caracteriza a típica relação colonial com o continente que tem qualquer talassocracia. Se antes a natureza “litorânea” da Europa era uma característica potencial ativada pela formação geopolítica especial da “Ilha Inglaterra”, agora ela corresponde perfeitamente ao mapa real da distribuição de forças. Os EUA, uma realidade geopolítica nascida da Europa como sua projeção quase artificial, se tornaram um polo completamente independente e Ocidente no sentido absoluto dessa palavra, tendo transformado a Europa de metrópole em colônia. Tudo isso corresponde perfeitamente à lógica clássica da geopolítica talassocrática. Dessa maneira, para a Rússia, atualmente o problema geopolítico do Ocidente planetário no sentido mais amplo se divide nesses dois componentes: Ocidente como EUA e Ocidente como Europa. Do ponto de vista da geopolítica, essas duas realidades têm significados diferentes. O Ocidente-como-EUA é o adversário geopolítico total da Rússia [...] Em relação a isso, a posição do *heartland* é clara: é necessário se opor à geopolítica atlantista dos EUA em todos os níveis e em todas as regiões da Terra [...] A segunda realidade, também designada pelo termo “Ocidente”, possui outro significado. É a Europa, cujo sentido geopolítico mudou radicalmente nas últimas décadas. Tendo sido a metrópole tradicional das outras partes do planeta, a Europa, pela primeira vez, se encontra na posição de colônia estratégica, cultural, econômica, política etc. O colonialismo americano se distingue das formas mais claras e brutais do passado, mas seu sentido continua o mesmo. No presente momento a Europa não possui vontade geopolítica e geográfica própria. Limita-se à função de servir de base auxiliar na Eurásia e local mais provável de conflito com a Eurásia. Essa situação automaticamente faz com que uma linha antiamericana se torne uma alternativa geopolítica para os Estados europeus, unidos em um projeto comum inédito. A unificação da Europa em Maastricht é o primeiro sinal do aparecimento da Europa como um organismo unido e independente que pretende ter de volta seu significado histórico e sua soberania geopolítica. A Europa

não quer ser nem russa nem americana [...] De um ponto de vista puramente geopolítico, a Eurásia tem claro interesse em tirar a Europa do controle atlantista dos EUA [...] Uma Europa amistosa como aliado estratégico da Rússia pode surgir apenas se ela se mantiver unida. Caso contrário, o inimigo atlantista encontrará múltiplas maneiras de semear dissensão e rachas no bloco europeu, provocando conflitos análogos às duas guerras mundiais. Por isso Moscou deve auxiliar ao máximo a união da Europa, especialmente apoiando os Estados da Europa Central, principalmente a Alemanha. A aliança da Alemanha com a França, o eixo Paris-Berlim, projeto de Charles de Gaulle, é a espinha dorsal ao redor da qual mais logicamente se pode formar o corpo da Nova Europa. Tanto na Alemanha quanto na França existe uma tradição política antiatlantista estável (tanto entre tendências políticas de direita quanto de esquerda) [...] Moscou deve se orientar para essa linha [...] A Eurásia precisa de uma Europa unida e amistosa [...] (Dugin, 1997, Liv. 1, Pt. 5, cap. 5.1)

Assim Dugin traça toda sua linha geopolítica. O livro *Fundamentos da Geopolítica* é não só um manual de geopolítica em que são apresentadas as principais teorias e autores geopolíticos mas também a doutrina geopolítica *própria* de Dugin. Como visto, esta é basicamente eurasianista e antiatlantista. O antiatlantismo fornece o rumo principal do eurasianismo duginiano.

Uma última consideração é importante. Como pudemos notar a partir das obras anteriores de Dugin descritas no presente texto (em especial *A Filosofia do Tradicionalismo*), a geopolítica duginiana é misturada com uma filosofia tradicionalista que dá uma base espiritual, mística à sua *Weltanschauung*. Dugin advoga o mundo da Tradição (com letra maiúscula, no sentido da Tradição Integral) contra o modernismo e pós-modernismo que ele liga ao atlantismo na era atual. O atlantismo é relacionado ao comércio, ao dinamismo e permanente mutação. Tendo em vista que Dugin advoga que a Rússia (Eurásia) seja capaz de não apenas resistir mas também superar as potências atlantistas, como fica a questão do desenvolvimento tecnológico? Se a ênfase no desenvolvimento material e técnico é uma característica do atlantismo, como a Rússia (Eurásia) deve se portar perante essa esfera da atividade humana? Deve renegá-la, apegando-se às formas

de produção tradicionais (*à la* Gandhi, por exemplo)? Ou deve abraçar o desenvolvimento tecnológico (material) e a modernização material em geral como essenciais para o fortalecimento do campo eurasiático? Mas, nesse último caso, como fazê-lo sem perder as características tradicionais, ligadas ao campo espiritual, que, segundo Dugin, são parte da essência do modo de ser tradicionalista da Rússia (Eurásia)? Ele aborda essa questão da posição da Rússia eurasiática ante o desenvolvimento tecnológico no artigo avulso *Modernização sem Ocidentalização*, incluído como anexo na versão digital do livro *Fundamentos da Geopolítica*. Sua solução é uma mistura eclética de temas levantados por autores como Samuel Huntington e Friedrich List.

No famoso artigo em que descreve a chegada do “choque de civilizações” (*clash of civilizations*), Samuel Huntington mencionou uma importante fórmula: *modernização sem ocidentalização*. Ela descreve a relação que alguns países (em geral, do Terceiro Mundo) têm com o problema do desenvolvimento tecnológico e socioeconômico. Compreendendo a necessidade objetiva do desenvolvimento e aperfeiçoamento dos mecanismos econômicos e políticos de seus sistemas sociais, eles se recusam, nessa tarefa, a seguir cegamente o Ocidente: ao contrário, tentam colocar algumas tecnologias ocidentais (excluídas de seu contexto liberal e ideológico) a serviço de sistemas de valores tradicionais de caráter nacionalista, religioso e político. Assim, muitos representantes das elites do Oriente, após terem recebido educação superior no Ocidente, retornam aos seus países com um conjunto de necessários conhecimentos tecnológicos e metodológicos, mas utilizam esses conhecimentos para fortalecimento do poder de seus próprios sistemas nacionalistas. Ao contrário da aproximação entre civilizações esperada pelos liberais otimistas, ocorre o armamento de regimes “arcaicos”, “tradicionais”, com tecnologias modernas, o que faz a confrontação civilizacional mais aguda. A essa análise perspicaz pode ser acrescentada a consideração que a maioria dos intelectuais, artistas e personalidades da cultura no Ocidente em geral têm disposição não-conformista e antissistema. Conseqüentemente, as pessoas do Oriente, ao estudar os gênios do Ocidente, só reforçaram suas próprias posições críticas [...] Por esse caminho seguiram também os eslavófilos russos, que pegaram emprestado diferentes modelos dos filósofos alemães (Herder, Fichte, Hegel) para servir

de base às suas afirmações de profundo nacionalismo russo. Esse também é o método dos neoeurasianistas contemporâneos que processam de maneira criativa, e nos interesses da Rússia, as doutrinas não-conformistas da “nova direita” e da “nova esquerda” europeias. A separação dos conceitos de “modernização” e “ocidentalização” por si só tem um significado colossal. Afinal, o Ocidente faz todo o possível para que no inconsciente coletivo os dois termos se tornem sinônimos. Segundo essa lógica, todas as mudanças e quaisquer reformas só são possíveis se copiarem os modelos ocidentais e seguirem a lógica racional ocidental. Qualquer alternativa significa “estagnação”, “arcaísmo”, “conservadorismo”, ineficiência, ausência de dinamismo. Dessa maneira o Ocidente alcança seu objetivo civilizacional: impor ao resto do mundo os enquadramentos, critérios e leis hegemônicos por ele mesmo. Essa parcialidade e egoísmo dos liberais em relação àqueles a quem o liberalismo é imposto na qualidade de “alternativa progressista” foi descrita de maneira brilhante por Friedrich List, um genial teórico da ciência econômica. Em suas obras, ele demonstrou que os países que já têm longa experiência com a economia de mercado e o liberalismo levam vantagem quando tal modelo é imposto a outros países com modelos econômicos diferentes. As supostas condições “iguais” do “livre comércio”, na verdade, levam a um maior enriquecimento dos países com um mercado desenvolvido e a um empobrecimento dos países que acabaram de ingressar no caminho do mercado. Assim, os ricos enriquecem e os pobres empobrecem. Em consequência, afirma List, aos países tradicionalmente liberais (em especial, os anglo-saxões) é vantajoso impor seu modelo a todos os outros, pois têm garantia de receber enormes benefícios econômicos e políticos. Mas o que devem fazer os países não liberais que, por conta de circunstâncias objetivas, se veem confrontados por concorrentes liberais eficientes e agressivos? Esse era um problema agudo para a Alemanha do século XIX e foi à sua solução que se dedicou Friedrich List. A resposta foi a teoria da “Autarquia dos Grandes Espaços”, que é um sinônimo econômico da fórmula “modernização sem ocidentalização”. Notemos que as ideias de List foram utilizadas com sucesso colossal por políticos de diferentes tipos como Walther Rathenau, o conde Witte e Vladimir Lenin. O conceito de “autarquia dos grandes espaços” pressupõe que os Estados que não tem economia de “livre mercado” devem desenvol-

ver um modelo de desenvolvimento autônomo, em parte reproduzindo os avanços tecnológicos dos sistemas liberais, mas no quadro estrito da limitação por uma “união aduaneira” de larga escala. A “liberdade de comércio”, nesse caso, limita-se ao quadro de um bloco estratégico de Estados que unem seus esforços sociopolíticos e econômico-administrativos para elevar a dinâmica da economia de forma urgente. Em relação aos países mais desenvolvidos liberais, ao contrário, estabelece-se uma densa barreira alfandegária, baseada nos princípios de um severo protecionismo. Dessa maneira expande-se ao máximo a esfera da utilização das tecnologias econômicas mais modernas; por outro lado, mantém-se sistematicamente a soberania econômica e política. Sem dúvida tal abordagem irrita profundamente os liberais dos países de economia de mercado desenvolvidos, pois desnuda sua estratégia e suas intenções agressivas, resiste efetivamente à intervenção geopolítica e, em última instância, ao controle externo sobre os países que os liberais tentam transformar em colônias econômicas e políticas [...] Notemos que essa tese da “modernização sem ocidentalização” em si mesma é uma arma conceitual cuja aparição foi extremamente indesejável para os representantes do Ocidente. Para o Ocidente é importante controlar a consciência da sociedade por meio de um esquema dualista: de um lado os reformistas, defensores de mudanças e, de outro, os conservadores, teimosos partidários do passado. Enquanto a equação for resolvida dessa maneira, certo apoio substancial aos “modernistas ocidentalistas” estará assegurado. Mas basta introduzir nessa fórmula um terceiro elemento e o quadro se torna bem mais interessante. Além dos “modernistas ocidentalistas” e dos “antimodernistas antiocidentalistas”, cujo confronto mais cedo ou mais tarde é sempre vencido pelos “reformistas” supostamente corporificando o “futuro”, aparecem os “modernistas antiocidentalistas” ou “revolucionários conservadores”. O próprio fato da existência de tal força como plataforma independente, como bloco ideológico, como plataforma econômica e frente cultural afeta, de forma aguda, o equilíbrio do confronto político banal. Os “modernistas antiocidentalistas” são por reformas radicais, por mudanças revolucionárias no modelo econômico, pela rotação explosiva das elites nos setores de importância vital da administração, pela modernização massiva de todas as esferas da vida. Mas, nesse processo, para eles é uma condição absoluta e indiscutível a

plena manutenção da soberania geopolítica, econômica e cultural, a fidelidade às raízes, o apoio à identidade própria. Ambas as condições, tanto “modernização” quanto “soberania”, são imperativos absolutos aos quais não se pode renunciar em circunstância alguma [...] “Modernização sem ocidentalização”: esse deve ser o lema principal da “nova oposição” que incorporará em si as melhores forças tanto do campo “conservador” quanto do campo “reformista”. Essa nova plataforma, se for desenvolvida de maneira consequente e ativamente introduzida na consciência das massas, poderá de repente esclarecer vários momentos negros da nossa vida política e econômica. Além disso, fica claro o caráter disruptivo da atividade das forças que negam ou a necessidade de reformas (os apolo-gistas da nostalgia e estagnação) ou a necessidade de subordinação das reformas ao imperativo nacional em seus aspectos geopolítico, civilizacional e cultural (os agentes da influência do Ocidente). Consequentemente, em nossa crítica situação, ambos devem ser colocados de lado em nosso *establishment* político enquanto que a iniciativa (ideológica, econômica e conceitual) deve ser delegada à nova frente dos “revolucionários conservadores”. (Dugin, 1997, Liv. 2, Pt. 7)

A partir das colocações acima, não só de seu *magnum opus* em geopolítica que acabamos de descrever mas também das obras anteriores já descritas, podemos ter uma visão geral da *Weltanschauung* duginiana. Em termos geopolíticos, podemos ver que ele a baseia na dicotomia básica, emanada de Mackinder, entre as potências visceralmente continentais e os países marítimos, em especial entre o *heartland* eurásiano e as potências atlantistas dos EUA e seus aliados na Europa Ocidental. Daí ele traça todo um programa de ação para a Rússia, fundamentado exatamente no antiatlantismo a partir da formação de eixos básicos de aliança, como o Moscou-Berlim, Moscou-Teerã e Moscou-Tóquio, incluindo mesmo a tentativa de fomentar dissensões na Europa Ocidental contra a hegemonia dos EUA, sua verdadeira *bête noire*. Esse programa de ação inclui a forma imperial como organização política e uma economia com forte dirigismo estatal em oposição à economia liberal voltada para o livre mercado dos países atlantistas anglo-saxônicos. Mas vimos que as influências intelectuais sobre Dugin vão além das considerações estritamente geopolíticas. Como adepto do tradicionalismo, adota uma série de visões de caráter místico da

oposição entre um mundo espiritual tradicional original e a civilização materialista burguesa atual. Dugin foi um tradicionalista antes de se tornar um autor geopolítico. Apesar de muitos autores desprezarem esse lado tradicionalista de Dugin como algo ultrapassado pelo mesmo ou inautêntico (p. ex., Shekhovtsov & Umland, 2009), consideramos que ele informa internamente sua obra geopolítica e é responsável pelo tom de “fervor missionário” da mesma.

Dugin é o maior nome do neoeurasianismo russo (isto é, os que atualmente resgatam e/ou atualizam, em diversas formas, a filosofia originada com os eurasianistas clássicos dos anos de entreguerras). É o maior nome por diversas razões. Por mais controversas que sejam suas obras ou suas conclusões, é o autor que mais intelectualmente analisou, divulgou e aprofundou por novos caminhos os trabalhos dos eurasianistas anteriores propondo uma nova forma adaptada aos tempos pós-soviéticos da Rússia. Seu prestígio intelectual entre os russos aumentou quando passou a lecionar na mais prestigiosa universidade russa, a Universidade de Moscou, em 2008. Sua obra geopolítica possui grande influência em altos círculos do poder, principalmente entre as forças armadas, onde seu manual de geopolítica é adotado nas escolas militares. Por ter participação política direta, com a fundação de partidos e movimentos internacionais eurasianistas, avançou a causa eurasianista também nessa área. Colateralmente, há que se notar o eficiente modo com que usa a internet para divulgar suas obras e causas entre a população em geral.

Por outro lado, o radicalismo de suas ideias faz com que se mantenha, contraditoriamente, ainda algo “marginal” no cenário russo. Vejamos, por exemplo, seu relacionamento com Putin. Dugin, apesar de não considerar Putin 100% eurasianista, considera que ele avança a causa eurasianista nas condições do momento atual (especialmente ao fortalecer o Estado russo e resistir às pressões ocidentais) e o apoia de maneira geral em tons laudatórios. Em seu livro *Putin Contra Putin*, Dugin (2012) faz uma análise completa de sua relação com Putin, apoiando-o em suas atitudes pró-eurasianistas e antiamericanas ao mesmo tempo em que critica a parte ocidentalista (incluindo o ex-presidente da Rússia e primeiro-ministro Dmitrii Medvedev) de seu entourage. Na era Putin, Dugin subiu de prestígio e posição, tornando-se professor da Universidade de Moscou, bem diferentemente

da época Yeltsin em que era literalmente marginalizado do poder. Mas Putin nunca endossou expressamente as ideias de Dugin devido ao seu radicalismo. Putin elogia o eurasianismo como uma visão de mundo patriótica à Rússia, mas não se arrisca a ir além das raias do elogio ao eurasianismo moderado com receio de alienar setores da população russa que discordam do eurasianismo radical de Dugin. Ou seja, Putin tacitamente aceitou (ou mesmo incentivou) a subida de Dugin, mas sem declarar abertamente seu apoio a ele.

Igualmente controversa é a posição de Dugin entre os nacionalistas russos, ou mesmo entre amplos espectros dos neoeurasianistas. O fato de ter uma posição tão radicalmente antiatlantista e antiamericana, além de mesclar elementos de doutrinas externas heterodoxas (como o tradicionalismo), aliena especialmente a ala mais moderada dos eurasianistas. Peguemos o exemplo do presidente do Cazaquistão, Nursultán Nazarbaev, um dos maiores defensores de políticas e filosofias eurasiáticas. Nazarbaev é da ala dos que defendem a Eurásia como uma *ponte* entre Europa e Ásia, e não a Eurásia como um “continente” independente em si, *a priori* voltado contra o Ocidente (como se infere da posição de Dugin e dos eurasianistas mais radicais). (Musirovna, 2010, p. 279) Aos eurasianistas moderados, defensores dessa condição eurasiática de ponte entre Ocidente e Oriente, não interessa alienar as potências ocidentais, e sim atraí-las para um grande projeto integrativo. E acham que a posição radicalmente antiocidentalista de Dugin atrapalha nesse sentido.⁴¹

Entre muitos nacionalistas russos o nome de Dugin também é visto com desconfiança. Os nacionalistas russos poderiam até ter ligações com os eslavófilos, mas têm dificuldades com os eurasianistas. Em geral o nacionalismo russo é eslavo *stricto sensu*. Para eles, o russo é um povo eslavo e ponto final. A tentativa dos eurasianistas de colocar os russos atuais como resultado de uma mescla do princípio eslavo europeu com o princípio turco-mongólico asiático não lhes cai bem. Nacionalistas russos xenófobos têm grande desconfiança dos povos muçulmanos asiáticos e não procuram incorporá-los em seu projeto de país, como faz Dugin. Em casos extremos, há nacionalistas russos que consideram Dugin um “traidor” por essas ideias consideradas por eles “internacionalistas”.

41 Shpil'kin (2012, cap. 3). Musirovna (2010, p. 290-291) elaborou uma lista das diferenças entre o eurasianismo moderado de Nazarbaev e o neoeurasianismo russo antiocidental do tipo duginiano.

Na literatura acadêmica ocidental, Dugin também é alvo de fortes críticas. Discutivelmente, os autores ocidentais que mais profundamente analisaram a obra de Dugin foram a francesa Marlène Laruelle e o alemão Andreas Umland. Laruelle (2008, p. 107-144) no livro *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire* analisa a obra de Dugin em seus diferentes aspectos e contradições e conclui que, como na maioria dos eurasianistas clássicos, a ênfase de Dugin (que já analisamos anteriormente) na forma de organização política do *império* para a Rússia denota que seu eurasianismo tem um caráter *imperialista* e antidemocrático. Andreas Umland, em uma série de livros e artigos que escreveu sobre a extrema direita russa (*e.g.*, Umland, 2005), tem batido na tecla de que Dugin deve ser classificado como fascista. Apesar de Dugin afirmar (por exemplo, em seu livro *A Quarta Teoria Política*, aqui já analisado) que busca uma superação das ideologias de esquerda e de direita (socialismo e fascismo) em uma nova síntese do século XXI, Umland defende que Dugin (como a Nova Direita europeia em geral) busca apenas uma nova linguagem e inflexão conceitual para posições que, no fundo, são oriundas do fascismo (que, em sua época, também se dizia uma superação das dicotomias entre esquerda e direita). Tanto Laruelle quanto Umland criticam também a visão que dizem “racialista” de Dugin. Afirmam que a insistência de Dugin (como originalmente em Lev Gumilev) no conceito do *ethnos* representa outra forma de resgatar o nacionalismo e, conjuntamente com isso, um resgate também do conceito de raça por meio da ênfase de Dugin nas versões das lendas das raças hiperboreanas (esta última uma parte da filosofia esotérica de Dugin que não analisamos aqui por não ter, na prática, consequências cruciais em sua visão geopolítica, mas que pode ser vista em Dugin, 1993). Entretanto, Laruelle (mais que Umland) admite que o pensamento de Dugin é complexo e suas contradições dificultam uma leitura puramente “nacionalista” ou “racialista” de sua filosofia.

[...] Dugin acompanhou a viragem teórica da Nova Direita de uma visão biológica das diferenças entre os povos para uma visão primariamente cultural. Essa tendência ao “pluralismo étnico”, transferida da “esquerda” para a “direita” nos anos 1980, pegou particularmente bem na Rússia onde encaixou na concepção da distinção nacional já altamente étnica. Esse

neorracismo diferencialista (na fórmula de Taguieff) e a exaltação do “direito de ser diferente” não são nem uma ideia nova nem uma mera importação do Ocidente. Durante todo o século XIX, os principais pensadores da “distinção nacional russa” tiveram uma abordagem culturalista e, ao contrário de seus colegas ocidentais, deram pouca importância ao determinismo racial [...] Dugin, entretanto, emprega uma terminologia ambígua, cultural e biológica, em relação a essa questão. Ele usa o termo *ethnos* em sentido positivo, vendo-o como o ponto central de referência coletiva (“o todo, o *ethnos*, é, de acordo com os eurasianistas, maior que a parte, o indivíduo”), mas ao mesmo tempo se mantém crítico do nacionalismo étnico [...] Dugin condena o nacionalismo em sua variedade étnica e “chauvinista” que ele considera perigosa e obsoleta [...] “A atitude eurasianista em relação ao *ethnos* se mantém conservadora, baseada no princípio da absoluta necessidade de proteger cada grupo étnico da perspectiva de desaparecimento histórica”. Essa terminologia permanece paradoxal: Dugin não apenas se recusa a rejeitar a ideia de raça como parece confuso em seu entendimento da etnicidade, pois dá a ela um sentido eminentemente cultural e civilizacional enquanto que, ao mesmo tempo, usa a terminologia do *ethnos* que, seguindo a tradição soviética, continua ligado à natureza e mesmo à biologia. (Laruelle, 2008, p. 138-139)

Se na literatura ocidental a filosofia duginiana (e o neoeurasianismo em geral) é analisada, na maioria das vezes, pelo prisma crítico, como uma doutrina nacionalista, de direita radical ou mesmo fascista, na Rússia o quadro é diferente. Não só por ser o país de origem do fenômeno mas também pela questão do domínio da língua nativa,⁴² o número de estudos baseados em fontes primárias e documentos originais é muito maior e o espectro de análises mais diversificado.

42 No Ocidente, o número de estudiosos que dominam fluentemente a língua russa é ainda limitado. Como muitos dos textos dos neoeurasianistas (e mesmo dos eurasianistas clássicos) não foram ainda traduzidos para o inglês é pequeno o número de observadores ocidentais que comentam o fenômeno do eurasianismo *a partir dos textos russos*. A esmagadora maioria o faz a partir de literatura secundária ou dos relativamente poucos textos traduzidos. Por isso o destaque tão grande para autores como Laruelle e Umland nesse panorama da “eurasianismologia” ocidental.

Tipologias nos estudos do eurasianismo na Rússia

Diferentes estudiosos russos têm proposto diversas tipologias no estudo das correntes do (neo)eurasianismo.

Yurii Shpil'kin (2012, cap. 3) divide as correntes do eurasianismo atual em quatro: 1) o eurasianismo “de direita”, do tipo de Dugin; 2) a corrente do eurasianismo islâmico, capitaneada por Geidar Dzhemal', presidente do Comitê Islâmico da Rússia; 3) o eurasianismo acadêmico, de professores e pesquisadores universitários como Aleksandr Sergeevitch Panarin, Irina Borisovna Orlova e Sergei Borisovich Lavrov; 4) o eurasianismo “integrativo” não russo do tipo do presidente do Cazaquistão Nursultan Nazarbaev.

Sachko (2002, p. 9-11) propunha uma divisão mais simples entre a vertente *teórica* e a vertente *prática/política* do eurasianismo. A vertente teórica corresponderia ao eurasianismo acadêmico de Shpil'kin. A vertente prática englobaria todas as outras divisões de Shpil'kin, ou seja, aqueles eurasianistas que se envolviam na luta política pelo eurasianismo, seja pelo lado institucionalizado e/ou ligado ao poder executivo, como Nazarbaev, seja pelos que fundam ou participam de movimentos políticos eurasianistas (como Dugin e Abdul-Vakhed Validovich Niyazov e seus movimentos e partidos eurasianistas, Dzhemal' e seu Comitê Islâmico da Rússia etc.). Dentre dessa vertente política, Sachko diferencia entre o eurasianismo russo ortodoxo (do tipo Dugin) e as correntes islâmicas (do tipo Dzhemal e Nazarbaev).

Zaleskii (2011), baseado em Samokhin (2004), propõe uma divisão em cinco direções: 1) A escola acadêmica; 2) o neoeurasianismo de Dugin; 3) os seguidores de Lev Gumilev; 4) a corrente de esquerda; 5) a corrente de direita/conservadora. As duas primeiras são autoexplicativas. As três últimas são idiossincráticas dessa tipologia. A terceira se refere àqueles que seguem os ensinamentos de Lev Gumilev de maneira mais literal, principalmente aqueles inseridos no megasite Gumilevka (dedicado a imprimir e divulgar eletronicamente as obras de Gumilev) e na revista eletrônica *Evraziiskii Vestnik* [“Boletim Eurasianista”]. Ao contrário de outros eurasianistas, como Dugin, que aceitam muitas das colocações de Gumilev, mas as mesclam com outras influências, esse grupo (capitaneados pelo redator do *Evraziiskii Vestnik*, I. Shishkin) se mantém mais literalmente dentro do universo

conceitual gumilevano. Por exemplo, críticos (mesmo eurasianistas) dessa tendência apontam que na teoria de Gumilev (ao contrário de muitos eurasianistas atuais que enfatizam o caráter *cultural* dos laços que ligam os povos eurásianos em um complexo civilizacional integrado) está ausente uma noção cultural única a reunir os povos eurásianos: ele se apegaria ao aspecto biológico, criando a noção do *supere-thnos*, um conglomerado de *ethnoi* de origem genética próxima, para explicar esse sentimento de união entre os povos eurásianos. Essa visão ultrabiológica não é consenso entre os eurasianistas.

Zaleskii (2011) e Samokhin (2004) chamam de *corrente de esquerda* do eurasianismo aqueles autores que utilizam a abordagem civilizacional eurasianista para entender o passado soviético da Rússia e suas consequências, *e.g.*, Sergei Georgievitch Kara-Murza, Tamerlan Afiyatovitch Aizatuplin, Rustem Rinatovitch Vakhitov. Muitos desses “eurasianistas de esquerda” revolviam em torno do *site* de internet *Krasnaya Evraziya* (“Eurásia Vermelha”), que publicou, em 2003, o manifesto *Declaração dos Eurasianistas de Esquerda* onde estava escrito que

[...] os eurasianistas de esquerda se diferenciam dos comunistas russos por alguns poucos pontos. Os eurasianistas de esquerda são pessoas religiosas e, por isso, considerando que “o mal está no mundo”, não acreditam que possa ser construída na Terra uma sociedade ideal, o comunismo, e assim suas exigências não vão além do “socialismo real”, a melhor das sociedades imperfeitas na Terra. Finalmente, os eurasianistas de esquerda não raciocinam em categorias de processo universais, mas sim nas categorias das teorias das civilizações locais. Os eurasianistas de esquerda consideram que somente no reino dos céus “não há nem gregos nem judeus”, mas na Terra, pela providência divina, as pessoas estão divididas em povos e civilizações. A tentativa de misturar todos os povos e civilizações em um “cadinho” é o mesmo que tentar construir uma nova Torre de Babel e é, desse modo, inaceitável para os eurasianistas de esquerda. Assim, os eurasianistas de esquerda são adversários de qualquer globalização, seja a capitalista atual ou a comunista, que se desenha em um futuro longínquo. Tendo fundamentado suas diferenças com os comunistas, os eurasianistas de esquerda devem entender que um aliado político e ideológico mais próximo que os comunistas para eles não há. (Utverzhdenie..., 2003)

Os eurasianistas de esquerda atuais se reportam à (já mencionada anteriormente em nosso texto) ala esquerda do eurasianismo de entreguerras (Dmitrii Svyatopolk-Mirskii, Sergei Yakovlevich Effron, Lev Platonovitch Karsavin) que procuraram estabelecer pontes entre o eurasianismo e o sistema soviético.

Finalmente, o último grupo é a corrente de direita/conservadora. Esses são os autores que, desprezando a experiência soviética, se reportam a elementos da direita na época czarista (muitos deles monarquistas). Talvez o seu nome mais representativo seja Vadim Valerianovich Kozhnov que, segundo a interpretação de Zaleskii/Samokhin, tenta ligar o eurasianismo ao conservadorismo do tipo das Centúrias Negras do início do século XX.

Se Zaleskii/Samokhin enfatizam os aspectos políticos para diferenciar grupos entre os eurasianistas, F.B. Aliev (2012) sublinha aspectos culturais/religiosos para tal diferenciação. Ele divide o eurasianismo atual em cinco grandes correntes: 1) a concepção sincrética neoeurasiana de A. Dugin; 2) o “neoeurasianismo acadêmico” (que ele subdivide entre a escola histórico-civilizacional de A. Panarin e B. Erasov e a escola cultural do tipo de E. Bagramov); 3) a corrente pan-islâmica (G. Dzhemal’, M. Shaiviev); 4) a corrente do panturquismo (onde ele coloca N. Nazarbaev e O. Suleimenov); 5) o modelo antissoviético da Conferência Eurasiana do acadêmico A. Sakharov. Esta classificação é idiossincrática não apenas por realçar as correntes religiosas não ortodoxas do eurasianismo (apesar de fazê-lo de modo algo controverso ao ligá-las aos movimentos mais políticos do pan-islamismo e panturquismo), mas por lembrar a proposta “eurasianista” de Andrei Sakharov, ainda nos tempos soviéticos, da criação de uma União Eurasiana como alternativa ao modelo da União Soviética. Como nenhum outro autor classifica o físico Andrei Sakharov como eurasianista, a menção é controversa. Mas, ironicamente, nesta segunda década do século XXI, o projeto de uma União Eurasiana não só reviveu como passos estão sendo dados em direção a ela por presidentes de países, como Vladimir Putin e Nursultan Nazarbaev, como a criação oficial da União Econômica Eurasiana em 1 de janeiro de 2015.

As tipologias acima (que são quatro das principais criadas e que, de maneira geral, englobam as variações possíveis nas tipologias

propostas por outros estudiosos russos da matéria) deixam claro alguns traços importantes sobre o eurasianismo atual (ou neoeurasianismo).

Primeiro de tudo, o papel de destaque realçado da obra de Aleksandr Dugin. É, sem dúvida, o autor neoeurasianista mais influente tanto no aspecto teórico quanto prático. Pelo aspecto teórico, seus diversos livros sobre o assunto (mais que qualquer outro autor) divulgaram e aprofundaram (na direção idiossincrática seguida por Dugin) os estudos do eurasianismo na Rússia pós-soviética como empregado em relação à conjuntura mundial atual. Pelo aspecto prático, não só Dugin criou movimentos e partidos eurasianistas, mas principalmente por meio de seu *magnum opus* geopolítico, *Fundamentos da Geopolítica*, influenciou parte importante da elite governamental russa (principalmente a militar) na direção do eurasianismo.

Outro ponto a ser ressaltado é a condição de eurasianista do presidente do Cazaquistão, Nursultan Nazarbaev. A afirmação acima de Dugin ser o mais influente eurasianista nos campos teórico e prático é quase consensual na parte da teoria (alguém poderia sugerir o nome de Panarin nesse campo como concorrente forte), mas discutível na parte prática em relação a Nazarbaev. Autores cazaques (*e.g.*, Musirovna, 2010) enfatizam os êxitos práticos conseguidos pelo presidente do Cazaquistão na implementação do que é um projeto eurasiático de política internacional (corporificado atualmente na União Econômica Eurasiática). A disputa entre qual dos dois eurasianistas mais influencia para um movimento eurasiático na prática é aprofundada pelo fato de que o projeto de Dugin é claramente antiocidental (ou, pelo menos, antiatlântista e antiamericano) enquanto que o de Nazarbaev não tem caráter antiocidental, e sim de tentativa de ponte entre Ocidente e Oriente.

A questão dos *eurasianistas de esquerda* é controversa. Alguns autores não os delimitam como campo em separado (e alguns eurasianistas os rejeitam *in toto*, assim como a ala esquerdista pró-soviética do eurasianismo do entreguerras era rejeitada por sua corrente *mainstream*).

Também controversa é a tentativa de alguns autores de dividir o eurasianismo por critérios religiosos (p. ex., ortodoxos versus muçulmanos) ou, mais controverso ainda, a atribuição de caráter pan-islâmico ou de panturquismo a determinados autores eurasianista islâmicos, mesmo quando estes negam tal afiliação.

Finalmente, a lembrança de que Andrei Sakharov chegou a propor um modelo de união do tipo eurasiático parece ser mais uma curiosidade histórica (por não ter deixado vestígios práticos *diretos* na época atual em que Sakharov até já morreu) do que um momento capaz de um grupo tipológico em si.

Esses “casos de fronteira” como o de Sakharov, onde um autor de alguma maneira avança concepções que podem ser lidas como de conteúdo “eurasiático” sem que o autor se declare ou se considere abertamente eurasiático”, tem implicações no período pós-soviético em outros exemplos importantes. Um nome a ser mencionado é o de Evgenii Primakov, ministro do Exterior e primeiro-ministro de Yeltsin. Primakov (inclusive, por formação acadêmica, um especialista em estudos orientais), em seu mandato como ministro do Exterior da Rússia em 1996-1998, desviou a Rússia da rota francamente pró-ocidental de seu predecessor Andrei Kozyrev para uma rota mais equilibrada entre Ocidente e Oriente (o que, na época, implicou tomar muitas medidas de resistência contra o Ocidente, principalmente em relação às iniciativas de expansão da OTAN) que levaram alguns observadores a chamá-lo de “eurasiático” ou “simpático ao eurasiatismo” (Ersen, 2004, p. 143; Tsygankov, 2007) Outro “caso de fronteira” é o líder do Partido Comunista da Federação Russa, Gennadii Zyuganov, o maior nome da oposição a Yeltsin e Putin na Rússia, que, apesar de comunista, utiliza uma gramática que se poderia chamar de “eurasiático” em sua visão geopolítica do mundo. (Zyuganov, 1997, p. 98, 103, 127) Poderiam Primakov e Zyuganov serem chamados de “eurasiáticos”? E finalmente, temos o “caso de fronteira” supremo na Rússia: Vladimir Putin. Afinal, Putin é um eurasiático, um ocidentalista ou um eslavófilo? A resposta é controversa (com diferentes autores dando diferentes visões sobre isso), mas importante para entender a Rússia atual. E ela vai ser examinada neste trabalho em relação à política externa da Rússia pós-soviética entre Ocidente e Oriente.

4. Influência dos debates na política russa atual: os casos de Yeltsin e Putin

Os russos, em sua situação geográfica eurásiana, por séculos carregaram a dúvida identitária se a Rússia é um país basicamente europeu, um país basicamente asiático, uma síntese dos dois ou simplesmente nenhum dos dois e sim uma civilização única, que nada tem a ver com Europa e Ásia. Historicamente três escolas principais se formaram sobre essa questão: o ocidentalismo, o eslavofilismo e o eurásianismo. Esses debates têm reflexos na época atual e na maneira como a Rússia se comporta entre Ocidente e Oriente. Utilizaremos esses tipos ideais de ocidentalistas, eslavófilos e eurásianistas para uma aplicação no estudo do caso da Rússia pós-soviética, especialmente em sua política externa. Como a história da Rússia pós-soviética pode ser, grosso modo, dividida nas eras Yeltsin (anos 1990) e Putin (anos 2000), tomaremos esses dois personagens e os examinaremos à luz de seu posicionamento, na prática, em relação a essas três correntes. Grande parte da análise será centrada em Putin não apenas por sua importância na Rússia atual mas também porque, como veremos, sua figura reverbera, de maneira bastante ilustrativa, a forma como o debate entre essas escolas filosóficas influencia, de forma complexa, controversa e, por vezes, contraditória, os atores individuais no tabuleiro da política russa e sua relação com o mundo.

Background: a Rússia pós-soviética dividida nas eras Yeltsin (anos 1990) e Putin (anos 2000)

Antes de entrarmos na política externa, que será o foco deste estudo de caso final, devemos tecer algumas considerações sobre a conjuntura da política interna da Rússia pós-soviética (ou seja, da Federação Russa) em suas primeiras décadas de existência. Isso formará um *background* a partir do qual os desenvolvimentos exteriores se tornarão mais inteligíveis e integrados com os desenvolvimentos internos.

Primeiro de tudo, devemos notar que, se, grosso modo, a história da Rússia pós-soviética pode ser dividida em duas grandes fases (sob Yeltsin e sob Putin), essas duas fases tiveram dinâmicas bem distintas.

Em termos econômicos, como podemos ver pela tabela 1 no apêndice 1, de 1991 até 1998 todos os anos (com exceção de um) foram de crescimento *negativo* da economia. Para se ter uma ideia do alcance da crise, basta dizer que a queda do PIB (Produto Interno Bruto) da Rússia naqueles anos da década de 1990 foi maior que a queda do PIB dos EUA na década da Grande Depressão de 1930! Pela mesma tabela, podemos ver também que quando Putin chegou ao governo (primeiro como primeiro-ministro em 1999 e depois como presidente em 2000) essa situação mudou radicalmente. A partir de 1999 a Rússia passaria a ter alto crescimento econômico por muitos anos (até que a crise mundial de 2008 afetasse também o país). Essa mudança “da água para o vinho” em termos econômicos foi a principal responsável pela grande popularidade de Putin após chegar ao poder. Principalmente porque esse alto crescimento macroeconômico se refletiu também no nível individual (“no bolso”) das pessoas. Os salários e aposentadorias estatais, que sob Yeltsin eram pagos com atraso até de meses, foram regularizados em menos de um ano após Putin assumir. Os salários reais da população tiveram constante e forte alta a partir de 1999 (mais que quadruplicaram em termos de dólar do início da década de 2000 até 2007) e o índice de pobreza despencou de um pico de 41,5% em 1999 para 19,6% em 2002 e para abaixo de 15% em 2007. (Iradian, 2005, p. 35; World Bank, 2005, p. 70; World Bank Russia Country Office, 2008, p. 33 e 45). Após os anos de crise (tecnicamente, depressão) econômica sob Yeltsin não é de se admirar que o patamar de popularidade de Putin logo atingisse níveis extremamente altos.

É claro que uma análise mais aprofundada da situação diluirá um pouco dessa visão tão maniqueísta de um Yeltsin totalmente negativo e um Putin totalmente positivo na parte econômica. Yeltsin presidiu a fase inicial (a mais difícil) da transição de uma gigantesca economia socialista estatal para um sistema de capitalismo privado. Tal experiência, pioneira no mundo pelo seu gigantismo, estava *a priori* condenada a sofrer fortes percalços e dificuldades devido à complexidade das questões econômicas, políticas e sociais envolvidas.

Por outro lado, Putin chegou ao poder em momento especialmente feliz: logo depois do “fundo do poço” da crise econômica da década de 1990. Esse fundo do poço foi a crise financeira e cambial russa de agosto de 1998. Por definição, do “fundo do poço” não se passa: depois dele a tendência é a situação ou estabilizar ou melhorar. A tabela 1 do apêndice 1 deixa clara a tendência de melhora no crescimento do PIB russo depois de 1998. Além disso, 1999/2000 foram os anos em que o preço do petróleo disparou no mercado mundial. Para se ter uma ideia dessa disparada, o preço do barril Brent, que atingiu um dos níveis mais baixos em 1998 (um pouco abaixo de 10 dólares), subiria constantemente durante os dez anos seguintes até atingir um ápice de 149 dólares em julho de 2008. Foi com a renda extra proporcionada por essa disparada dos preços do petróleo que Putin pôde realizar o aparente “milagre” de, em menos de um ano após chegar ao poder, colocar em dia o pagamento dos salários e aposentadorias estatais que estavam constantemente em atraso sob Yeltsin.

Independentemente dos méritos e deméritos reais de cada um, no imaginário popular da maioria dos russos a imagem de Yeltsin ficou associada à estagnação econômica dos anos 1990 e a de Putin associada à melhora econômica. Como veremos posteriormente, isso terá implicações na maior ou menor aceitação pública de políticas econômicas ocidentalistas e/ou liberais na Rússia.

Já pelo lado político, a dinâmica é inversa da econômica. Se no lado econômico o período Yeltsin é associado à “piora” e o de Putin à “melhora”, pelo lado político o primeiro foi uma época de relativa abertura e liberalismo enquanto que o segundo, pela análise de muitos observadores, é associado a um fechamento político e mesmo autoritarismo em relação ao período anterior. (Kryshatanovskaya & White, 2003; McFaul, 2004; Ostrow, Satarov & Khakamada, 2007; *Politicheskaya...*, 2011) A organização Freedom House, que se dedica a ranquear os países em relação ao seu grau de liberdades democráticas, por exemplo, no ano de 2004 desbancou a Rússia para a classificação de “país não livre” e a mantém assim até hoje. (Freedom House, 2015)

Novamente a situação, quando analisada de maneira aprofundada, é mais complexa que esse simples maniqueísmo de um Yeltsin liberal e democrático e um Putin autoritário. Por exemplo, mesmo no período

Yeltsin a Rússia pós-soviética nunca chegou a ter a classificação de “país livre” pela Freedom House, sendo considerada “parcialmente livre” antes de 2004. (Freedom House, 2015) E o próprio Yeltsin teve suas recaídas francamente autoritárias em alguns pontos cruciais da história da Federação Russa, mormente quando canhoneou a “Casa Branca” (como era chamado o edifício do parlamento russo) durante a disputa entre o presidente e o parlamento em outubro de 1993. Por outro lado, classificar o regime Putin como simplesmente uma ditadura envolve desprezar significativos elementos de pluralismo e oposição tanto na arena política quanto na área da mídia e movimentos sociais.⁴³

Para além das nuances e complexidades da determinação do real caráter democrático ou não democrático dos regimes Putin e Yeltsin, o último ficou associado, tanto no imaginário público russo como na maioria das análises ocidentais, como mais liberal e aberto enquanto que o primeiro foi identificado como menos liberal e aberto. Isso novamente terá consequências nas discussões de ocidentais, eslavófilos e eurasianistas sobre o caráter da política russa sob diversos governantes.

Ou seja, em termos de política interna, tanto no lado da economia quanto no lado da política, e tanto no imaginário popular quanto na análise da maioria dos especialistas acadêmicos, o governo Yeltsin ficou associado a políticas liberais, características da corrente ocidentalista na Rússia, enquanto que o governo Putin foi visto (apesar de não tão unanimemente na parte econômica) como contrário a tais políticas.⁴⁴

43 Para uma visão nuançada dos elementos democráticos e autoritários do regime Putin, recomendo meu ensaio *A Questão da Democracia na Rússia Pós-soviética*. (Segrillo, 2012b)

44 Dizemos que pelo lado econômico a situação não é tão clara quanto ao antiliberalismo de Putin, pois, especialmente em seu primeiro mandato presidencial, ele mantinha um equilíbrio entre ministros que favoreciam uma maior intervenção do Estado na economia e outros que pregavam uma economia mais liberal e com menos intervenção estatal. Basta dizer que, por boa parte de seus primeiros anos no poder, Putin manteve três ministérios/postos cruciais em mãos de pessoas de cunho abertamente liberal: Aleksei Kudrin seria ministro das Finanças de 2000 a 2011, German Gref o ministro de Economia e Comércio de 2000 a 2007 e Mikhail Kasyanov seria primeiro-ministro de 2000 a 2004.

Pelo lado da política externa

Mas a nossa análise de caso se concentrará no campo em que mais claramente aparecem os posicionamentos em relação à identidade russa entre Ocidente e Oriente como ocidentalista, eslavófila ou eurasianista: a política externa. De início, faremos uma descrição do curso da política externa russa sob Yeltsin e Putin para, a partir daí, vermos como se posicionaram esses dois governantes em relações a tais dilemas identitários e finalmente discutiremos se a análise dessas figuras sob o prisma dos debates entre as três escolas pode fornecer *insights* importantes para explicar o seu comportamento empírico. Daremos mais ênfase à figura de Putin, não apenas por ser o governante atual mas também por ser o que teve influência por mais tempo sobre a Rússia pós-soviética.

As diversas fases da política externa da Rússia pós-soviética

A mesma divisão básica geral que utilizamos para a política interna da Federação Russa pode ser utilizada para a política externa, ou seja, podemos dividir todo o período desde a criação da Federação Russa no início da década de 1990 até hoje nas eras Yeltsin e Putin. Essa é uma simplificação para fins práticos, pois logo surge a questão da presidência de Dmitrii Medvedev em 2008-2012 (período no qual Putin foi seu primeiro-ministro). A questão é importante, pois a política externa (juntamente com defesa), segundo a Constituição russa, é atribuição do presidente da Federação Russa (enquanto que o primeiro-ministro é responsável pela política interna). Apesar de Putin ter continuado a ser o “homem forte” do país em 2008-2012, essa tecnicidade nos obriga a ver o período da presidência Medvedev como um período destacado dentro desse guarda-chuva geral que é a divisão entre a década de 1990 sob Yeltsin e os anos 2000 sob Putin. O fato de o mesmo ministro das Relações Exteriores (Sergei Lavrov) ter servido tanto sob Putin quanto sob Medvedev desde 2004, seguindo, de maneira geral, uma mesma linha de política externa, facilita a manutenção da divisão mor entre a era Yeltsin e a era Putin,

mesmo na política externa, bastando notar inflexões peculiares durante a presidência Medvedev.⁴⁵

Para fins didáticos, talvez o melhor seja subdividir essas grandes fases em subfases de acordo com o ministro das Relações Exteriores do momento. Por exemplo:

- 1) Presidência Yeltsin (10 julho 1991 – 31 dezembro 1999)
 - 1a) ministro das Relações Exteriores Andrei Kozyrev (11 out. 1990 – 6 jan. 1996)
 - 1b) ministro das Relações Exteriores Evgenii Primakov (9 jan. 1996 – 11 set. 1998)
 - 1c) ministro das Relações Exteriores Igor Ivanov (11 set. 1998 – 9 março 2004)

- 2) Presidência Putin (31 dez. 1999 – 7 maio 2008; 7 maio 2012 até agora)
 - 2a) ministro das Relações Exteriores Igor Ivanov (11 set. 1998 – 9 março 2004)
 - 2b) ministro das Relações Exteriores (9 março 2004 até o presente, incluindo durante a presidência Medvedev em 2008-2012)

Essa divisão em presidências e subdivisões por ministros das Relações Exteriores levanta a questão de quem realmente “manda” na política externa. Se houver inflexões substanciais, qualitativas de ministro para ministro, isso a priori, *ceteris paribus*, denotaria que o ministério das Relações Exteriores teria certa autonomia no domínio da política externa (algo semelhante ao Brasil onde, por longo tempo, o Itamaraty teve, na prática, relativa autonomia burocrática automotora que, inclusive, fazia com que a diplomacia brasileira mantivesse uma

45 O mandato presidencial na Rússia inicialmente era de 4 anos. Em 2008 foi decidido que a partir da presidência a ser inaugurada em 2012 o mandato passaria a ser de 6 anos. Na prática, incluindo renúncias e mudanças, os mandatos presidenciais na Federação Russa até hoje foram os seguintes: Boris Yeltsin (10 jul. 1991 - 9 ago. 1996; 9 ago. 1996 – 31 dez. 1999, quando renunciou), Vladimir Putin (31 dez. 1999 - 7 maio 2000 [em exercício]; 7 maio 2000 – 7 maio 2004; 7 maio 2004 – 7 maio 2008), Dmitrii Medvedev (7 maio 2008 – 7 maio 2012), e novamente Vladimir Putin (7 maio 2012 – 7 maio 2018)

linha de continuidade a despeito das mudanças de governantes). Por outro lado, a Constituição russa de 1993 dá claramente ao presidente poderes sobre a política externa. Como Putin é normalmente considerado o “homem forte” da Rússia, teremos um caso de especial interesse no mandato presidencial de Dmitrii Medvedev em 2008-2012 (quando Putin foi primeiro-ministro): o fato de Medvedev ter mantido o ministro de Relações Exteriores de Putin, Sergei Lavrov, significaria que, mesmo com Medvedev presidente, Putin, como primeiro-ministro, mantinha ainda sua influência também na área da política externa?

Veremos essas questões posteriormente ao analisarmos as diversas fases e subfases acima.

Sobre a “diarquia” Medvedev-Putin em 2008-2012, devemos ainda estabelecer uma discussão preliminar para entendermos melhor o funcionamento formal e informal do sistema político russo. É sobre o caráter presidencialista ou não da Constituição da Federação Russa.

A Rússia tem um sistema político presidencialista?

A Constituição russa proíbe a reeleição do presidente após dois mandatos *consecutivos*. Até quase o final do segundo mandato presidencial de Putin em 2008, havia especulações de que ele (utilizando sua ampla maioria de apoio no parlamento) tentaria mudar a Constituição para lhe permitir um terceiro mandato presidencial consecutivo (algo como o que Fernando Henrique Cardoso fez no Brasil ao mudar a Constituição brasileira, que proibia reeleição de presidente, para permitir sua própria reeleição em 1998). Essa especulação era muito forte, pois se indagava como Putin poderia se manter no poder sem ser presidente já que a Rússia era considerada um país de presidencialismo forte, onde o poder máximo está com o presidente. Entretanto, esse raciocínio estava baseado em falsas premissas. Uma leitura atenta da Constituição de 1993 mostra que a Rússia não tem um sistema presidencial puro e sim o chamado regime *semipresidencialista* (como o que vigora na França). Em um regime semipresidencialista tem-se um presidente e um primeiro-ministro simultaneamente e os dois têm poderes diferenciados, mas igualmente fortes. Na Rússia, como na França, pela Constituição o presidente cuida das relações exteriores e das forças armadas (no caso da Rússia, das forças de segurança

em geral) e o primeiro-ministro cuida da política interna. Os papéis são diferentes, mas ambos têm muita força. Na França já se conhece o problema da chamada “coabitação”, isto é, quando o presidente e o primeiro-ministro são de partidos opostos. Nesse caso, o que decide num regime semipresidencialista qual dos dois vai ter mais força política *naquele momento* é qual deles tem maior apoio no parlamento. No caso de Putin e Medvedev esse problema não se colocava, já que ambos eram apoiados pelas mesmas forças, e Putin tinha uma confortável maioria no parlamento. Quando Medvedev foi presidente, Putin foi não apenas seu primeiro-ministro, mas tornou-se também o líder formal do partido Rússia Unida (o “partido do poder” que dominava amplamente a Duma). Isso lhe garantia a guarda das chaves do poder não apenas por ser primeiro-ministro (em teoria, pela Constituição, do mesmo nível de poder que o presidente) como agora controlava a maioria situacionista no parlamento. Uma posição segura, portanto, sem ter que passar pelo desgaste de forçar uma mudança constitucional para permitir um terceiro mandato presidencial consecutivo. Um entendimento adequado do semipresidencialismo na Rússia é importante para compreender o funcionamento real da política no país.⁴⁶

No plano da política externa

Como se refletiu no plano da política externa toda essa odisséia russa nos anos 1990 e 2000? Podemos fazer uma leitura dos desenvolvimentos nesse campo a partir dos debates descritos entre ocidentalismo, eslavofilismo e eurasianismo?

Yeltsin é tradicionalmente visto como tendo tido posições ocidentalistas em sua presidência. (Dunlop, 1993, p. 58; Kagarlitsky, 1995, p. 59-60; Tsygankov, 2006, p. 60; Donaldson & Noguee, 2009, p. 111) Não apenas ajudou a desmantelar a União Soviética em prol de um regime mais afim com as democracias capitalistas liberais do Ocidente como, no plano externo, buscou uma sensível aproximação com o

46 Para uma discussão do caráter semipresidencialista da Rússia (inclusive apontando as diferenças com o semipresidencialismo francês), ver Harvey, 2008. Para uma posição daqueles que defendem o caráter meramente formal desse semipresidencialismo e que, na verdade, na Rússia existe um superpresidencialismo, ver Colton (1995) e Fish (1997).

Ocidente nos anos 1990, saindo do isolamento belicoso da URSS em relação a este.

Já a figura de Putin gera polêmicas em termos de classificação. Quando de sua chegada ao poder máximo, havia autores que o classificavam desde eurasiologista e eslavófilo até ocidentalista. (cf. Shlapentokh, 2005; Nikolsky, 2007, p. 42; Rivera & Rivera, 2003) O fato de ele ter sensivelmente mudado o curso de Yeltsin e se batido frequentemente de frente com o Ocidente em diversas questões ao longo dos anos 2000 levou alguns observadores a classificá-lo como antiocidental. Olga Kryshтанovskaya, em entrevista a Nikolsky (2007, p. 42), considerava-o eslavófilo por seguir o padrão de querer substituir qualquer regime russo liberal (ocidentalista) por um de Estado forte capaz de impor uma ordem unificadora da população. Shlapentokh (2005) dizia que Putin pendia para o campo eurasiologista tendo em vista louvores feitos por Putin ao eurasiologista Lev Gumilev e atitudes congruentes nessa direção em sua política externa, principalmente sua atenção com as antigas repúblicas russas euro-asiáticas. Os que defendiam que Putin era um ocidentalista apontavam para suas origens profissionais na cidade “ocidentalista” de São Petersburgo e algumas afirmativas suas dizendo que a Rússia era um país europeu e elogiando o papel de Pedro, o Grande. (Rivera & Rivera, 2003)

Pessoalmente, eu defendo que Putin era um ocidentalista *moderado*. Isso permite colocá-lo em certo contraste com Yeltsin, que era um ocidentalista mais explícito, sem os tirar de um mesmo campo geral. Putin é um ocidentalista moderado porque parte de posições básicas ocidentalistas,⁴⁷ mas também é um político pragmático e um *gosudars-*

47 Vide, por exemplo, as claras afirmativas de posições ocidentalistas que Putin deu na longa entrevista biográfica editada em forma de livro por Gevorkyan, Kolesnikov & Timakova (2000, p. 155-56): “nós [russos] somos parte da cultura europeia. Na verdade, derivamos nosso valor exatamente disso. Onde quer que nosso povo habite, seja no Extremo Oriente ou no Sul, nós somos europeus”. Putin nasceu e teve seus mais importantes anos formativos da juventude na grande metrópole “ocidentalista” da Rússia (São Petersburgo/Leningrado), é admirador do ocidentalista mor, o imperador Pedro, o Grande (cujo busto costuma manter em seus locais de trabalho). Em termos pessoais, o autor do presente trabalho teve encontro pessoal, em um seminário diplomático, com membro do entourage de Putin, Igor Shuvalov (então assessor especial de Putin e, posteriormente, seu vice-primeiro-ministro). Nele, Shuvalov afirmou que, nas reuniões internas de sua equipe, Putin deixava claro que considerava a Rússia um país europeu. (Shuvalov, em comunicação pessoal ao autor, em

tvennik (defensor de um Estado forte). Essas duas características extras fazem com que ele defenda os interesses nacionais russos de uma maneira pragmática. Não é que ele seja antiocidental *a priori* (ao contrário), mas se países do Ocidente procurarem subjugar, de maneira que considere inadequada, os interesses do Estado russo, Putin, agora senhor de um país economicamente mais fortalecido que a enfraquecida Rússia yeltsiniana dos anos 1990, se oporá firmemente. É importante entender essas nuances. Assim como o presidente francês Charles de Gaulle frequentemente se opôs aos interesses dos Estados Unidos sem que isso significasse que era antiocidental, Putin se colocou em polos opostos ao gigante norte-americano em diversas ocasiões não por ser antiocidental, mas por ser um *gosudarstvennik* defendendo pontualmente os interesses de seu país em questões que julgava lhe serem lesivas.

Em termos contrafactuais, se Putin fosse eslavófilo ou eurasiasta (correntes que têm, embutidas em si, fortes tendências antiocidentais), as possibilidades de cooperação ativa com EUA e Europa seriam pequenas. Sendo um ocidentalista, mesmo que moderado, as chances de cooperação com o Ocidente aumentam e ocasionais fricções se devem a fatores reais (por exemplo, posições agressivas por parte dos EUA ou países da Europa), e não a um posicionamento *a priori* antiocidental russo.

Terá sido essa a realidade que testemunhamos nas duas últimas décadas?

Os períodos Yeltsin e Putin como dois blocos

O ocorrido nas duas últimas décadas, em termos de política externa, permite uma leitura de Yeltsin e Putin nos termos acima, isto é, o primeiro como um ocidentalista aberto e o segundo como um ocidentalista moderado?

A presidência de Yeltsin como um todo (1992-2000) claramente pode ser vista como tendo uma orientação geral ocidentalista. Yeltsin

16/11/2004) A pouca frequência com que Putin apregoa abertamente esse seu posicionamento básico ocidentalista tem que ver com pragmatismo político. Como não há consenso entre a população russa nesse debate indentitário entre ocidentalistas, eurasiastas, eslavófilos e outros grupos menores, para não ferir suscetibilidades de partes do seu eleitorado que poderiam não concordar com uma tomada de posição específica nesse debate, Putin procura ficar ao largo dele.

saiu do isolamento e animosidade soviética em relação aos países capitalistas avançados ocidentais para uma atitude de aproximação e de ávida incorporação de valores da democracia liberal ocidental conjuntamente com tentativas de se juntar a eles em termos de atuação conjunta. O ponto alto talvez tenha sido o final do G7 e a criação do G8 com a incorporação da Federação Russa ao fórum de elite dos países industriais avançados ocidentais em 1997. Outros pontos de cooperação foram a criação do Conselho Rússia-OTAN em maio de 1997 para troca de informações entre as duas partes, a assinatura dos acordos de redução de armamentos START I e START II, respectivamente em 1991 e 1992, e o clima geral de proximidade de Yeltsin com vários líderes ocidentais, como Helmut Kohl, por exemplo.

E o período Putin nos anos 2000?

Quando Putin chegou ao poder, e principalmente quando os problemas com os EUA se acentuaram depois, vários observadores chegaram a considerá-lo antiocidental, seja eslavófilo, seja eurasianista. (Shlapentokh, 2005; Nikolsky, 2007, p. 42) Mas uma leitura mais atenta mostrará que não há um antiocidentalismo *a priori* em sua política externa. Por exemplo, assim que chegou à presidência, e principalmente no imediato período pós-atentados de 11 de setembro (de 2001), a posição de Putin foi de sólida cooperação com os EUA na luta antiterror e no Afeganistão. Não só permitiu a aviões americanos de suprimento voarem sobre o território russo rumo ao Afeganistão como se iniciou um tremendo volume de troca de informações confidenciais antiterror entre os dois países. Mais ainda: a Rússia não se opôs a que os EUA instalassem bases militares na Quirguízia, Tadjiquistão e Uzbequistão, países localizados na Ásia central e considerados zona de influência russa sensível. Isso mostra a boa vontade russa e sua capacidade de participar de formas de cooperação ativa com o Ocidente. Outra demonstração de como Putin não é antiocidental *a priori* se refere à melhoria das relações entre Rússia e EUA com a entrada de Barack Obama na Casa Branca. Após um período de políticas confrontantes entre a Federação Russa e os Estados Unidos na parte final do segundo mandato Bush (especialmente em cima de questões como o escudo antimíssil na Polônia e República Tcheca e os episódios antirrussos na Ucrânia e Geórgia), quando alguns observadores chegaram a agourar o reinício de uma guerra fria entre os dois países (Galeno, 2008) o novo governo Obama inicialmente

deu mostras de adotar políticas menos conflitivas com a Rússia (p. ex., adiando indefinidamente os planos de escudo antimíssil, evitando linguagem excessivamente confrontadora em episódios ocorridos nas antigas repúblicas soviéticas, adotando a política do *reset*). A isso o governo russo respondeu com linguagem cooperativa e aproximativa. Ou seja, os episódios em que a Rússia de Putin deu uma resposta mais acerba ao Ocidente parecem ter sido resultado não de um posicionamento antiocidental *a priori*, mas sim de uma posição de defesa de um estadista forte quando entendeu que seu país estava sendo injustamente colocado sob cerco por nações que, por acaso, pertenciam ao campo ocidental (p. ex., os planos para o escudo antimíssil de Bush, as críticas ao comportamento russo em seu “near abroad” [Ucrânia, Geórgia] ou à sua política interna em relação à Chechênia ou a seus acordos de trocas comerciais/militares com Irã e Venezuela).

O fato de no segundo mandato presidencial de Obama a situação entre EUA e Rússia ter se tornado extremamente tensa novamente a partir dos episódios que levaram à derrubada do governante pró-russo da Ucrânia, Viktor Yanukovitch, no início de 2014, não significa um posicionamento *a priori* antiocidental de Putin. Historicamente, ucranianos, russos e bielorrussos eram um povo só originalmente na época do Estado Kievano e, mesmo depois, a Ucrânia tradicionalmente esteve extremamente próxima, na esfera de influência direta da Rússia. O fato de o presidente ucraniano eleito Yanukovitch ter sido desapeado do poder por meios extraconstitucionais foi visto na Rússia como uma forma de ingerência direta do Ocidente tentando tirar a Ucrânia da esfera de influência da Rússia e trazê-la para a ocidental. Em nossa concepção, entra aqui a visão “de Gaulliana” de Putin como um *gosudarstvennik* (defensor de um Estado forte) disposto a defender os interesses da Rússia seja contra países individuais do Ocidente quanto do Oriente, sem distinção. Em outras palavras, passada essa fase do que é vista na Rússia como uma ingerência dos Estados Unidos e alguns países da Europa na área de influência imediata da Rússia, Putin, inercialmente, estaria preparado para um novo esforço de aproximação entre Rússia e Ocidente, sem preconceitos do tipo eslavófilo ou eurasiologista em relação a isso.⁴⁸

48 Utilizamos a expressão “inercialmente”, ou seja, “por força ou iniciativa própria”

Subfases dos períodos Yeltsin e Putin

Se o contraste entre os dois períodos (Yeltsin e Putin) pode ser visto como correspondendo à leitura de uma presidência mais abertamente ocidentalista *vis à vis* os mandatos de um governante *gosudarstvennik* pragmático de ocidentalismo mais moderado, é preciso também notar que esses períodos não foram homogêneos internamente. Tivemos os seguintes ministros das Relações Exteriores na Federação Russa:

1991-Janeiro 1996 Andrei Kozyrev
janeiro 1996- setembro 1998 Evgenii Primakov
11 setembro 1998- março 2004 Igor Ivanov
9 março 2004- ... Sergei Lavrov

Kozyrev e Primakov foram ministros do Exterior sob Yeltsin. Ivanov nos dois últimos anos da presidência Yeltsin e no primeiro mandato presidencial de Putin. Lavrov está no posto a partir do segundo mandato presidencial de Putin até hoje (sendo mantido no cargo por Medvedev quando assumiu a presidência em 2008). Como se diferenciou a política externa russa nesses subperíodos?

Ivanov e Lavrov se mostraram tecnocratas, adaptando-se às diretrizes vindas da presidência, sem demonstrar grande autonomia própria. Foi assim que Ivanov conseguiu se manter no cargo na transição de Yeltsin a Putin (mais um sinal de que a passagem de um governo a outro não foi um corte tão radical assim como colocado por alguns observadores). Lavrov também se manteve na transição presidencial de Putin a Medvedev, o que pode sinalizar duas coisas. Caso as presidências Putin e Medvedev tivessem direções bem distintas, a

de Putin, pois é importante notar que Putin não age em um vácuo. Ele responde também a diversas pressões e forças internas da política do país. No período em que os Estados Unidos e alguns países europeus estiveram, na visão de muitos russos, “na ofensiva” contra a Rússia (ampliação da OTAN em direção à Rússia, planos de escudo antimíssil, imiscuição na política de Geórgia e Ucrânia em sentido antirrusso etc.), como reação cresceram dentro da Rússia correntes nacionalistas, eslavófilas e eurasianistas realmente antiocidentais que posteriormente podem pressionar Putin em sentido antiocidental mesmo que ele, por suas tendências próprias, não seja antiocidental *a priori*. A eficácia de tais pressões e o grau de influência que terão sobre Putin é ainda difícil de prever.

manutenção de Lavrov no cargo seria indicativa de sua adaptabilidade pouco autônoma às diretrizes presidenciais sejam quais fossem. Ou pode sinalizar que não houve mudança radical entre as presidências Putin e Medvedev (pelo menos no plano da política externa). Aqui trabalharemos com esta última hipótese, sem descartar a possibilidade concomitante da primeira.

Mudanças mais sensíveis foram sentidas na transição do ministro Kozyrev a Primakov (ambos sob a presidência de Yeltsin). Andrei Kozyrev era um ocidentalista de quatro costados. De início, em 1992, ele e Yeltsin conduziram uma política abertamente “atlantista” (ocidentalista) buscando aproximar a Rússia dos EUA e outros países ocidentais. Com a explosão das relações entre o presidente e o parlamento russo em 1993, seguida das eleições para a Duma de dezembro de 1995 (que deram maioria no parlamento a uma oposição antiocidentalista), Kozyrev passou a sofrer constantes críticas de parlamentares para uma mudança nos rumos excessivamente ocidentalistas de sua política externa. Yeltsin, buscando maior apoio em um parlamento hostil, se rendeu às pressões e, em janeiro de 1996, substituiu Kozyrev por Evgenii Primakov, um orientalista de prestígio, nacionalista pragmático com inclinações eurasianistas. Com apoio parlamentar maior, Primakov realizou uma política de virada das atenções russas para o “near abroad” das ex-repúblicas eurásianas da URSS seguida de uma posição mais firme da Federação Russa em suas relações e pontos de tensão com o Ocidente, em especial no tema dos conflitos na antiga Iugoslávia e do alargamento da OTAN. Entretanto, Primakov era também um pragmático. Consciente da fraqueza econômica russa na década de crise dos anos 1990, não deixava essa maior assertividade russa levar a situações de impasse frontal com os EUA e Europa, o que implicava compromissos nem sempre favoráveis à Rússia, como os acordos de Dayton de 1995 sobre a Bósnia, uma parceria apenas consultiva com a OTAN por meio do Conselho Rússia-OTAN de 1997 e ter que aceitar a primeira onda de expansão da OTAN para países do Leste Europeu que se concretizaria em 1999.

Apesar de não ser um eurasianista, Putin era também pragmático e *gosudarstvennik* como Primakov. Contando com um ambiente econômico muito mais favorável nos anos 2000, pôde implementar políticas que Primakov não tinha sido capaz de levar adiante.

Assim, sua política externa foi bem mais assertiva que a economicamente fraca Federação Russa pôde realizar na década anterior. Seus dois tecnocráticos ministros das relações exteriores (Igor Ivanov no primeiro mandato presidencial e Sergei Lavrov no segundo) seguiram docilmente suas instruções, sem grandes pretensões autonomistas ou inovadoras. Dmitrii Medvedev, presidente da Rússia de 2008 a 2012, tendo Putin como seu primeiro-ministro, manteve Lavrov no cargo e, de modo geral, seguiu uma política externa de continuação da linha putiniana, ou seja, aberta a períodos de colaboração e confrontação com o Ocidente, conforme a percepção de que o Ocidente estivesse tentando colaborar ou confrontar vis-à-vis a Rússia. Após um período inicial em 2008 marcado pelo incidente da guerra russo-georgiana que acirrou colateralmente as tensões com os EUA, a iniciativa de propor a política de *reset* (= *reinício* do zero) do governo Obama teve recepção positiva por parte do governo Medvedev, o que levou a uma relativa distensão na relação entre os dois países que durou até a parte inicial do novo mandato presidencial Putin de 2012. Entretanto, o episódio da revolução *euromaidan* na Ucrânia no final de 2013, que culminou com a deposição extraconstitucional do presidente ucraniano pró-russo Yanukovitch em 22 de fevereiro de 2014, levou a nova fase de confrontação entre EUA (e alguns países europeus) e a Rússia.

Assim, utilizando e adaptando uma classificação de Donaldson & Noguee (2009), podemos dizer que a política externa russa em relação ao Ocidente, grosso modo, passou pelas seguintes fases durante os diferentes mandatos presidenciais e de ministros das Relações Exteriores:

1992 - Linha atlantista, ocidentalista clara de Kozyrev e Yeltsin.

1993-1995 - Devido à oposição conflitiva do parlamento (Soviete Supremo) com o presidente em 1993 até a eleição de um parlamento opositor e antiocidentalista em dezembro de 1995, o ocidentalista ministro do Exterior Kozyrev, sob constantes críticas e pressões, foi obrigado a fazer concessões e teve dificuldade em seguir uma linha puramente ocidentalista na política externa.

1996-1998 - Com apoio do parlamento (Duma) de maioria antiocidental e antiatlantista, o ministro do exterior nacionalista pragmático de inclinações eurasiânistas Evgenii Primakov promove uma correção de rumo em direção a uma maior atenção às ex-repúblicas sovié-

ticas e a tentativas de alianças com China e Índia para contrabalançar a força que o Ocidente tem em face da economicamente fraca Rússia. Apesar de se manifestar contra políticas ocidentais injuriantes (como a expansão da OTAN, conflitos na aliada ex-Iugoslávia), o pragmatismo de Primakov faz com que, por meio de concessões e recuos táticos, evite que os problemas com os EUA e potências europeias cheguem a nível antagônico explosivo.

1998-2000 - Ministro do Exterior Igor Ivanov, um tecnocrata, nos dois últimos anos de um enfraquecido Yeltsin procura seguir um curso pragmático em relação ao Ocidente, nem ocidentalista nem eurasiologista ao extremo, evitando conflitos.

2000-até hoje - Período dominado pela influente figura de Putin que, com uma Rússia economicamente recuperada e mais forte, consegue levar adiante uma política mais assertiva em face do Ocidente sem partir de um antagonismo *a priori* com este. O período pode ser dividido nas seguintes subfases:

2000-2001 - Início tateante de Putin, com ênfase na política interna, tentativa de formações de consensos em relação à política externa e momentos de tensão (p. ex., o episódio das expulsões mútuas de diplomatas a partir de acusações americanas de espionagem nos EUA com Bush em março de 2001) e de cooperação com os EUA (como quando Bush encontrou Putin pela primeira vez em 18 de junho de 2001 e disse que havia estabelecido um contato importante, “de alma”). Neste início não há uma direção clara da orientação de Putin, o que levou às controvérsias entre observadores se ele era eurasiologista, eslavófilo ou ocidentalista.

Setembro de 2001-início de 2002 - Os ataques de 11 de setembro de 2001 e a resposta imediata cooperativa da Rússia na luta antiterror criam uma aproximação entre os governos Putin e Bush.

2002-2004 - O restante do primeiro mandato presidencial de Putin foi marcado por um acumular de pequenas e médias tensões com os EUA que fizeram com que o clima de cooperação pós-11 de setembro se quebrasse

2004-2008 - Na coincidência de segundos mandatos presidenciais de Putin e Bush o clima de confrontação vai crescendo até atingir seu auge por volta de 2008. Os principais pontos de contenda são a expansão da OTAN, os planos para escudo antimíssil na Polônia

e República Tcheca, as críticas ocidentais à atuação da Rússia em face das ex-repúblicas soviéticas como Geórgia e Ucrânia e as negociações comerciais/militares da Rússia com países do antigo e novo “eixo do mal”, como Irã e Venezuela. O ponto alto das tensões foi a “guerra” russo-georgiana de 7-12 agosto de 2008 logo no início da presidência de Dmitrii Medvedev.

2009-2012 – Após o auge das tensões com a guerra russo-georgiana em 2008 e os meses tensos que se seguiram, ocorre lentamente a partir de 2009 uma leve distensão durante a coincidência das presidências Obama e Medvedev. O início desse *reset* nas relações entre os dois países veio na famosa ocasião em que a secretária de estado norte-americana Hillary Clinton, em 6 de março de 2009, ofertou, em Genebra, ao ministro do Exterior russo Sergei Lavrov um botão (supostamente) escrito RESET em inglês e em russo.⁴⁹ Obama visitou a Rússia em 6-8 julho 2009 e Medvedev encontrou Obama nos EUA em junho de 2010.⁵⁰ De início, a política do *reset* da relação entre os dois países parecia estar dando frutos. Em julho de 2009, o presidente Medvedev deu permissão para que os aviões norte-americanos sobrevoassem a Rússia em suas viagens para levar suprimentos ao Afeganistão. Em 17 de setembro de 2009, o presidente Obama anunciou que estava desistindo dos planos (herdados da administração Bush) de criar um escudo antimíssil na Europa Oriental. Em março de 2010, Rússia e EUA fecharam um acordo para redução de seus arsenais nucleares. Em maio de 2010, EUA, Rússia e outras potências concordaram em estabelecer sanções contra o Irã, o que

49 Dizemos “supostamente”, pois, por engano, no botão estava escrito *peregruzka* (“excesso de tensão” em russo) em vez do correto *perezagruzka* (que significa *reset* ou “recomeço” em russo). Na ocasião, os dois ministros do Exterior riram do erro involuntário. A expressão *reset* foi utilizada pela primeira vez pelo vice-presidente Joe Biden na Quadragésima Quinta Conferência de Segurança de Munique, em 7 de fevereiro de 2009, quando disse: “The last few years have seen a dangerous drift in relations between Russia and the members of our Alliance. It is time -- to paraphrase President Obama -- it’s time to press the reset button and to revisit the many areas where we can and should be working together with Russia.”. (Office of the Vice President, 2009)

50 Em novembro de 2008 e 14 de abril de 2010, o presidente Medvedev já estivera em visitas oficiais de trabalho nos EUA, mas sem encontrar Obama pessoalmente. Foi a visita de 25 de junho de 2010, primeiro encontro oficial de Medvedev e Obama nos Estados Unidos, que sinalizou uma significativa distensão na relação entre os dois países (e entre os dois governantes em particular).

fez com que os EUA suspendessem as sanções que tinham estabelecido contra a agência russa de exportação de armas devido ao seu comércio de armas com o Irã. De maneira geral, em sua presidência, Medvedev deu prosseguimento à linha de política externa de Putin, incluindo a manutenção de seu ministro das Relações Exteriores Sergei Lavrov.

2012-hoje – A nova presidência Putin se inicia em 2012 em ambiente relativamente calmo em prolongamento à política estabelecida pelo *Reset*. Entretanto, a crise ucraniana de final de 2013 e início de 2014, que culminou com a deposição do presidente ucraniano pró-russo Viktor Yanukovitch em 22 de fevereiro de 2014, a reanexação da Crimeia pela Rússia em março de 2014 e a sublevação das regiões do Leste da Ucrânia (as chamadas “repúblicas” de Donetsk e Lugansk), povoadas majoritariamente por russos étnicos, contra o novo governo central ucraniano em Kiev (que não reconhecem como legítimo), deteriorou completamente a relação da Rússia com o Ocidente, em especial com os EUA. Segundo alguns observadores, um clima de “Guerra Fria” se instaurou novamente entre EUA e Rússia, com acusações mútuas, trocas de sanções etc.

Em conclusão, o que se pode depreender do quadro geral delineado até aqui? A leitura de Yeltsin como um ocidentalista aberto e de Putin como ocidentalista moderado (além de pragmático *gosudarstvennik*) dá conta tanto da diversidade que houve entre os períodos Yeltsin e Putin em face do Ocidente (maior aproximação sob Yeltsin, relação mais ambígua sob Putin) como do fato de que ambos (incluindo Putin) não são antiocidentais. O fato de que Putin em diversas ocasiões (em especial no pós-11 de setembro ou na época da proposta da política do *reset* pelos EUA) se mostrou disposto a cooperar amplamente com o Ocidente mostra que os momentos de tensão que ocorreram nos segundos mandatos concomitantes de Putin e Bush foram gerados mais por posições ocidentais que Putin considerava injustamente injuriosas ao Estado russo (p. ex., expansão da aliança militar OTAN em direção à Rússia em contexto de pós-Guerra Fria, escudo antimíssil apontado para a Rússia, a deposição do presidente ucraniano pró-russo eleito) do que por uma posição antiocidental a priori de Putin. A leitura de Putin como ocidentalista moderado é heurísticamente válida e profícua, pois chama atenção que, dadas condições favoráveis e amistosas, a Rússia tenderá a

cooperar com o Ocidente (o que já não seria tão certo se esse influente líder russo fosse eslavófilo ou mesmo eurasianista).

Se a leitura correta da *Weltanschauung* (em termos de ocidentalismo/eslavofilismo/eurasianismo) dos líderes russos é importante para ajudar no prognóstico das atitudes da política externa russa em face do Ocidente, ela deve ser complementada com uma análise das condições da política interna. Estas podem forçar os líderes (especialmente líderes de poder enfraquecido) a adotar políticas externas que divirjam de suas inclinações pessoais. Isso foi demonstrado nas nuances da passagem de Kozyrev a Primakov como ministros do Exterior de Yeltsin. Já a experiência com Igor Ivanov e Sergei Lavrov mostra que, quando o presidente russo está politicamente fortalecido, sua posição tende a prevalecer tendo em vista seus poderes constitucionais no campo das relações exteriores.

5. Palavras finais de conclusão

A materialidade física da distribuição geográfica de um país sobre a Terra tem influência sobre a maneira como diversos aspectos (ecológicos, econômicos e mesmo sociais e políticos) transcorrem sobre ele no tempo. Não é preciso ser um pensador geopolítico clássico do tipo Halford Mackinder ou Alfred Mahan (para quem essa materialidade é central no entendimento de tais processos) para se aperceber dessa influência. No caso da Rússia, essa faceta se torna mais conspícua devido às proporções. A Federação Russa atual tem pouco mais de 17 milhões de quilômetros quadrados (ou seja, o dobro do Brasil, que, por sua vez, sozinho, corresponde a quase metade da América do Sul), constituindo-se no maior país do mundo. A ex-URSS (tomada como mais ou menos equivalente ao antigo Império Russo no final do século XIX) tinha 22,4 milhões de quilômetros quadrados, representando sozinha um sexto da superfície terrestre.

Os autores geopolíticos (mas não apenas) chamam atenção que, nas relações internacionais, muitas vezes “tamanho é documento”: o fato de um país possuir grandes proporções, em si, *ceteris paribus*, provavelmente gerará tendências em direção a um maior envolvimento em questões internacionais, devido à extensão das fronteiras, ou mesmo propensão ao que os russos chamam de *derzhavnost'* (mentalidade ou comportamento de grande potência). (Ratzel, 1898; Tikunov & Chreshnya, 2014; cf. Chase-Dunn, Álvarez, Pasciuti, 2005) Por exemplo, o simples fato de possuir grandes extensões de terras (novamente *ceteris paribus*) dá a um país maiores chances de ser dotado de recursos minerais adicionais. (cf. Diamond, 2005, p. 281, 284, 286, 406 e 407) Isso foi essencial no caso da Rússia. A URSS, por exemplo, deve muito de sua capacidade de sobrevivência (tanto no período inicial da guerra civil/intervenção estrangeira de 1918-1921 quanto durante a Segunda Guerra Mundial) à sua relativa autarquia em termos de recursos minerais. Talvez se a primeira revolução socialista tivesse acontecido em um país pequeno e sem a abundância de recursos da URSS, não tivesse aguentado as pressões externas asfixiantes. Igualmente, nos anos 1990, quando a nova Rússia pós-soviética (em sua turbulenta transição sistêmica do so-

cialismo ao capitalismo) passou por uma depressão econômica pior que a dos EUA na década da Grande Depressão, com muito de sua indústria sendo desmantelada na competição internacional, em nenhum momento ela chegou a ter déficit comercial com o exterior, já que a exportação dos recursos minerais compensava a fraqueza em outros setores e possibilitou ao país sobreviver economicamente.

No caso da Rússia, a importância do vetor geográfico não se limita ao *tamanho* da massa de terra ocupada e sim *como* (em que posição) essa massa está disposta (localizada) na Terra. (*Ibid.*) A Rússia se dispõe na posição *eurasiana* (euro-asiática) por excelência. Isso teve fortes consequências em sua história. Situada literalmente entre Europa e Ásia, entre Ocidente e Oriente, a questão *identitária* da Rússia entre esses dois mundos se põe de imediato. Na época moderna, em que os conceitos de Ocidente e Oriente, Europa e Ásia estão definitivamente consolidados, essa busca identitária se coloca de forma completamente consciente. Mas desde tempos imemoriais questões de defesa (era atacada por povos vindos tanto do lado oeste quanto do lado leste) obrigavam já a Rússia a se posicionar estrategicamente (tanto em termos materiais quanto intelectuais) em relação às forças e influências externas vindas desses dois flancos. (cf. Kennan, 1946, p. 5)

Nos tempos modernos, essas discussões identitárias na Rússia se consolidaram em três grandes escolas de pensamento: ocidentalismo, eslavofilismo e eurasianismo. Como essa discussão é pouco conhecida em profundidade no Brasil e grande parte dos textos básicos originais mais importantes dos autores dessas escolas ainda não foi traduzida para o português (incrivelmente quase o mesmo sendo válido para línguas ocidentais em geral, inclusive o inglês), buscamos, neste trabalho, fazer uma descrição de como esses debates foram se desenvolvendo historicamente a partir das próprias palavras (em tradução para o português) dos autores originais. Ao longo desta descrição histórica fomos também colocando comentários (especialmente de cunho classificatório, taxonômico) de autores secundários sobre o posicionamento desses diversos autores primários e suas escolas. Acreditamos que essa é a primeira exposição detalhada e embasada em fontes primárias desses debates no Brasil (e mesmo na maioria das nações ocidentais menos conectados com a cultura russa) e deverá ser útil para elevar o nível dos estudos dessas escolas de pensamento em nosso país.

Mas acreditamos que o presente estudo não tem utilidade meramente exegética. Apesar de o seminal auge desses debates ter se dado em épocas anteriores (ocidentalistas versus eslavófilos no século XIX e o aparecimento dos eurasianistas no entreguerras do século XX), eles ainda se mantêm vivos e sua influência, de forma direta ou indireta, se faz sentir em aspectos da vida social interna e externa do país. Mais ainda, acreditamos que o bom entendimento desse debate identitário crucial tem potencial heurístico para iluminar situações concretas da atualidade, como, por exemplo, aspectos da política externa russa a partir de seus atores individuais principais. Por isso resolvemos introduzir um “estudo de caso” para demonstrar esse potencial heurístico tomando o exemplo da política externa russa pós-soviética a partir de seus principais atores presidenciais no período: Yeltsin e Putin, com ênfase no último. A ênfase na figura de Putin se dá não apenas por ele ser o presidente atual mas também devido ao fato de que ele é quase consensualmente considerado na literatura especializada como a principal figura política individual do país nos anos 2000 (quando não da Rússia pós-soviética como um todo). Tendo em vista que a Constituição russa (em seu artigo 86) formalmente coloca o presidente federal como responsável pela política externa, consideramos que seria de interesse analisar se o posicionamento de Putin ante esses debates identitários ajuda no entendimento da formulação de sua política externa e, conseqüentemente, no entendimento do comportamento da Rússia pós-soviética no cenário internacional. (*Konstitutsiya...*, 1993) Acreditamos que isso ajudará especialmente na compreensão da posição da Rússia em relação ao Ocidente nos últimos anos visto que a relação da Rússia com o Ocidente esteve no centro dos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas desde seu início.

Ajudaria, então, a classificação de Putin dentro do espectro dos debates entre essas três escolas a melhor entender suas decisões de política externa, em especial vis-à-vis o Ocidente?

De imediato se impõe a pergunta. Afinal, qual é o posicionamento de Putin no espectro desses debates? É ele um ocidentalista, eslavófilo ou eurasianista?

Essa é uma das perguntas que mais tem confundido os observadores. Sua classificação tem dividido os analistas e ele tem sido considerado ora eslavófilo, ora ocidentalista, ora eurasianista, dependendo do ângulo de observação.

Em relação às tendências “eurasianistas” de Putin, um analista russo escreveu em 2005:

Putin tem dado provas que está novamente pendendo na direção eurasiática. Durante a celebração do aniversário de mil anos da cidade de Kazan, Putin publicamente elogiou Lev Gumilev, o historiador e filósofo reconhecido como o fundador do movimento eurasianista moderno. Neste momento em que o pensamento eurasianista está novamente em ascensão em Moscou, vale a pena dar uma olhada mais de perto nos fundamentos ideológicos do eurasianismo. (Shlapentokh, 2005)

Por outro lado, a socióloga Olga Kryshstanovskaya não hesitou em colocar Putin no campo dos eslavófilos em uma entrevista a Aleksei Nikolsky.

Questão: O regime Putin é uma versão moderna dos eslavófilos?

Olga Kryshstanovskaya: Sim. O traço distintivo da história russa é que nosso Estado se torna forte apenas quando todo o poder está acumulado de forma piramidal e o espírito da autocracia une nossa terra vasta e esparsamente povoada. Na Rússia, as ideias ocidentalistas significaram um Estado enfraquecido e a destruição de todo o sistema. A elite assume que enfraquecer o Estado levará inevitavelmente à desintegração de todo o país. Consequentemente os eslavófilos sempre ficaram mais tempo no poder que os ocidentalistas. Quando os ocidentalistas estão no poder, a empresa privada e a economia florescem, mas o Estado se enfraquece e problemas fronteiriços aparecem. Aí os tradicionalistas aparecem para restaurar a ordem, e isso eventualmente leva à estagnação econômica

Questão: E então os ocidentalistas voltam ao poder para resgatar a economia e salvar o país do colapso?

Olga Kryshstanovskaya: Exatamente. Um grupo restaura a ordem, mas não consegue criar um sistema econômico efetivo. O outro grupo pode desenvolver a economia, mas nunca tem tempo suficiente para estabelecer uma nova ordem democrática.

Questão: Assim, os últimos sete anos foram a fase mais bem sucedida de um governo eslavófilo, restaurando a ordem?

Olga Kryshnovskaya: Sim. (Nikolsky, 2007, p. 42)

Neste ensaio, vou defender que Putin é um ocidentalista *moderado*. A qualificação de “moderado” é importante, para distingui-lo dos ocidentalistas extremados, como são os membros de partidos políticos liberais russos no estilo ocidental (como o antigo SPS ou o Yabloko), ou mesmo de Yeltsin, que no espectro ocidentalismo/eslavofilismo estava bem mais próximo do primeiro polo que seu sucessor.

O que nos leva a defender essa classificação de Putin? Primeiro de tudo, algumas experiências pessoais do presente autor. Há alguns anos tive contato pessoal em um seminário diplomático em 2004 com Igor Shuvalov, então assessor especial do Presidente Putin e atual vice primeiro-ministro do país. Naquela ocasião, Shuvalov comentou que, nas reuniões com seu círculo de assessores mais íntimos, Putin deixou varias vezes claro que considerava a Rússia um país basicamente europeu. (Shuvalov, em comunicação pessoal ao autor, 16/11/2004) Essa é uma posição ocidentalista.

Esse *insight* pessoal foi importante para consolidar minha visão sobre o assunto, pois, naquela altura, não estava clara a posição de Putin a respeito desse ponto, confundindo seus observadores, como notamos nas posições de Shlapentokh e Kryshnovskaya acima. A partir daí fui juntando partes do quebra-cabeça em declarações esparsas de Putin ao longo de sua carreira.

Antes de entrarmos na apresentação dessas peças de evidências das tendências “ocidentalistas” de Putin, algumas palavras sobre o porquê da dificuldade de classificar Putin dentro do espectro ocidentalismo/eslavofilismo/eurasianismo.

Primeiro de tudo, como mencionamos acima, ele é um ocidentalista *moderado*. Isso já denotaria certa discricção em seu posicionamento, não o tornando tão imediatamente óbvio. Mesmo assim, isso não seria suficiente para explicar a persistência das diversas visões sobre esse ponto. Outros fatores estão envolvidos.

Duas características, ao mesmo tempo pessoais e políticas, de Putin ajudam na elucidação da questão: ele é um político *pragmático* e é um *gosudarstvennik*. Esses dois traços estão, a meu ver, intimamen-

te ligados ao passado de Putin como agente do KGB e chefe da FSB (o organismo sucessor do KGB na Rússia pós-soviética).

Os antigos agentes do KGB (principalmente os que trabalhavam no exterior, como Putin), ao contrário de certas visões estereotipadas, não eram meros “gorilas” violentos em defesa de uma ordem política específica. Na verdade, tinham uma *Weltanschauung* bastante apolítica e tecnocrática. Numa herança que vem dos conturbados tempos stalinistas, em que o campo da política era muito movediço e traiçoeiro e o envolvimento nele, com seus constantes câmbios inesperados, podia-se revelar fatal aos mais desavisados, os agentes do KGB evitavam se envolver em política: defensivamente procuravam executar seu trabalho da forma mais tecnocrática e neutra possível para prevenir problemas para si em outras áreas.⁵¹

Esse caráter pragmático foi importado por Putin à sua carreira política. Assim, ele não se apega a princípios ideológicos rígidos demais, e sim busca resultados, dentro um projeto político geral *gosudarstvennik*. O pragmatismo faz com que Putin evite apregoar publicamente sua posição no debate ideológico entre ocidentalistas e eslavófilos, por exemplo. Isso porque sabe que a maioria da população russa não é nem ocidentalista nem eslavófila ao extremo. No espectro entre ocidentalismo e eslavofilismo, a população se dispersa entre os diversos pontos da escala, e o russo “médio” (essa criação estatística artificial e inexistente no mundo real, porém heurísticamente útil) parece situar-se em algum ponto intermediário, um pouco mais para o lado eslavófilo, mas não muito e com variação no tempo (ver, por exemplo, as pesquisas de opinião sobre as atitudes e percepções russas em relação ao Ocidente em PIIE, 2009, p. 105-106 e Diligensky & Chugrov, 2000, p. 25 e 32) Nesse contexto não seria politicamente interessante para o pragmático Putin assumir claramente a posição extrema de um lado, o que poderia alienar a outra parte da população. Por isso ele mantém um *low profile* nessas questões de princípios e posições ideológicas desse espectro específico.

51 Sobre o funcionamento dos órgãos de segurança na Rússia/URSS e o comportamento de seus funcionários, ver Gordievsky (1996) com uma resenha dos principais livros de memórias de ex-espões e membros da comunidade de inteligência russa/soviética publicados na Rússia e no Ocidente nas últimas décadas.

A outra razão que confunde aqueles que poderiam classificá-lo como ocidentalista é que Putin é um *gosudarstvennik* (defensor de um Estado forte). A experiência histórica russa com a questão do Estado forte foi diferente da de diversos países do Ocidente que acabaram desembocando em uma forte *Weltanschauung* liberal (ênfase no individualismo e minimização do Estado como forma de controlar esse potencial opressor).

O liberalismo político surgiu com John Locke na Inglaterra do século XVII, na época da Revolução Gloriosa, como uma forma de compromisso para resolver longos períodos de guerras civis, muitas de fundo religioso. Para romper o impasse de grupos que se digladiavam no poder, impondo sua doutrina ou religião e reprimindo a alteridade dos perdedores, pela exaustão chegou-se a um compromisso em que a religião (e convicções políticas em geral) passaram a ser da esfera individual da consciência de cada um, não podendo ser impostas pelo Estado, e o jogo dos interesses conflitivos deveria ser resolvidos por meio de negociações parlamentares. Assim, afastar (“encolher”) o Estado (tradicionalmente visto como forma de um grupo religioso ou ideológico oprimir outros diferentes) e fortalecer a esfera individual (para onde foram exiladas as convicções religiosas/ideológicas tradicionalmente fontes de disputas armadas) foi a solução encontrada pelo liberalismo para resolver os problemas específicos da evolução daquelas sociedades.

A experiência histórica russa foi diferente. Sua psique social foi marcada pelas formas diferenciadas como as duas grandes civilizações eslavas orientais (a *Rus'* kievana e o Estado moscovita) evoluíram. A origem dos povos russo, bielorusso e ucraniano atuais se encontra, não na Rússia, mas na Ucrânia. Foi o chamado Estado Kievano, ou *Rus'*, que existiu dos séculos IX ao XII. Era uma confederação solta de cidades-estado com vassalagem ao Grande Príncipe de Kiev. Foi uma civilização relativamente florescente para a época (em que a Europa Ocidental ainda passava pelas dificuldades da “Idade das Trevas”). Entretanto, essa civilização, da qual os russos têm orgulho, não conseguiu resistir militarmente às invasões e ao jugo mongol sobre ela nos séculos XIII ao XV, devido à sua fragmentação e desunião. Os russos somente conseguiram se livrar dos mongóis com a formação do império moscovita. E este novo império, ao contrário de *Rus'*, era extremamente centralizado, com um Estado forte, nas mãos do czar. O

Estado moscovita não apenas expulsou os mongóis como criou um dos maiores impérios continentais do mundo.

Essa experiência de ter tido uma civilização florescente, mas descentralizada e desunida, que não pôde resistir militarmente a invasões estrangeiras, e outra civilização centralizada, com Estado forte, que foi capaz não apenas de recobrar a base original de poder, mas expandi-la em grandes proporções, marcou fortemente a psique russa. Afinal, foi com um Estado forte que a sociedade russa conseguiu seu auge de poder. Por isso, a psique russa não vê necessariamente o Estado como potencial repressor da sociedade, mas sim tem uma visão mais orgânica de Estado e sociedade, em que frequentemente o Estado russo forte é o meio pelo qual a sociedade russa pode florescer e ser pujante. Em suma, grande parte dos russos tem uma concepção de *gosudarstvennost'* (configuração estatal, "estadismo") forte.

E aí entra a figura de Putin, como o homem que recuperou a concepção de *gosudarstvennost'* tradicional dos russos, depois do caótico período Yeltsin em que o poder do Estado parecia declinar ladeira abaixo.

Assim, a chave para entender por que Putin, apesar de ser um ocidentalista, é visto por muitos observadores como algo diverso (eurasianista ou eslavófilo), é que Putin não é apenas um ocidentalista. Como todo ser humano, é multidimensional. Muito influenciado por sua experiência no KGB e FSB, é também um político pragmático e *gosudarstvennik*: ou seja, defende, de maneira firme, os interesses nacionais (federais) da Rússia, mesmo em face ao Ocidente do qual não quer necessariamente se alienar. Assim, o fato de ele ter batido de frente contra os EUA, principalmente no segundo mandato de G.W. Bush, não significa que é necessariamente um antiocidentalista *a priori*, tanto quanto o fato de, por exemplo, o líder francês de Gaulle ter por vezes confrontado os EUA não faz dele um antiocidental. Disputas entre países existem mesmo dentro do campo ocidental.

A firmeza na defesa dos interesses nacionais (federais) russos deu uma impressão antiocidentalista a Putin também porque ela veio depois do período Yeltsin. Putin é um ocidentalista moderado, como vimos. Yeltsin estava mais próximo do extremo do polo ocidentalista que seu sucessor. Isso também contribuiu para que o contraste maior entre as duas figuras passasse a impressão de estarem em campos diferentes: na verdade, estavam em quadrantes diferentes do mesmo lado do eixo geral do ocidentalismo.

Evidências do ocidentalismo de Putin

Que evidências temos do ocidentalismo de Putin?

Um bom começo é coletar algumas das afirmações registradas do próprio Putin que podem caracterizá-lo como ocidentalista. Uma primeira pista está em que ele não apenas viveu parte significativa de sua vida em São Petersburgo (a mais ocidentalizada das grandes cidades russas) como tem em Pedro, o Grande, um de seus maiores ídolos, fato já noticiado em coberturas jornalísticas. Além disso, em seu livro de “recordações” ditadas em entrevistas a jornalistas, o então candidato presidencial Putin afirmou que “nós [russos] somos parte da cultura europeia. Na verdade, derivamos nosso valor exatamente disso. Onde quer que nosso povo habite, seja no Extremo Oriente ou no Sul, nós somos europeus”. (Gevorkyan, Kolesnikov & Timakova, 2000, p. 155-56).

O que confunde essas evidências bem claras de um posicionamento ocidentalista são as vezes em que Putin assume um discurso que pode assemelhar-se ao de um eslavófilo ou de um eurasiologista, como no episódio acima mencionado em que ele, na comemoração do aniversário de mil anos da cidade de Kazan, elogiou publicamente Lev Gumilev, o nome mor do neoeurasiolismo.

Para sair da armadilha das afirmações de políticos sobre si mesmos (notoriamente um terreno escorregadio vide o aspecto camaleônico e adaptável de muitos deles de acordo com a audiência), podemos citar um estudo quantitativo sobre o grau de “ocidentalismo” de Putin e seu governo. Fazendo uma análise estatística abrangente das medidas do governo Putin nas áreas de democracia/governança, economia, reforma judiciária e declarações públicas, Rivera & Rivera (2003, p. 30) chegaram à conclusão que Putin age como um eslavófilo na primeira e como ocidentalista nas três últimas, podendo-se concluir que Putin, *no geral*, é um ocidentalista.

A discrepância entre a Weltanschauung ocidentalista e as ações na política externa de Putin e a busca da melhor maneira de explicá-la

Mas como conciliar o fato de Putin ser um ocidentalista (mesmo que moderado) com suas ações de caráter antiocidental na política externa?

Repetiremos aqui o dado importante de que nossa visão de Putin como ocidentalista moderado é uma descrição de tipo ideal, ou seja, seu posicionamento *a priori* e *ceteris paribus*. Nas situações concretas, Putin (como todos os seres humanos) é um personagem multidimensional, com facetas incorporadas de diversas outras áreas. Além de ser um *gosudarstvennik* (defensor de um Estado forte), ele é um político pragmático. Essas duas dimensões (entre outras) fazem com que defenda os interesses do Estado russo contras outros Estados (sejam do Ocidente ou do Oriente, do Hemisfério Norte ou do Hemisfério Sul), não sendo aí denotado nenhum ocidentalismo ou antiocidentalismo *a priori*.

Entretanto, daí emerge a questão. Para que serviria, então, esse tipo ideal de Putin como ocidentalista moderado? Não seria esse conceito de tal nível de abstração que o tornaria inútil em termos heurísticos? Não seria melhor utilizar uma classificação mais próxima da realidade, mesmo que para isso se diluam os debates identitários das três grandes escolas de pensamento em relação ao Ocidente?

Tomemos, por exemplo, as principais teorias de relações internacionais quando empregadas para explicar o comportamento da política externa russa. Há espaço nelas para a introdução desses debates identitários como elementos fundamentais para o entendimento da *Weltanschauung* e do comportamento dos principais atores russos (no caso em questão, o presidente Putin) no plano das relações internacionais?

Antes de entrarmos na análise da utilização concreta de teorias das relações internacionais ao caso russo, devemos fazer uma observação preliminar. Ao contrário da corrente *mainstream*, ortodoxa dos historiadores, que ainda enfatiza muito o trabalho de pesquisa de arquivo e fontes primárias originais para o que se poderia chamar de “estudos de caso”, ou seja, para investigar áreas e populações bem concretas e definidas no tempo e espaço (inclusive com certo receio de generalizações excessivas das conclusões para outras áreas e populações), as teorias de relações internacionais (R.I.) já, desde sua inepção, nasceram com um caráter marcadamente “generalizante”. Devido ao fato de se dedicarem a estudar o comportamento de diversos países, muito diferentes entre si, em suas interações mútuas, as teorias de R.I. (ao contrário dos especialistas de *area studies*) sublimam as excessivas diversidades internas dos países em

busca de uma síntese heurística que consiga minimamente explicar os comportamentos de atores tão diversos.⁵²

Feita essa observação inicial, devemos, então, constatar que a maioria das análises de autores de R.I., principalmente dos mais “ortodoxos”, ou seja, daqueles filiados às correntes *mainstream* do realismo e liberalismo, enxerga as questões da Rússia como um país “normal”, “como os outros”, cujo padrão de comportamento pode ser deduzido (assim como nos outros) a partir das variáveis integrantes do jogo das interações internas e externas a ele. Ou seja, tendem a não ser *country-specific* e a verem todos os atores internacionais como indiferenciadamente racionais. Isso fica bastante claro nos autores realistas. Seja no realismo moderno ortodoxo (do tipo de Hans Morgenthau, por exemplo), em que há certa visão quase que “biológica” do comportamento dos Estados (que agiriam, como as pessoas, baseados no princípio da sobrevivência e da busca pelo poder), ou no neorealismo (do tipo de Kenneth Waltz), em que as condições estruturais do sistema internacional constroem os atores (países) individuais a agir de certa maneira em situações semelhantes, as análises tendem a examinar a Rússia com o mesmo olho clínico homogeneizante com que outras nações são examinadas, sem necessidade de análises internas mais pormenorizadas e aprofundadas sobre idiosincrasias da formação do pensamento russo.⁵³

Entre as principais teorias de R.I., a que abre mais oportunidade para a análise de dilemas identitários é o chamado *construtivismo social*.⁵⁴ Dentro do âmbito do construtivismo, consideramos que o

52 Ver a interessante comparação entre a forma como historiadores e especialistas de R.I. trabalham com generalizações em Puchala, p. 31-32 e *passim*.

53 Um dos exemplos desse tipo de análise é proporcionado pelo teórico do chamado “neorealismo ofensivo”, John Mearsheimer, que vem há tempos admoestando os norte-americanos a abandonarem as visões idealistas normativas da Rússia como “má” e antidemocrática (em oposição à América democrática) e encararem o fato de que a Rússia (como os Estados Unidos) é uma grande potência e age como tal (assim como os EUA), seu comportamento nada tendo de inerentemente bom ou mau. (Mearsheimer, 1990 e 2014) Além disso, ver também a resenha de análises de autores realistas sobre a política externa russa em Wieclawski (2011). Já abordagens liberais sobre a política externa russa podem ser vistas em Fukuyama (1994), Malcolm, Pravda, Allison & Light (1996), McFaul (1997/1998), Trenin (2001) e Lo (2002).

54 Exemplos de análises de autores do construtivismo social sobre a política externa russa são Morozov (2002), Spilboel-Hansen (2002), Fischer (2003) e Tsygankov

trabalho mais profundo e produtivo sobre a política externa da Rússia pós-soviética tem sido feito por Andrei Tsygankov. Talvez devido a sua dupla experiência tanto na Rússia quando no Ocidente (é russo e leciona na San Francisco State University dos EUA) tenha conseguido uma síntese bastante equilibrada do emprego das teorias ocidentais de R.I. com um conhecimento específico da realidade social e ideológica russa. Em seu *magnum opus*, *Russia's Foreign Policy: Change and Continuity in National Identity*, em que analisa o desenvolvimento da política externa russa pós-soviética, ele divide o espectro do pensamento russo sobre política externa em três grandes correntes: os ocidentalistas, os estatistas e os civilizacionistas. (Tsygankov, 2006, p. 61) Os *ocidentalistas* são exatamente os mesmos que foram descritos no presente trabalho. Tsygankov os divide entre liberais (como Kozyrev) e social-democratas (como Gorbachev, após fundar seu partido social-democrata na Rússia pós-soviética). O grosso dos *civilizacionistas*, segundo Tsygankov, é composto pelos eurasianistas (entre os quais ele controversamente coloca Vladimir Zhirinovskii) e inclui também o que ele chama de nacional-comunistas (cuja figura principal, segundo ele, é Gennadii Zyuganov, o líder do Partido Comunista da Federação Russa que prega uma mescla de ideias comunistas, nacionalistas e eurasianistas). Já o grupo dos *estatistas* mistura uma série de atores pragmáticos, com diversas tendências, cujo grande ponto em comum é a defesa e fortalecimento do Estado russo. A questão de aproximação com Ocidente e/ou Oriente fica totalmente subordinada a essa consideração principal e pode variar no tempo de acordo com o interesse nacional. A grande figura de proa dessa corrente seria Evgenii Primakov. Segundo Tsygankov, essa classificação tripartite captaria as principais correntes do pensamento russo pós-soviético sobre sua política externa.

Em que essa taxonomia de Tsygankov (que, pessoalmente, consideramos o autor mais abalizado sobre política externa russa no momento) se difere da que apresentamos no presente trabalho? As duas se dedicam a iluminar questões diferentes, mas correlatas entre si. Nossa classificação em ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas (e seus espectros internos, mais moderados ou mais extremados, mais abertos à aproximação com outras correntes ou mais fechados)

(2006, 2007 e 2014).

se concentra no dilema identitário original da Rússia, entre Europa e Ásia, Ocidente e Oriente como se formou e se institucionalizou a partir das discussões sobre a obra ocidentalista de Pedro, o Grande. Assim, nossa classificação capta como os atores políticos, coletivos ou individuais (como Putin, por exemplo), se identificam em relação a essa questão específica. E acreditamos que o posicionamento em relação a essa questão específica informa (e, em grande medida, formata) as preferências em termos de política exterior desses atores individuais, em especial na relação com o Ocidente, exatamente o assunto que deu luz a essas discussões em sua origem. Ou seja, apesar dessa classificação não ter se formado necessariamente para explicar a política externa russa, ela é muito importante para explicar muito da *Weltanschauung* por trás dela, em especial na relação da Rússia (dos atores russos) com o Ocidente.

Já a classificação de Tsygankov é mais específica. Ela visa explicitar os fatores (não apenas aquela questão identitária) que diretamente participam da formação da política externa russa. Ou seja, (como nós mesmos já colocamos anteriormente) os demiurgos da política externa russa, além dessa questão identitária extremamente importante, têm outras preocupações, interesses e valores na cabeça que influem também na formulação daquela política. Por isso Tsygankov criou uma classificação guarda-chuva maior que, mesmo englobando internamente grande parte dessa discussão identitária original (cita os ocidentalistas como grupo separado; dentro da ala dos civilizacionistas lugar de destaque têm os eurasianistas etc.), absorve também preocupações importantes de outras áreas.

Nesse ponto se coloca a pergunta. Mas para que serviria, então, a taxonomia apresentada no presente trabalho se ela cobre apenas uma faceta (por mais importante que seja) da *Weltanschauung* russa em relação ao mundo exterior? Seria isso heurísticamente válido? Ou seria melhor simplesmente passar a outra taxonomia mais abrangente, mais diretamente ligada à formulação da política externa russa, como a de Tsygankov?

Nossa resposta em relação a isso é a seguinte. O presente trabalho visa proporcionar ao público brasileiro uma análise bastante detalhada dos debates identitários russos em face ao Ocidente, a questão da Rússia como Europa ou Ásia etc. Tal análise em si já representa um

grande avanço em face do relativo subdesenvolvimento dessa área de estudos no Brasil (e mesmo no Ocidente, em geral). Entretanto, consideramos que esses debates não devem ser vistos como mera curiosidade histórica, relíquias do século XIX (quando do estourar das disputas entre ocidentalistas e eslavófilos) ou do período entreguerras do século XX (quando surgiu como escola o eurasianismo). Eles têm importância e informam muito do comportamento e da *Weltanschauung* dos atores políticos russos *hoje*. E, a nosso ver, são *centrais* para o entendimento da política externa russa atual. Por isso consideramos que essa classificação original de ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas deve ser guardada, em separado, para um estudo *a priori* da *Weltanschauung* dos formuladores da política externa russa. Compreendendo a posição *a priori* desses formuladores em relação a esse debate identitário central e crucial, teremos uma plataforma inicial sólida a partir da qual poderemos ir acrescentando os elementos importantes de outras áreas para uma compreensão, aí sim, mais concreta e completa da política exterior russa como ela é na realidade. Por isso, em nossa descrição de Putin, nós o colocamos como um ocidentalista moderado *a priori*. Chamamos, depois, atenção que ele é um personagem multi-dimensional e que há outras áreas de sua personalidade (em especial seu pragmatismo e o fato de ser um *gosudarstvennik*, ou defensor de um Estado centralizado e forte) que podem afetar seu comportamento em política externa (chegando por vezes a confundir os observadores).

É exatamente por causa da confusão nesse segundo estágio de observação (mais concreto) que consideramos importante primeiro estabelecer nossa classificação identitária original *a priori* e somente depois passar a adicionar os outros elementos concretos modificadores. Se tentarmos simplesmente ir direto à classificação mais concreta, estaremos correndo o risco de passarmos por cima de (ou mal compreendermos) aquela etapa anterior da questão identitária principal, provavelmente a mais relevante em termos heurísticos de política externa.

A situação atual da política externa russa no mundo é um excelente exemplo disso. A Rússia vive momentos de tensão com o Ocidente que alguns denominam até de uma segunda Guerra Fria. (Trenin, 2014) Muitos culpam Putin diretamente por essa piora nas relações, colocando-o como político antiocidental *a priori*. Essa, aliás,

parece ser a posição *mainstream* na maior parte da mídia ocidental. Consequentemente seria uma perda de tempo para o Ocidente tentar obter a cooperação de Putin e o melhor seria alguma forma de política ocidental de *containment* ou mesmo de *rollback*. A nosso ver, essa é uma posição errônea, e mesmo perigosa para a paz internacional. Conforme demonstramos anteriormente, Putin não é, *a priori*, antiocidental, e sim, ao contrário, um ocidentalista (moderado). De acordo com nossa descrição, na maioria dos principais conflitos com o Ocidente (leia-se, principalmente EUA), Putin agiu mais reativamente que ativamente devido ao seu caráter *gosudarstvennik*. Em defesa do Estado russo se opôs à expansão da OTAN, à construção do sistema antimíssil na Europa Oriental, à ingerência ocidental na Ucrânia (culminando na deposição extralegal do presidente ucraniano pró-russo em 2014) e às revoluções “coloridas” que depuseram líderes pró-russos em países ex-soviéticos substituindo-os por líderes pró-Ocidente.⁵⁵ Seu comportamento se parece mais com o comportamento de um líder como o francês Charles de Gaulle do que com um antiocidentalista *a priori*. Tanto é assim que nas vezes em que o Ocidente se aproximou da Rússia sem *hidden agendas* a recepção foi bastante positiva (como quando Putin ajudou logisticamente e com informações os EUA após os atentados de 11 de novembro de 2001, na época da política de *reset* de Obama e Hillary Clinton etc.).

Em suma, nossa visão classificatória inicial, diferenciada, dos atores dentro do espectro do debate identitário original de ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas permite um foco no posicionamento *a priori* de Putin que é central (apesar de incompleto) para entender alguns aspectos básicos de seu posicionamento em política externa.

55 Como colocou o próprio Mearsheimer (2014, p. 5-6): “Washington pode não gostar da posição de Moscou, mas deveria entender a lógica por trás dela. Consta de qualquer curso de Introdução à Geopolítica. As grandes potências são sempre sensíveis a ameaças potenciais perto de seu território. Afinal, os EUA não toleram grandes potências distantes mobilizando tropas no Hemisfério Ocidental, muito menos nas suas fronteiras. Imagine qual seria a indignação de Washington caso a China formasse uma aliança militar formidável e tentasse incluir o México e o Canadá nela. Fora a lógica, os líderes russos comunicaram aos seus correspondentes ocidentais em muitas ocasiões que consideram inaceitável uma expansão da OTAN para a Geórgia e Ucrânia bem como esforços para insuflar esses países contra a Rússia, uma mensagem que a guerra russo-georgiana de 2008 tornou bem límpida.”

Isso não exclui o refinamento posterior que também apontamos (sua dimensão *gosudarstvennik*, seu pragmatismo). Mas consideramos o isolamento e manutenção desse elemento taxonômico identitário original importante. Seu não isolamento pode levar a uma confusão conceitual com outros elementos constitutivos do comportamento de Putin e até a uma visão invertida desse líder russo como antiocidental *tout court*. E isso, por sua vez, levar a políticas equivocadas de que é inútil tentar maiores aproximações cooperativas com a Rússia. Pela nossa visão classificatória de Putin como um ocidentalista moderado, abre-se a perspectiva de que o Ocidente pode sim tentar cooptar Putin para uma relação mais cooperativa com o Ocidente (provavelmente, para ser eficaz, isso passaria não apenas por uma mudança no comportamento de Putin mas também do próprio Ocidente, em especial dos EUA!).⁵⁶

Em conclusão, acreditamos que este estudo mais aprofundado dos debates identitários da Rússia como Europa ou Ásia, Ocidente ou Oriente não apenas propiciará um melhor entendimento histórico do país como também pode ajudar na compreensão de seu comportamento atual no cenário mundial.

56 O delineamento de nossa posição sobre Putin como ocidentalista moderado *a priori* fica mais claro quando a contrapomos à posição de Tsygankov sobre Putin que é muito próxima à nossa, mas com um elemento crucial invertido. Para Tsygankov, Putin é um *estatista* com inclinações ocidentalistas. (Tsygankov & Tsygankov, 2010, p. 669) Em nosso visão, Putin é um ocidentalista (moderado) *a priori* que também tem outras características centrais, inclusive a de ser um *gosudarstvennik* (defensor de um Estado forte). Na posição de Tsygankov, Putin se inclinará para o Ocidente circunstancialmente enquanto que em nossa posição ele fará o mesmo tendencialmente, desde que circunstâncias *force majeure* não o impeçam. Essa pequena nuance encerra em si uma visão mais otimista da possibilidade de bom relacionamento entre Ocidente e Rússia sob Putin, que é o ponto para o qual chamamos atenção nessa época tão pessimistamente batizada por alguns de nova Guerra Fria.

Apêndice 1

Tabela 1: Percentagem de crescimento anual do Produto Interno Bruto (PIB) real da Rússia pós-soviética:

1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
-9	-19,4	-10,4	-11,6	-4,2	-3,4	0,9	-4,5	6,4	10,0	5,1	4,7	7,3
2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014		
7,2	6,4	7,7	8,5	5,2	-7,8	4,5	4,3	3,4	1,3	0,6		

Fonte: *World Economic Outlook* (do International Monetary Fund), edições de maio 2000, abril 2007, outubro 2008, abril 2010 e abril 2015.

Fontes e bibliografia

[Obs.: Para facilitar possíveis futuras buscas da bibliografia por parte dos leitores, procurou-se aqui sempre apresentar a versão on-line das diversas obras, quando disponíveis. * Quando o texto on-line possui numeração de página embutida no corpo do próprio texto, a página indicada nas citações é a do próprio texto on-line. Quando o texto on-line não possui numeração embutida de páginas, as páginas indicadas nas citações correspondem à paginação obtida quando se imprime o texto on-line em versão padrão (*default*) em papel tamanho A-4.]

- AIZLEWOOD, Robin. Revisiting Russian Identity in Russian Thought: From Chaadaev to the Early Twentieth Century. *The Slavonic and East European Review*, v. 78, n. 1, p. 20-43, jan. 2000.

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Konstantina Sergeevicha Aksakova*. 3 vols. Vol. 1. Moscou: Moscou: Universitetskaya Tipografiya, 1889. Disponível em: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003514902#?page=1> (consultado em 13/01/2012)

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Ob Osnovnykh Nachalakh Russkoi Istorii* ["Sobre os Princípios Fundamentais da História Russa"]. Disponível em: http://az.lib.ru/a/aksakow_k_s/text_1860_ob_osnovnyh_nachalah.shtml (consultado em 13/01/2012a)

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *O Vnutrennem Sostoyanii Rossii* ["Sobre a Situação Interna na Rússia"]. Disponível em: http://society.polbu.ru/radugin_philohrest/ch64_all.html (consultado em 18/09/2009)

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Ob Osnovnykh Nachalakh Russkoi Istorii* ["Sobre os Princípios Fundamentais da História Russa"]. In: AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Konstantina Sergeevicha Aksakova*. 3 vols. Moscou: Moscou: Universitetskaya Tipografiya, 1889a. Vol. 1, p. 11-15.

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. O Tom Zhe ["Sobre o Mesmo Assunto"]. In: AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Konstantina Sergeevicha Aksakova*. 3 vols. Moscou: Moscou: Universitetskaya Tipografiya, 1889b. Vol. 1, p. 16-24.

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. Pis'mo k Gosudaryu Aleksandry II i Zapiski o Vnutrennem Sostoyanii Rossii ["Carta ao Czar Alexandre II e Nota sobre a Situação Interna da Rússia"]. In: AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Konstantina Sergeevicha Aksakova*. 3 vols. Moscou: Moscou: Universitetskaya Tipografiya, 1889c. Vol. 1, p. 600-627.

- AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. Dopolnenie k Zapiske o Vnutrennem Sostoyanii Rossii [Complemento à Nota sobre a Situação Interna da Rússia]. In: AKSAKOV, Konstantin Sergeevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Konstantina Sergeevicha Aksakova*. 3 vols. Moscou: Moscou: Universitetskaya Tipografiya, 1889d. Vol. 1, p. 628-634.
- ALIEV, F.B. *Neoevraziistvo: problemy i Tendentsii* [“Neoeurasianismo: problemas e tendências”]. Disponível em: <http://www.iolr.org/wp-content/uploads/2012/05/Алиев-Ф.Б.-Неоевразийство-проблемы-и-тенденции.pdf> (consultado em 12/12/2012)
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- ARKTOGEYA. *Manifest Arktogeya, 1996* [“Manifesto da Arctogaia, 1996”]. Disponível em: <http://arctogaia.org.ru/article/46> (consultado em 20/12/1996).
- ASH, Timothy Garton. *History of the Present. Essays, Sketches and Dispatches from Europe in the 1990's*. Londres: Allen Lane, 1999.
- AZADOVSKII, Konstantin, EGOROV, Boris. From Anti-Westernism to Anti-Semitism: Stalin and the Impact of the “Anti-Cosmopolitan” Campaigns on Soviet Culture. *Journal of Cold War Studies*, v. 4, n. 1, p.66-80, Winter 2002.
- BAGRAMOV, Eduard Aleksandrovich. *Evraziiskii Proekt na Stranitsakh Zhurnala “Evrazii”* [“O Projeto Eurasiano nas Páginas da Revista ‘Eurásia’ “]. Disponível em: <http://www.rptb.ru/test2/10LET/STATI10/stati20.html> (consultado em 12/12/2001)
- BASSIN, Mark. Nurture is Nature: Lev Gumilev and the Ecology of Ethnicity. *Slavic Review*, v. 68, n. 4, p. 872-897, inverno 2009.
- BÉDARIDA, François. Definición, Método y Práctica de la Historia Del Tiempo Presente. *Cuadernos de Historia Contemporânea*, n. 20, p. 19-27, 1998.
- BASSIN, Mark. *Eurasianism “Classical” and “Neo”: the Lines of Continuity*. Disponível em: http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no17_ses/14bassin.pdf (consultado em 18/12/2011).
- BASSIN, Mark. *Classical Eurasianism and the Geopolitics of Russian Identity*. Disponível em: http://www.dartmouth.edu/~crn/crn_papers/Bassin.pdf (consultado em 17/01/2010)
- BELINSKII, Vissarion.Grigor´evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii* [“Obras Completas”]. Moscou: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1953-1959. 13 vols. Disponível em: <http://www.vgbelinsky.ru/texts/13/> (consultado em 02/04/2012)
- BELINSKII, Vissarion Grigor´evich. Borodinskaya Godovshchina V. Zhukovskogo. [“Aniversário da Batalha de Borodino de V. Zhukovskii”]. In: BELINSKII, Vissarion. Grigor´evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii* [“Obras Completas”]. Moscou: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1953-1959a. 13 vols. Vol. III, p. 240-250.

- BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Istoria Malorossii Nikolaya Markevicha*. [“A História da Pequena Rússia de Nikolai Markevich”]. In: BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii* [“Obras Completas”]. Moscou: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1953-1959b. 13 vols. Vol. VII, p. 43-64.
- BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Stat'i o Narodnoi Poezii*. [“Artigos sobre a Poesia Popular”]. In: BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii* [“Obras Completas”]. Moscou: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1953-1959c. 13 vols. Vol. V, p. 289-450.
- BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Pis'ma 1841-1848* [“Cartas 1841-1848”] (reprodução eletrônica dos textos vol. XII de Belinskii, 1953-1959) Disponível em: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_3900.shtml (consultado em 06/04/2012a)
- BELINSKII, Vissarion Grigor'evich. *Pis'mo Gogolyu* [“Carta a Gogol”]. Disponível em: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_3890.shtml (consultado em 30/09/2009).
- BENOIST, Alain de. *Vu de droite: anthologie critique des idées contemporaines*. Paris: Éditions Copernic, 1977.
- BENOIST, Alain de. *Comment peut-on être païen?* Paris: Albin Michel, 1981.
- BENOIST, Alain de. *Europe, Tiers Monde, même combat*. Paris: Robert Laffont, 1986.
- BENOIST, Alain de. *Demain, la décroissance! Penser l'écologie jusqu'au bout*. Paris: Edite, 2007.
- CHAADAEV, Petr Yakovlevich. *Polnoe Sobranie Sochinenii i Izbrannie Pis'ma* [“Obras Completas e Cartas Seleccionadas”]. Moscou: Nauka, 1991. 2 vols.
- CHAADAEV, Petr Yakovlevich. *Filosoficheskie Pis'ma* [“Cartas Filosóficas”]. Disponível em: <http://www.philosophy.ru/library/chaad/letr/chaad1.html> (consultado em 18/09/2009).
- CHAPMAN, Michael C. The 1969 Symposium on the Slavophiles. *Studies in Soviet Thought*, v. 20, n. 1, p. 23-42, jul. 1979.
- CHASE-DUNN, Christopher, ÁLVAREZ, Alexis, PASCIUTI, Daniel. Power and Size: Urbanization and Empire-formation in World-Systems Since the Bronze Age. In: CHASE-DUNN, Christopher, ANDERSON, E.N. (eds.) *The Historical Evolution of World-Systems*. New York: Palgrave-Macmillan, 2005. P. 92-112.
- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy: Russia Philosophy* (vol. 10). Londres: Continuum, 2011.
- COLTON, Timothy J. Superpresidentialism and Russia's Backward State. *Post-Soviet Affairs*, v. 11, n. 2, 1995. P. 144-148.
- DIAMOND, Jared. *Guns, Germs and Steel: the Fates of Human Societies*. New York: W.W. Norton, 2005.

- DILIGENSKY, Guerman, CHUGROV, Sergei. *The West in Russian Mentality*. Moscou. Institute of World Economy and International Relations, 2000. Disponível em: <http://www.nato.int/acad/fellow/98-00/diliguenski.pdf> (consultado em 12/10/2009).
- DONALDSON, ROBERT H., NOGEE, Joseph L. *The Foreign Policy of Russia: Changing Systems, Enduring Interests*. 4 ed. Armonk: M.E. Sharpe, 2009.
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. [Muitos de seus livros se encontram disponíveis on-line na seção "biblioteka" do site <http://arcto.ru/>]
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Misterii Evrazii* ["Mistérios da Eurásia"]. Moscou: Arktogeya, 1991. Disponível em: <http://arcto.ru/article/68> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Giperboreiskaya Teoriya: Opyt ariosofskogo issledovaniya* ["A Teoria Hiperboreana: experimento de pesquisa em ariosofia"]. Moscou: Arktogeya, 1993. Disponível em: <http://arctogaia.org.ru/article/63> (consultado em 10/07/2015).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Konspirologiya* ["Conspirologia"]. Moscou: Arktogeya, 1993a. Disponível em: <http://arcto.ru/article/64> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Konservativnaya Revolyutsiya*. Moscou: Arktogeya, 1994. Disponível em: <http://arcto.ru/article/20> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Osnovy Geopolitiki: geopoliticheskoe budushchee Rossii*. ["Fundamentos da Geopolítica: o futuro geopolítico da Rússia"]. Moscou: Arktogeya, 1997. Disponível em: <http://www.arctogaia.com/public/osnovygeo/> e também em: <http://konservatizm.org/konservatizm/books/130909045213.xhtml> (consultado em 08/07/2010).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Tampliery Proletariata: Natsional-bol'shevizm i Initsyatsiya* ["Os Templários do Proletariado: Nacional-bolchevismo e iniciação"]. Moscou: Arktogeya, 1997a. Disponível em: <http://arcto.ru/article/47> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Absolyutnaya Rodina* ["Pátria Absoluta"]. Moscou: Arktogeya, 1999. Disponível em: <http://arcto.ru/article/66> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Filosofiya Traditsionalizma* ["A Filosofia do Tradicionalismo"]. Moscou: Arktogeya, 2002. Disponível em: <http://arcto.ru/article/72> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Evolyutsiya Paradigmat'nykh Osnovanii Nauk* ["Evolução das Bases Paradigmáticas da Ciência"]. Moscou: Arktogeya, 2002a. Disponível em: <http://arcto.ru/article/9> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Evraziiskaya Missiya Nursultana Nazarbaeva* ["A Missão Eurasianista de Nursultan Nazarbaev"]. Moscou: ROF Evrazia, 2004. Disponível em: http://evrazia.org/FTP/1-288_polosi.pdf (consultado em 10/09/2013).

- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Filosofiya Politiki* ["Filosofia da Política"]. Moscou: Arktogeya, 2004a. Disponível em: <http://www.arcto.ru/article/1188> (consultado em 26/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Arkheomodern* ["Arqueomoderno"]. Moscou: Arktogeya, 2008. Disponível em: <http://www.arcto.ru/article/1472> (consultado em 15/01/2014).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Chtvertaya Politicheskaya Teoriya* ["A Quarta Teoria Política"]. Moscou: Amfora, 2009. Disponível em: <http://konservatizm.org/news/global/030909004230.xhtml> (consultado em 25/10/2013).
- DUGIN, Aleksandr Gel'evich. *Putin Protiv Putina: byvshii budshchii Prezident* ["Putin Contra Putin: antigo futuro presidente"]. Moscou: Yauza-Press, 2012. Também disponível em: http://bookz.ru/book.php?id=108785&n=1&p_count=23&g=critic&f=putin-pr_558&b_name=%CF%F3%F2%E8%ED%20%EF%F0%EE%F2%E8%E2%20%CF%F3%F2%E8%ED%E0.%20%C1%FB%E2%F8%E8%E9%20%E1%F3%E4%F3%F9%E8%E9%20%EF%F0%E5%E7%E8%E4%E5%ED%F2&a_name=%C0%EB%E5%EA%F1%E0%ED%E4%F0%20%C4%F3%E3%E8%ED&a_id=aleksandr-dugin (consultado em 14/02/2014).
- DUNCAN, Peter J.S. *Westernism, Eurasianism and Pragmatism: the Foreign Policies of the Post-Soviet States, 1991-2001* (Working Papers Serie in Politics Paper No. 2). Londres: School of Slavonic and East European Studies – University College London, 2002. Disponível em: http://www.ssees.ucl.ac.uk/publications/working_papers/duncan.pdf (consultado em 17/01/2010).
- DUNLOP, John B. *The Rise of Russia and the Fall of the Soviet Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- ERASOV, Boris Sergeevich. *Sotsial'naya Kul'turologiya*. Moscou: Aspekt Press, 1994.
- ERASOV, Boris Sergeevich. *Rossiya i Vostok: tsivilizatsionnye otnosheniya* ["A Rússia e o Oriente: relações civilizacionais"]. Moscou: Institut Vostokovednie RAN, 1994a.
- ERSEN, Emre. Neo-Eurasianism and Putin's "Multipolarism" in Russian Foreign Policy. *Turkish Review of Eurasian Studies*, n. 4, p. 135-172, 2004.
- EVOLA, Julius. *Spiritual Authority and Temporal Power*. [1929] Disponível em: http://thompkins_cariou.tripod.com/id95.html (consultado em 09/01/2014).
- EVOLA, Julius. *Revolt Against the Modern World*. Rochester: Inner Traditions International, 1995.
- FILONOVA, L.G. *Evraziistvo v Filosofsko-Istoricheskoi i Politicheskoi Mysli Russkogo Zarubezh'iya 1920-1930-x godov* ["O Eurasianismo na Visão Filosófico-histórica e Política da Emigração Russa nos anos 1920 e 1930"]. Moscou: Rossiiskaya Gosudarsvennaya Biblioteka, 2011. Disponível em: http://www.rsl.ru/datadocs/doc_4677ri.pdf (consultado em 11/11/2012).

- FISCHER, S. *Russlands Westpolitik in der Krise 1992-2000: Eine Konstruktivistische Untersuchung*. Frankfurt: Campus Verlag, 2003.
- FISH, M. Steven. The Pitfalls of Russian Superpresidentialism. *Current History*, v. 96, n. 612, 1997, p. 326-330.
- FREEDOM HOUSE homepage. Disponível em: www.freedomhouse.org (consultado em diversas datas e anos).
- FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, v. 16, n. 3, p. 3-18, verão 1989.
- FUKUYAMA, Francis. The Ambiguity of “National Interest”. In: SESTANOVICH, S. (ed.) *Rethinking Russia’s National Interest*. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 1994. P. 10-23.
- GALENO, Renato. Putin Inicia a Nova Era da “Paz Quente”. *O Globo*, 10/06/2008, p. 40.
- GARVISH, G.B. *Neoevraziistiskii Proekt Politiko-Pravovoi Modernizatsii Rossiiskoi Gosudarstvennosti* [“Concepções do Projeto Neoeurasianista de Modernização Político-Jurídica do Estado”]. Disponível em: <http://www.law.edu.ru/book/book.asp?bookID=129509> (consultado em 12/12/2003)
- GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- GEVORKYAN, N., KOLESNIKOV, A., TIMAKOVA, N. *Ot Pervogo Litsa: razgovory s Vladimirom Putinym* [“Na Primeira Pessoa: conversas com Vladimir Putin”]. Moscou: Vagrius, 2000.
- GEVORKYAN, N., KOLESNIKOV, A., TIMAKOVA, N. *First Person: an Astonishingly Frank Self-Portrait by Russia’s President Vladimir Putin*. Nova York: PublicAffairs, 2000a.
- GORDIEVSKY, Oleg. New Memoirs from Moscow. *Intelligence and International Security*, v. 11, n. 3, jul. 1996, p. 586-592.
- GRANT, Steven A. Obshchina and Mir. *Slavic Review*, v. 35, n. 4, p. 636-651, dez. 1976.
- GUÉNON, René. *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*. Paris: Vrin, 1929. [também disponível on-line {Paris: Éditions Véga, 1984} em: <http://www.scribd.com/doc/55985410/Livre-Rene-Guenon-1929-Autorite-Spirituelle-et-Pouvoir-Temporel-CLAN9-livre-electronique> (consultado em 09/01/2014)]
- GUÉNON, René. *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale: Sophia Perennis, 2001.
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. [As obras de Gumilev, incluindo uma tradução para o inglês de “Etnogênese e a Biosfera da Terra”, estão disponíveis on-line em <http://gumilevica.kulichki.net/works.html>]

- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Ethnogenesis and the Biosphere*. Moscou: Progress Publishers, 1990. Disponível on-line em: <http://gumilevica.kulichki.net/English/ebe.htm> (consultado em 16/01/2013)
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Menya Nazyvayut Evraziitsem* [“Denominam-me Eurasianista”]. *Nash Sovremennik*, n. 1, p. 62-70, 1991. Também disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article111.htm> (consultado em 01/05/2013)
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Istoriko-Filosofskie Sochinenie kniazya N.S. Trubetskogo (Zametki Poslednego Evraziitsa)* [“As Obras histórico-filosóficas do Príncipe N.S. Trubetskoi (notas do último eurasianista)”]. *Nashe Nasledie*, n. 3, 1991a. Também disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article46.htm> (consultado em 25/5/2013)
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Ot Rusi k Rossii* [“De Rus’ à Rússia”]. Moscou: Airis Press, 2008 [original de 1992]. Também disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/R2R/index.html> (consultado em 09/10/2009).
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Etnogenez i Biosfera Zemli*. [“A Etnogênese e a Biosfera da Terra”]. Moscou: Astrel’, 2010 [original de 1979]. Também disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (consultado em 09/10/2009).
- GUMILEV, Lev Nikolaevich. *Drevnnaya Rusi i Velikaya Step’* [“A Rússia Antiga e a Grande Estepe”]. Moscou: Airis Press, 2011 [original de 1989]. Também Disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/ARGS/index.html> (consultado em 10/10/2009).
- GUMILEV, L.N., POPOV, K.P. *Etnosfera i Kosmos* [“Etnosfera e Cosmos”]. In: *Materialy Vtorogo Vsesoyuznogo Soveshchaniya po Kosmicheskoi Antropoekologii* [“Materiais do Segundo Encontro de Antropoecologia Cósmica de Toda a União”]. Moscou: 1984. P. 211-220. Disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article08.htm> (consultado em 25/04/2013)
- GVOSDEV, Nikolas K. Rússia: European but not Western? *Orbis*, p. 129-140, Winter 2007.
- HARVEY, Cole Joseph. *The Double-Headed Eagle: Semi-presidentialism and Democracy in France and Russia*. Disponível em: http://d-scholarship.pitt.edu/9393/1/Harvey_Cole_ETD2008.pdf (consultado em 30/12/2008)
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge (EUA): Blackwell Publishers, 1992.
- HASSAN, Ihab Habib. The Culture of Postmodernism. *Theory, Culture and Society*, v. 2, n. 3, p. 119-132, 1985.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
- HERZEN, Aleksandr Ivanovich. *Sobranie Sochinenii v 30 Tomakh*. [“Coleção de Obras em 30 Volumes”]. Moscou: Izdatel’stvo Akademii Nauk SSSR, 1954-1965. 30 vols. Disponível em: <http://philolog.ru/herzen/index.html> (consultado em 13/05/2012).

- HOBBSAWN, E.J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- *Izkhod k Vostoku* [“Êxodo para o Oriente”]. Sofia: Rossiisko-Bolgarskoe Knigoizdatel'stvo, 1921. Disponível em versão repaginada on-line em: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-isxod.php> (consultado em 31/08/2012)
- IRADIAN, Garbis. *Inequality, Poverty and Growth: cross-country evidence* (working paper WP 05/28). Washington, DC: International Monetary Fund, 2005.
- KAGARLITSKY, Boris. *Restoration in Russia : Why Capitalism Failed*. Londres: Verso, 1995.
- KARAMZIN, Nikolai Mikhailovich. *O Drevnei i Novoi Rossii v ee Politicheskoi i Grazhdanskoi Otnosheniakh* [«Sobre o Antigo e o Novo na esfera política e social»]. Berlim: Ferdinand Schneider, 1861. Disponível em: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003545232#?page=1> (consultado em 02/01/2012).
- KARAMZIN, Nikolai Mikhailovich. *Istoriya Gosudarstva Rossiiskaro* [«História do Estado Russo»]. São Petersburgo: [diversas tipografias], 1842-1852. 12 vols. Disponível em: <http://old.rsl.ru/table.jsp?f=1016&t=3&v0=%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F+%D0%93%D0%BE%D1%81%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B0+%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%B3%D0%BE&x=18&y=6&f=1003&t=1&v1=&f=4&t=2&v2=&f=21&t=3&v3=&f=1016&t=3&v4=&f=1016&t=3&v5=&useExternal=true&bf=4&b=&d=0&ys=&ye=&lng=&ft=&mt=&dt=&vol=&pt=&iss=&ps=&pe=&tr=&tro=&cc=b3&i=1&v=tagged&s=0&ss=0&st=0&i18n=ru&rlf=&psz=20&bs=20&ce=4&debug=false> (consultado em 02/01/2012).
- KAVELIN, Konstantin Dmitrievich. *Sobranie Sochinenii K. D. Kavelina*. São Petersburgo: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1897-1900. 4 vols. Disponível em: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003962389#?page=1> (vol. 1); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003962388#?page=1> (vol. 2); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003962387#?page=1> (vol. 3); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003962386#?page=1> (vol. 4) (consultado em 01/08/2012)
- KENNAN, George. *Telegram, George Kennan to George Marshall (« Long Telegram »), February 22, 1946*. Disponível em : http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/coldwar/documents/pdf/6-6.pdf (consultado em 27/11/2015).
- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907. 8 vols. Disponíveis em: Vol. 1: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951147#?page=1> (= vol. 1, ed. 3 ampliada, Universitetskaya Tipografiya, 1900); Vol. 2: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003986832#?page=1> (= vol. 2, ed. 1, tipo-litografiya Kushnerev', 1907); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951146#?page=1> (vol. 2, ed. 3 não ampliada, Universitetskaya Tipografiya, 1886) Vol. 3: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003832716#?page=1> (= vol. 3, ed. 1, org. Hilferding, Tipografiya

Bakhmeteva, 1871); Vol. 4: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951144#?page=1> (=vol. 4, ed. 1, Universitetskaya Tipografiya, 1900); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003832715#?page=1> (vol 4, ed. 1, org. Hilferding, tipografiya Bakhmeteva, 1873) Vol. 5: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01005406014#?page=1> (= vol. 5, ed. 1, Universitetskaya Tipografiya, 1900); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951136#?page=1> (= vol. 5 ed. 1, Tipo-litografiya Kushnerev', 1904) Vol. 6: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01005406021#?page=1> (vol. 6, ed. 1, tipo-litografiya Kushnerev', 1904); Vol. 7: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951141#?page=1> (= vol. 7, ed. 1, tipo-litografiya Kushnerev', 1906); Vol. 8: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003951150#?page=1> (= vol. 8,, ed. 1, Universitetskaya Tipografiya, 1900); <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004049144#?page=1> (= vol. 8, ed. 1, tipo-litografiya Kushnerev', 1904)

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Mnenie Inostrantsev o Rossii [«Opinião dos Estrangeiros sobre a Rússia»]. IN: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907a. 8 vols. Vol. 1, p. 3-30.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Mnenie Russkikh ob Inostrantsev [«Opinião dos Russos sobre os Estrangeiros»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907b. 8 vols. Vol. 1, p. 31-72.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Pis'mo ob Anglii [«Carta sobre a Inglaterra»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907c. 8 vols. Vol. 1, p. 105-142.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Po Povodu Otryvkov Naidenykh ve Bumagakh I.V. Kireevskogo [«Sobre Alguns Fragmentos Encontrados nos Papéis de I.V. Kireevskii»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907d. 8 vols. Vol. 1, p. 263-286.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Po Povodu Stat'i I.V. Kireevskogo «O Kharaktere Prosveshcheniya Evropi i o Ego Otnoshenii k Prosveshcheniyu Rossii» [«Sobre o Artigo de I. V. Kireevskii 'Sobre o Caráter da Civilização Europeia e sua Relação com a Civilização da Rússia' «]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907e. 8 vols. Vol. 1, p. 197-262.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. K Serbam. Poslanie iz Moskvyy. [«Aos Sérvios. Mensagem de Moscou»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907f. 8 vols. Vol. 1, p. 377-408.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Zapiski o Vsemirnoi Istorii: chast' pervaya [«Notas Sobre a História Universal: primeira parte»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907g [1871]. 8 vols. Vol. 3.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Zapiski o Vsemirnoi Istorii: chast' vtoraya [«Notas Sobre a História Universal: segunda parte»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907h [1873]. 8 vols. Vol. 4.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Zapiski o Vsemirnoi Istorii: chast' tret'ya [«Notas Sobre a História Universal: terceira parte»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907i [1906]. 8 vols. Vol. 7.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Tserkov' Odná [«A Igreja é Una.»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907j [1907]. 8 vols. Vol. 2, p. 3-26.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. O Znachenii Slova «Kafolicheskii» i «Sobornyi» [«Sobre o Significado das Palavras 'Católico' e 'Sobornyi' «]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907k [1907]. 8 vols. Vol. 2, p. 305-314.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Neskol'ko Slova Pravoslavnogo Khristianina o Zapadnykh Verospovedaniyakh po Povodu broshyury Gospadina Loransi [«Algumas Palavras de um Cristão Ortodoxo sobre as religiões ocidentais a respeito da brochura do Senhor Laurentie»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907L [1886]. 8 vols. Vol. 2, p. 27-92.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Opyt Katikhizichskogo Izlozheniya Ucheniya o Tserkvi: Tserkov' Odná [«Ensaio de Exposição Catequética dos Ensinos sobre a Igreja: a Igreja é una»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907m [1886]. 8 vols. Vol. 2, p. 1-26.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Po Povodu Gumbol'dta [«Sobre Humboldt»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907n [1900]. 8 vols. Vol. 1, p. 143-176.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Po Povodu Otryvkov naidenykh v Bumagakh I.V. Kireevskogo [«Sobre Algumas Passagens Encontradas nos Papéis de I.V. Kireevskii»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907o [1900]. 8 vols. Vol. 1, p. 263-286.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Pis'mo o Filosofii k Yu.O. Samarinu [«Carta sobre Filosofia a Yu.O. Samarín»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907p [1900]. 8 vols. Vol. 1, p. 321-349.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Zapiski o Vsemirnoi Istorii: chast' pervaya [«Notas Sobre a História Universal: primeira parte»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907q [1904]. 8 vols. Vol. 5.

- KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. Zapiski o Vsemirnoi Istorii: chast' vtoraya [«Notas Sobre a História Universal: segunda parte»]. In: KHOMYAKOV, Aleksei Stepanovich. *Polnoe Sobranie Sochinenii Alekseya Stepanovicha Khomyakova* [«Coleção Completa das Obras de Aleksei Stepanovich Khomyakov»]. Moscou: diversas tipografias, 1871-1907r [1904]. 8 vols. Vol. 6.

- KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh* [«Coleção Completa das Obras de I.V. Kireevskii em Dois Volumes»]. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911. 2 vols. Disponíveis em

<http://dlib.rsl.ru/viewer/01004003655#?page=1> (vol. 1) e <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004003654#?page=1> (vol. 2).

(consultado em 21/01/2012).

- KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. Dvyatnadsatii Vek [«O Século XIX»]. In: KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911a. Vol. 1, p. 85-108.

- KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. Ve Otvete A.S. Khomyakovu [«Em resposta a A.S. Khomyakov»]. In: KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911b. Vol. 1, p. 109-120.

- KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. O Kharaktere Prosveshcheniya Evropi i o Ego Otnoshenii k Prosveshcheniyu Rossii [«Sobre o Caráter da Civilização Europeia e sua Relação com a Civilização da Rússia»]. In: KIREEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911c. Vol. 1, p. 174-222.

- KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. O Neobkhodimosti i Vozmozhnosti Novikh Nachal' dlya Filosofii [«Sobre a Necessidade e Possibilidade de Novos Princípios na Filosofia»]. In: KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911d. Vol. 1, p. 223-264.
- KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. Nechto o Kharaktere Poezii Pushkina [«Algo sobre o Caráter da Poesia de Pushkin»]. In: KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911e. Vol. 2, p. 1-13.
- KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. Obozrenie Russkoi Slovesnosti za 1829 god [«Resenha da Literatura Russa em 1829»]. In: KIRĖEVSKII, Ivan Vasil'evich. *Polnoe Sobranie Sochinenii I.V. Kireevskago v Dvukh Tomakh*. Moscou: Tipografiya Imperatorskago Moskovskago Universiteta, 1911f. Vol. 2, p. 14-39.
- KOLSTO, Pal. Power as Burden: The Slavophile Concept of the State and Lev Tolstoy. *Russian Review*, v. 64, n. 4, p. 559-574, 2005.
- KOSTKA, Edmund. A Trailblazer of Russian Westernism. *Comparative Literature*, v. 18, n. 3, p. 211-224, Summer 1966.
- *Konstitutsiya Rossiiskoi Federatsii 12 dekabrya 1993g.* [“Constituição da Rússia de 12 de dezembro de 1993”]. Disponível em : <http://www.gov.ru/main/konst/konst0.html> (consultado em 23/11/2015)
- KPRF: Kommunisticheskaya Partiya Rossiiskoi Federatsii [«Partido Comunista da Federação Russa»]. Programma Kommunisticheskoi Partii Rossiiskoi Federatsii [«Programa do Partido Comunista da Federação Russa»]. In: PASHENTSEV, Evgenii Nikolaevich (org.) *Oppozitsionnye Partii i Dvizheniya Sovremenoj Rossii* [«Partidos e Movimentos de Oposição na Rússia Atual»]. Moscou: Informpechat', 1998. P. 24-40.
- KRYSHANOVSKAYA, Olga, WHITE, Stephen. Putin's Militocracy. *Post-Soviet Affairs*, v. 19, n. 4, p. 289-306, out.-dez. 2003.
- LAGROU, Pieter. De l'Actualité du Temps Présent. *Bulletin de l'Institute d'Histoire du Temps Présent*, n. 25, junho 2000. Disponível em <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php?3Farticle470&lang=fr.html> (consultado em 16/01/2010).
- LAL, Deepak. Does Modernization Require Westernization? *The Independent Review*, v. 5, n. 1, p. 5-24, Summer 2000.
- LARUELLE, Marlene. *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008.
- LO, Bobo. *Russian Foreign Policy in the Post-Soviet Russia: Reality, Illusion and Myth-making*. Londres: Palgrave, 2002.
- LO, Bobo. *Vladimir Putin and the Evolution of Russian Foreign Policy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005.

- LUSHNIKOV, Oleg. Evraziiskaya Perspektiva: sovremennye proekty strategicheskogo razvitiya Rossii ["A Perspectiva Eurasianista: projetos contemporâneos para o desenvolvimento estratégico da Rússia"]. *Vestnik Chelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Boletim da Universidade Estatal de Chelyabinsk, vol. 76, n. 3, p. 6-22, 2006. Disponível em: <http://cyberleninka.ru/article/n/evraziiskaya-perspektiva-sovremennye-proekty-strategicheskogo-razvitiya-rossii> (consultado em 01/12/2014)
- MacKENZIE, David, CURRAN, Michael W. *A History of Russia and the Soviet Union*. Homewood: The Dorsey Press, 1982.
- MALCOLM, N., PRAVDA, A., ALLISON, R., LIGHT, M. *Internal Factors in Russian Foreign Policy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MARX, Karl. Das Kapital - Band I ["O Capital - volume 1"]. In: *Marx-Engels Werke* ["Obras de Marx e Engels"], v. 23. Berlim: Dietz-Verlag, 1968.
- MAZUREK, Slawomir, TORR, Guy R. Russian Eurasianism: Historiosophy and Ideology. *Studies in East European Thought*, v. 54, n. 1/2, p. 105-123, mar. 2002.
- McFAUL, Michael. Precarious Peace: Domestic Politics in the Making of Russian Foreign Policy. *International Security*, v. 22, n. 3, Winter 1997/1998. P. 5-35
- McFAUL, Michael. *The Putin Paradox*. Washington, DC: Center for American Progress, 24 junho 2004. Disponível em <http://www.americanprogress.org/issues/2004/06/b99061.html> (consultado em 24/06/2004).
- McNALLY, Raymond. Against a Friendly Enemy: Ivan Kireevskij. *Studies in Soviet Thought*, v. 32, n. 4, p. 367-382, nov. 1986.
- McNALLY, Raymond T. Chaadaev's Evaluation of Peter the Great. *Slavic Review*, v. 23, n. 1, p. 31-44, mar. 1964.
- MEARSHEIMER, John J. Back to the Future: Instability after the Cold War. *International Security*, v. 15, n. 1, Verão 1990, p. 5-56.
- MEARSHEIMER, John J. Why the Ukraine Crisis is the West's Fault: The Liberal Delusions that Provoked Putin. *Foreign Affairs*, v. 93, n. 5, set./out. 2014, p. 77-89.
- MOORE, David Chioni. Colonialism, Eurasianism, Orientalism: N.S. Trubetzkoi's Russian Vision. *The Slavic and East European Journal*, v. 41, n. 2, p. 321-326, verão 1997.
- MOROZOV, V. Resisting Entropy, Discarding Human Rights: Romantic Realism and Securitization of Identity in Russia. *Cooperation and Conflict*, v. 37, n. 2, p. 409-429, 2002.
- MOROZOVA, Natalia. Geopolitics, Eurasianism, and Russian Foreign Policy Under Putin. *Geopolitics*, v. 14, n. 4, p. 667-686, 2009.
- MUSIROVNA, Auanasova Kamilla. *Perspektivy i Razvitie Idei Evraziistva v Sovremennoi Istorii Kazkhstana* ["Perspectivas e Desenvolvimento da Ideia do Eurasiansimo

na História Contemporânea do Cazaquistão”]. Tese de Doutorado em História – Kazhskii Natsional’nyi Pedagogicheskii Universitet im. Abaya [“Universidade Pedagógica Nacional Cazaque Abai”]. Almaty, 2010. Disponível em: <http://e-history.kz/ru/books/library/read/76#scontent> (consultado em 16/07/2015)

- *Na Putyakh* [“Na Encruzilhada”]. Berlim: Gelinkon, 1922. Disponível em versão repaginada on-line em: <http://nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiax.php> (consultado em 01/09/2012).

- NARTOV, N. *Geopolitika: uchebnik dlya vuzov (Glava 5)* [“Geopolítica: manual para universidade (Capítulo 5)”]. Disponível em: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/nart/05.php (consultado em 12/12/1999)

- NAZARBAEV, Nursultan. *Evraziiskii Soyuz: idei, praktika, perspektivy, 1994-1997* [“União Eurasiana: ideias, prática, perspectivas, 1994-1997”] Moscou: Fond Sodeshtiviya Razvitiyu Sotsial’nykh i Politicheskikh Nauk, 1997. Disponível em: <http://personal.akorda.kz/upload/books/644a113d856b9f6c5f5d5944faa850dc.pdf> (consultado em 10/09/2013)

- NAZARBAEV, Nursultan. *Strategiya Transformatsiya Obshchestva i Vozrozhdeniya Evraziiskoi Tsivilizatsii* [“Estratégia de Transformação da Sociedade e Renascimento da Civilização Eurasiana”] Moscou: Ekonomika, 2000. Disponível em: <http://personal.akorda.kz/upload/books/d6a18360711e2459ab86bc08c6a31b09.pdf> (consultado em 10/09/2013).

- NAZARBAEV, Nursultan. *Izbrannye Rechi, 1989-1991* [“Discursos Seleccionados, 1989-1991”]. Astana: Sayarka, 2009. Disponível em: <http://personal.akorda.kz/upload/books/a68b0562db1b23e55f8d636b3490480c.pdf> (consultado em 10/09/2013).

- NAZARBAEV, Nursultan. *Izbrannye Rechi, 1991-1995* [“Discursos Seleccionados, 1991-1995”]. Astana: Sayarka, 2009a. Disponível em: <http://personal.akorda.kz/upload/books/388fc6caa99afb36c4b9cb89bba091ff.pdf> (consultado em 10/09/2013).

- NAZARBAEV, Nursultan. *Izbrannye Rechi, 1995-1998* [“Discursos Seleccionados, 1995-1998”]. Astana: Sayarka, 2009b. Disponível em: <http://personal.akorda.kz/upload/books/081a115163361f8e46e14cebee343eed.pdf> (consultado em 10/09/2013).

- NIKOLSKY, Aleksey. The Power of the Chekists is incredibly stable. *Kommersant-Vlast*, n. 10, p. 42, 19-25 março 2007. Disponível em: <http://www.wps.ru/en/pp/story/2007/03/22.html> (consultado em 11/10/2007).

- NIYAZOV, Abdul-Vakhed Validovich. *Evraziistvo kak Osnova Razvitiya Rossiiskogo Gosudarstva* [“O Eurasianismo como Base para o Estado na Rússia”]. Disponível em: http://old.nasledie.ru/ipravo/20_10/21_2/article.php?art=10 (consultado em 27/12/2001).

- NOVIKOVA, L.I., SIZEMSKAYA, I.N. *Rossiya Mezhdru Evropoi i Aziei: Evraziiskii Soblazn* [“Rússia entre Europa e Ásia: tentação eurasiânica”]. Moscou: Rossiiskaya Akademiya Nauk - Institut Filosofii, 1993.

- OFFICE OF THE VICE PRESIDENT. Remarks by Vice President Biden at 45th Munich Conference on Security Policy. Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-vice-president-biden-45th-munich-conference-security-policy> (consultado em 10/12/2009).
- O'LOUGHLIN, John. *Geopolitical Fantasies and Ordinary Russians: Perception and Reality in the Post-Yeltsin Russia*. Paper presented at the Annual Meeting of the Association of American Geographers, Pittsburgh, 6 abril 2000. Disponível em: <http://www.colorado.edu/UCB/Research/IBS/PEC/john/pub/pittsburgh.pdf> (consultado em 18/12/2011).
- ORLOVA, Irina Borisovna. *Evraziiskaya Tsvivilizatsiya: Sotsial'no-istoricheskaya retrospektiva i perspektiva* ["Civilização Eurasiana: Retrospectiva e Perspectiva Social-histórica"]. Moscou: Norma, 1998.
- OSTROW, Joel M., SATAROV, Georgyi, KHAKAMADA, Irina. *The Consolidation of Dictatorship in Russia: an Inside View of the Demise of Democracy*. Westport: Praeger, 2007.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Stil' "Retro" v Ideologii i Politike: kriticheskii ocherk frantsuzskogo neokonservativizma* ["Estilo Retro na Ideologia e na Política: ensaio crítico sobre o neoconservadorismo francês"]. Moscou: Mysl', 1989.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Revolyutsia i Reformatsiya* ["Revolução e Reforma"]. *Znalya*, n. 6, 1991.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Proekt dlya Rossii: fundamental'nyi liberalizm ili liberal'nyi fundamentalizm* ["Projeto para a Rússia: liberalismo fundamental ou fundamentalismo liberal?"]. *Znalya*, n. 9, 1993.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Mezhdru Atlantizmom i Evraziistvom* ["Entre Atlântismo e Eurasianismo"]. *Svobodnaya Mysl'*, n. 11, 1993a.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Revansh Istorii: Rossiiskaya Strategicheskaya Initsiativa v XXI Veke* ["A Vingança da História: a iniciativa estratégica da Rússia no século XXI"]. Moscou: Logos, 1998.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Global'noe Politicheskoe Prognozirovanie v Usloviyakh Strategicheskoi Nestabil'nosti* ["Previsão Política Global em Condições de Instabilidade Estratégica"]. Moscou: Editorial URSS, 1999.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Iskushenie Globalizmom* ["A Tentação da Globalização"]. Moscou: Eksmo-Press, 2002.
- PANARIN, Aleksandr Sergeevich. *Praavoslavnyaya Tsvivilizatsiya v Global'nom Mire* ["A Civilização Ortodoxa no Mundo Global"]. Moscou: Algoritm, 2002a.
- PANDEY, Sanjay Kumar. *Asia on the Debate on Russian Identity. International Studies*, v. 44, n. 4, p. 317-337, 2007.

- PIIIE (PETERSON INSTITUTE FOR INTERNATIONAL ECONOMICS). *Russian Attitudes toward the West*. Disponível em: http://www.piie.com/publications/chapters_preview/4242/07iie4242.pdf (consultado em 11/10/2009).

- POGODIN, Mikhail Petrovich. *Petr Pervyi i Natsional'noe Organicheskoe Razvitie* ["Pedro I e o Desenvolvimento Orgânico Nacional"]. Disponível em: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_0250.shtml (consultado em 09/01/2012)

- POGODIN, Mikhail Petrovich. *Paralell' Russkoi Istorii s Istoriei Zapadnykh Evropeiskikh gosudarstv Otnositel'no Nachala* ["Paralelo entre a História da Rússia e a História dos Estados da Europa em Relação às Origens"] Disponível em: http://www.portal-slovo.ru/history/39076.php?ELEMENT_ID=39076&PAGEN_2=2 (consultado em 09/01/2012a).

- POGODIN, Mikhail Petrovich. *Istoriko-kriticheskie Otryvki* ["Passagens crítico-históricas"]. Moscou: Tip. Avgusta Semena, 1846. Disponível em: <http://www.dp5.ru/index.php/-2/56662-pogodin-m-istoriko-kriticheskie-otryvki-1846-463-s.html> ou em http://books.google.com.mx/books?id=VuEDAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultado em 09/01/2012b)

- POGODIN, Mikhail Petrovich. *Istoricheskie Aforizmy* ["Aforismos históricos"]. Moscou: Univesitetskaya Tip., 1836. Disponível em <http://books.google.ru/books?id=32w-AAAAYAAJ&pg=PA12&lpq=PA12&dq=%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5+%D0%B0%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D1%8B+%D0%BF%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD&source=bl&ots=u56uyzfmTp&sig=TZtPD5dWASDrxf4IzmHv1Nycj0c&hl=ru&sa=X&ei=88MHT5rD0cTuggeUhuYSAg&ved=0CEcQ6AEWb#wv=onepage&q&f=false> (consultado em 09/01/2012c)

- POGODIN, Mikhail Petrovich. Petr Velikii ["Pedro, o Grande"]. In: POGODIN, Mikhail Petrovich. *Istoriko-kriticheskie Otryvki* ["Passagens crítico-históricas"]. Moscou: Tip. Avgusta Semena, 1846. P. 335-363. Disponível em: <http://www.dp5.ru/index.php/-2/56662-pogodin-m-istoriko-kriticheskie-otryvki-1846-463-s.html> ou em http://books.google.com.mx/books?id=VuEDAAAAYAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultado em 09/01/2012d)

- *Politicheskaya Sistema Rossii Posle Putinskikh Reform* ["O Sistema Político da Rússia após as Reformas de Putin"]. Disponível em http://www.polit.ru/article/2005/01/27/polit_system/ (consultado em 18/10/2007)

- POSPIELOVSKY, Dimitry. A Comparative Enquiry into Neo-Slavophilism and Its Antecedents in the Russian History of Ideas. *Soviet Studies*, v. 31, n. 3, p. 319-342, jul. 1979.

- *Prezident Rossii – Vystupleniya i Stenogrammy* [Presidente da Rússia (site oficial) – Discursos e Atas]. Disponível em: <http://news.kremlin.ru/transcripts> (consultado em 16/01/2010).

- PUCHALA, Donald James. *Theory and History in International Relations*. Londres: Routledge, 2003.
- PUTIN, Vladimir. *Razgovor s Rossiei: stenogramma "Pryamoi Linii s Prezidentom Rossijskoi Federatsii V.V. Putinyim"* (Pervyi Kanal, telekanal Rossiya, Radio Mayak, Radio Rossii) 19 dekabriya 2002 goda [Conversa com a Rússia: texto do programa "Linha Direta com o Presidente da Federação Russa V.V. Putin" (Canal 1, Telecanal Rússia, Radio Mayak, Rádio Rússia), 19 de dezembro de 2002]. Moscou: Olma-Politizdat, 2003.
- PUTIN, Vladimir. *Putinki: Kratkii Sbornik iz Rechii Prezidenta (Pervyi srok)* [Putin: Breve Coletânea dos Discursos do Presidente (Primeiro Mandato)]. Moscou: Ekho Buk, 2004.
- PUTIN, Vladimir. *Poslanie Prezidenta Rossijskoi Federatsii Federal'nomy Sobraniyu: o polozhenii v strane i osnovnykh napravleniyakh vnutrennei i vneshnei politiki gosudarstva* [Mensagem do Presidente da Federação Russa à Assembleia Federal: sobre a situação do país e direções fundamentais da política interna e externa do estado]. Moscou: Izvestiya, 2007.
- RATZEL, Friedrich. Studies in Political Areas II. Intellectual, Political and Economic Effects of Large Areas. *American Journal of Sociology*, v. 3, n. 4, Jan. 1898, p. 449-463.
- RIASANOVSKY, Nicholas V. *Russia and the West in the Teachings of the Slavophiles: a study of romantic ideology*. Gloucester: Peter Smith, 1965.
- RICHARDSON, Paul. *Solzhenitsyn and Putin*. Colchester: Vermont Public Radio, 12/11/2007. Disponível em: <http://www.vpr.net/episode/42353/#> (consultado em 10/10/2009).
- RIVERA, David, RIVERA, Sharon. *Putin, the West, and the Roots of Russian-American Cooperation* (paper presented at the annual meeting of the American Association for the Advancement of Slavic Studies, Toronto, Nov. 20-23, 2003).
- ROUSSO, Henry. L'Histoire du Temps Présent, Vingt Ans Après. *Bulletin de l'Institute d'Histoire du Temps Présent*, n. 25, junho 2000. Disponível em <http://www.ihp.cnrs.fr/spip.php?Farticle471&lang=fr.html> (consultado em 16/01/2010).
- SACHKO, Galina. Predstavlyayu Evraziiskii Razdel Zhurnala ["Introduzo a Seção Eurasianista da Revista"]. *Vestnik Chelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Boletim da Universidade Estatal de Chelyabinsk, vol. 10, n. 1, p. 8-13, 2002. Disponível em: http://www.lib.csu.ru/vch/10/2002_01/vcsu02_01.pdf (consultado 01/01/2015)
- SACHS, Jeffrey. *What I did in Russia*. Disponível em: <http://jeffsachs.org/2012/03/what-i-did-in-russia/> (consultado em 20/12/2014).
- SAMARIN, Yurii Fedorovich. O Mneniyakh Sovremennika, istoricheskikh i Literaturnykh ["Sobre as Opiniões Literárias e Históricas do Sovremennik"]. In: SAMARIN, Yurii Fedorovich. *Sochineniya Yu.F. Samarina*. Moscou: Tipografiya A.I. Mamontova, 1877. Vol. 1, p. 28-108. Disponível em: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003890085#?page=1> (consultado em 01/08/212)

- SAMOKHIN, A.V. Istoricheskii Put' Evraziistva kak Ideino-Politicheskogo Techeniya. *Almanakh "Vostok"* [Almanaque "Oriente"], v. 15, n. 3, março 2004. Disponível em: http://www.situation.ru/app/j_art_317.htm (consultado em 17/07/2015)
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. Evropa i Evrazia ["A Europa e a Eurásia"]. *Russkaya Mysl'*, livro 1/2, p. 119-138, 1921. Disponível também em: <http://nevmenandr.net/eurasia/1921-PNS-eur.php> (consultado em: 03/11/2012).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. Step' i Osedlost' ["A Estepe e a Vida Sedentária"]. In: *Na Putyakh* ["Na Encruzilhada"]. Berlim: Gelinkon, 1922. P. 341-355. Disponível em versão repaginada on-line em: <http://nevmenandr.net/eurasia/1922-naputiax.php> (consultado em 01/09/2012) e também em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/index.html#СОДЕРЖАНИЕ> (consultado em 02/11/2012a).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. Evraziistvo ["Eurasianismo"]. *Evraziiskii Vremennik*, Berlim, livro 4, p. 5-26, 1925. (também disponível) In: NOVIKOVA, L.I., SIZEMSKAYA, I.N. *Rossiya Mezhdú Evropoi i Aziei: Evraziiskii Soblazn* ["Rússia entre Europa e Ásia: tentação eurasiânica"]. Moscou: Rossiiskaya Akademiya Nauk, Institut Filosofii, 1993. P. 100-123. Disponível em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/index.html#СОДЕРЖАНИЕ> (consultado em 02/11/2012).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *O Zadachakh Kochevnikoveden'ya (pochemu skify i gunny dolzhny byt' interesny dlya russkogo?)* ["Sobre as Tarefas da Nomadologia: por que os citas e os hunos devem ser interessantes para os russos?"]. Praga: Evraziiskoe Knigoizdatel'stvo, 1928. Também disponível em: <http://gumilevica.kulichki.net/SPN/spn01.htm> (consultado em 12/11/1912)
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Geograficheskie i Geopoliticheskie Osnovy Evraziistva* ["As bases geográficas e Geopolíticas do Eurasianismo"], manuscrito, 1933. (também) In: SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Kontinent Evrazii* (org. Aleksandr Dugin). Moscou: Agraf, 1997. P 295-303. Também disponível em versão on-line repaginada em: <http://lib.rus.ec/b/391062/read> (consultado em 02/11/2012).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. Evraziiskaya Konseptsiya Russkoi Istorii ["A Concepção Eurasianista da História Russa"] (comunicação oral). Varsóvia: Congresso Internacional de Historiadores, 1933. (também) In: SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Kontinent Evrazii* (org. Aleksandr Dugin). Moscou: Agraf, 1997. P 123-126. Também disponível em versão on-line repaginada em: <http://lib.rus.ec/b/391062/read> (consultado em 02/11/2012a).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Geograficheskie i Geopoliticheskie Osnovy Evraziistva* ["As bases geográficas e Geopolíticas do Eurasianismo"], manuscrito, 1933. (também) In: SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Kontinent Evrazii* (org. Aleksandr Dugin). Moscou: Agraf, 1997. P 295-303. Também disponível em versão on-line repaginada em: <http://lib.rus.ec/b/391062/read> (consultado em 02/11/2012b).
- SAVITSKII, Petr Nikolaevich. *Kontinent Evrazii* (org. Aleksandr Dugin). Moscou: Agraf, 1997. Também disponível em: <http://lib.rus.ec/b/391062/read> (consultado em 02/11/2012).

- SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.
- SEGRILLO, Angelo. Occidentalisme, Slavophilie et Eurasianisme: Les Intellectuels et lês Homes Politiques à la Recherche de L'indentité Russe. In: *Modernités Nationales, Modernités Importées: entre Ancien et Nouveau Monde XIXe-XXIe Siècle*. Paris: L' Harmattan, 2012. P. 47-60.
- SEGRILLO, Angelo. *Os Russos*. São Paulo: Contexto, 2012a.
- SEGRILLO, Angelo. A Questão da Democracia na Rússia Pós-soviética. In: Alves, André Augusto de Miranda Pineli (org.) *O Renascimento de uma Potência?: A Rússia no Século XXI*. Brasília: IPEA, 2012b. P. 97-128.
- SEGRILLO, Angelo. *O Declínio da União Soviética: um estudo das causas*. Curitiba: Prismas, 2013.
- SEGRILLO, Angelo. *Ásia e Europa em Comparação Histórica: o debate entre eurocentrismo e asiocentrismo na história econômica comparada de Ásia e Europa*. Curitiba: Prismas, 2014.
- SEGRILLO, Angelo. *De Gorbachev a Putin: a saga da Rússia do socialismo ao capitalismo*. Curitiba: Prismas, 2014a.
- SEGRILLO, Angelo. Tabela de Patentes de Pedro, o Grande. In: SEGRILLO, Angelo (org.) *Rússia, Ontem e Hoje*. São Paulo: FFLCH/USP, 2016. P. 139-149.
- SHAIMIEV, Mintimer Sharipovich. *Vystuplenie Prezidenta Respubliki Tartastan Mintimera Shaimieva na Mezhdunarodnoi Nauchnoi Konferentsii "Idei Evraziistva v Nauchnom Nasledii L.N. Gumileva* ["Discurso do Presidente da República do Tartastão na Conferência Científica Internacional 'As Ideias do Eurasianismo na Herança Científica de L.N. Gumilev'"]. Disponível em: <http://kitaphane.tatarstan.ru/rus/gumilev/shaimiev.htm> (consultado em 07/08/2004).
- SHCHERBATOV, Mikhail Mikhailovich. *O Povrezhdenii Nravov v Rossiii* ["Sobre a Corrupção da Moral na Rússia"]. Moscou: Werden-Verlag, 2001. Disponível em http://imwerden.de/pdf/scherbatow_o_nrawach.pdf (consultado em 30/12/2011)
- SHCHERBATOV, Mikhail Mikhailovich. *Primernoie Vremyaischisletel'noe Polozhenie, vo skol'ko Let, pri Blagopoluchneishikh Obstoyatel'stvakh mogla by Rossiya Sama Soboï, bez samovlastiya Petra Velikogo, doiti do Togo sostoyaniya, v kakom Ona nyne est' v Rassuzhdenii Prosveshcheniya i Slavy* ["Prazo Aproximado de Quantos Anos, sob Condições Favoráveis, a Rússia Poderia Por suas Próprias Forças, Sem a Autocracia de Pedro, o Grande, Chegar à Situação em Que Ela Está Hoje em Termos de Civilização e Glória"]. Disponível em: <http://dlib.rsl.ru/viewer/01003542526#?page=1> (consultado em 31/12/2011)
- SHEKHOVTSOV, Anton. The Palingenetic Thrust of Russian Neo-Eurasianism: Ideas of Rebirth in Aleksander Dugin's Worldview. *Totalitarian Movements and Political Religions*, v. 9, n. 4, p. 491-506, 2008.

- SHEKHOVTSOV, Anton. Aleksander Dugin's Neo-Eurasianism: The New Right à la russe. *Religion Compass*, v. 3, n. 4, p. 697-716, 2009. Disponível em: <http://www.mod-langs.ox.ac.uk/russian/nationalism/shekhovtsov2.html> (consultado em 1/7/2015)
- SHEKHOVTSOV, Anton, UMLAND, Andreas. Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? "Neo-Eurasianism" and Perennial Philosophy. *The Russian Review*, n. 68, p. 662-678, outubro 2009.
- SHEVYREV, Stepan Petrovich. *Vzglyad Russkogo Na Sovremennoe Obrazovanie Evropy* ["A Visão de um Russo sobre a Formação Europeia Contemporânea"]. Disponível em duas partes em: <http://pstgu.ru/download/1191321476.shevyrev.pdf> e <http://pstgu.ru/download/1205341736.shevyrev.pdf> (consultado em 08/01/2012).
- SHLAPENTOKH, Dmitry. Rossiiskaya Vneshnyaya Politika i Evraziistvo ["A Política Externa da Rússia e o Eurasianismo"] New York: Open Society Institute (Eurasianet.org), 06/10/2005. Disponível em: <http://www.eurasianet.org/russian/departments/insight/articles/eav090605ru.shtml> (consultado em 10/10/2005).
- SHLAPENTOKH, Dmitry. Dugin Eurasianism: a Window on the Minds of the Russian Elite or an Intellectual Ploy? *Stud East Eur Thought*, v. 59, p. 215-236, 2007.
- SHPIL'KIN, Yurii. *Neoevraziistvo*. Disponível em: <http://www.proza.ru/2012/06/23/557> (consultado em 01/12/2012)
- SOMERVILLE, John. Some Perspectives on Russia and the West from the History of Russian Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 13, n. 3, p. 324-336, mar. 1953.
- SPILDBOEL-HANSEN, F. Russia's Relations with the EU: a Constructivist Cut. *International Politics*, v. 39, n. 4, p. 399-421, 2002.
- SUKHORUKOVA, Ol'ga Aleksandrovna. *Formirovanie Kontseptsii Gosudarstva vo Vzglyadakh Evraziitsev: 1920-30-e gg.* ["A formação da concepção de estado na visão dos eurasianistas: anos 1920 e 1930"]. Tese doutoral. Tver: Moskovskii Gosudarstvennyi Institut Elektronnoi Tekhniki, 2004. Disponível em: <http://www.dissercat.com/content/formirovanie-kontseptsii-gosudarstva-vo-vzglyadakh-evraziitsev-1920-30-e-gg> (consultado em 12/11/2012).
- TIKUNOV, Vladimir S., CHRESHNYA, Olga Yu. The Geographical Size of a Country and Methods for its Calculation and Mapping. In: BANDROVA, Temenoujka, KONECNY, Milan, ZLATANOVA, Sisi (eds.) *Thematic Cartography for the Society*. Berlim: Springer-Verlag, 2014. P. 131-140.
- TIKUNOVA, M.F. et al. *On Eurasia and the Eurasians*. Petrozavovsk: Petrozavovsk University Press, 1997. Disponível em: <http://www.petsu.ru/Chairs/Archiv/BI-BLENG.RTF> (consultado em 12/11/2012).
- TITARENKO, Mikhail Leont'evich. *Rossiya Litsom K Azii* ["A Rússia Com o Rosto Virado Para a Ásia"]. Moscou: Respublika, 1998.

- TORBAKOV, Igor. Understanding Classical Eurasianism. In: OLDBERG, Ingmar (org.) *Sven Hedin and Eurasia: Knowledge, Adventure and Geopolitics* (Proceedings of a Symposium in Stockholm, 10 November 2007). Stockholm, Östbulletinen, 2008. P. 35-43. Disponível em: http://www.academia.edu/253237/Sven_Hedin_and_Eurasia (consultado em 11/11/2012).
- TRENIN, Dmitri. *The End of Eurasia: Russia on the Border between Geopolitics and Globalization*. Moscou: Carnegie Moscow Center, 2001.
- TRENIN, Dmitri. Pirouettes and Priorities: Distilling a Putin Doctrine. *The National Interest*, Winter 2003. Disponível em http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_74/ai_112411721/?tag=content;col1 (consultado em 19/12/2011)
- TRENIN, Dmitri. Welcome to Cold War II. *Foreign Policy*, 4 março 2014. Disponível em: <http://foreignpolicy.com/2014/03/04/welcome-to-cold-war-ii/> (consultado em 26/11/2014).
- TRUBETSKOI, Nikolai Sergeevich. *Evropa i Chelovechstvo* ["Europa e Humanidade"]. Sofia: Rossiisko-bolgarskoe Knigoizdatel'stvo, 1920. Também disponível em: <http://oboguev.tripod.com/nstev.htm> (consultado em 31/08/2012)
- TRUBETSKOI, Nikolai Sergeevich. Ob Istinnom i Lozhnom Natsionalizme ["Sobre o Verdadeiro e Falso Nacionalismo"]. In: *Izkhod k Vostoku* ["Êxodo para o Oriente"]. Sofia: Rossiisko-Bolgarskoe Knigoizdatel'stvo, 1921. P. 71-85. Também disponível em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/trub.html> (consultado em 09/10/2012a).
- TRUBETSKOI, Nikolai Sergeevich. O Turanskom Elemente v Russkoi Kul'ture. (originalmente) In: *Evraziiskii Vremennik – Kniga 4* ["Anais do Eurasianismo: livro 4"]. Berlim: Evraziiskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1925. P. 351-377. (também disponível) In: NOVIKOVA, L.I., SIZEMSKAYA, I.N. *Rossiia Mezhdru Evropoi i Aziei:Evraziiskii Soblazn* ["Rússia entre Europa e Ásia: tentação eurásiana"]. Moscou: Rossiiskaya Akademiya Nauk, Institut Filosofii, 1993. P. 59-89. Disponível em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/index.html#СОДЕРЖАНИЕ> (consultado em 09/10/2012b).
- TRUBETSKOI, Nikolai Sergeevich. Obshchevraziiskii Natsionalizm ["Nacionalismo Pan-eurásiano"]. *Evraziiskaya Khronika* ["Crônica Eurásiana"], Paris, n. 9, p. 24-31, 1927. (também disponível) In: NOVIKOVA, L.I., SIZEMSKAYA, I.N. *Rossiia Mezhdru Evropoi i Aziei:Evraziiskii Soblazn* ["Rússia entre Europa e Ásia: tentação eurásiana"]. Moscou: Rossiiskaya Akademiya Nauk, Institut Filosofii, 1993. P. 90-105. Disponível em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/index.html#СОДЕРЖАНИЕ> (consultado em 08/10/2009).
- TRUBETSKOI, Nikolai Sergeevich. My i Drugie ["Nós e os Outros"]. In: *Evraziiskii Vremennik – Kniga 4* ["Anais do Eurasianismo: livro 4"]. Berlim: Evraziiskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1925a. P. 66-82. (também disponível) In: NOVIKOVA, L.I., SIZEMSKAYA, I.N. *Rossiia Mezhdru Evropoi i Aziei:Evraziiskii Soblazn* ["Rússia entre Europa e Ásia: tentação eurásiana"]. Moscou: Rossiiskaya Akademiya Nauk, Institut Filosofii, 1993. P. 77-97. Disponível em: <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/index.html#СОДЕРЖАНИЕ> (consultado em 09/10/2012c).

- TSYGANKOV, Andrei P. *Russia's Foreign Policy: Change and Continuity in National Identity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.
- TSYGANKOV, Andrei P. Finding a Civilizational Idea: "West", "Eurasia" and "Euro-East" in Russia's Foreign Policy. *Geopolitics*, v. 12, n. 3, p. 375-399, 2007.
- TSYGANKOV, Andrei P. Aleksandr Panarin kak Zerkalo Rossiiskoi Revoliutsii. *Ideologia i Politika*, v. 1, n. 3, p. 4-36, 2013. Disponível em: http://ideopol.org/sites/default/files/ideopol.org/www/sites/default/files/3/___3.1.%20Tsygankov%20Panarin%20RUS.pdf (consultado em 22/08/2013)
- TSYGANKOV, Andrei P. Contested Identity and Foreign Policy: Interpreting Russia's International Choices. *International Studies Perspectives*, n. 15, p. 19-35, 2014.
- TSYGANKOV, Andrei P. & TSYGANKOV, Pavel A. National Ideology and IR Theory: Three Incarnations of the "Russian Idea". *European Journal of International Relations*, v. 16, n. 4, p. 663-686, dez. 2010.
- UMLAND, Andreas. Dugin kein Faschist? Eine Erwiderung an Professor A. James Gregor. *Erwägen, Wissen, Ethik*, v. 16, n. 4, p. 424-429, 2005.
- UMLAND, Andreas. Fascist Tendencies in Russian Political Establishment: The Rise of the International Eurasian Movement. Disponível on-line (History News Network da George Mason University) em: <http://historynewsnetwork.org/article/88134> (consultado em 07/07/2015)
- Utverzhdenie Levikh Evraziitsev ["Declaração dos Eurasianistas de Esquerda"], *Krasnaya Evraziya* ["Eurásia Vermelha"], 2003. Disponível em: <http://redeurasia.narod.ru/> (consultado em 18/07/2015)
- UVAROV, Sergei Semenovich. Doklady Ministra Narodnogo Prosveshcheniya S.S. Uvarova Imperatory Nicolayu I ["Relatórios do Ministro de Educação do Popular S.S. Uvarov ao Imperador Nicolau I"]. Disponível em: <http://krotov.info/acts/19/1830/1833119.html> (consultado em 03/01/2012)
- WALICKI, Andrzej. *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- WALICKI, Andrzej. *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- WIECLAWSKI, Jacek. Contemporary Realism and the Foreign Policy of the Russian Federation. *International Journal of Business and Social Science*, v. 2, n. 1, jan. 2011, p. 170-178. Disponível em: http://ijbssnet.com/journals/Vol._2_No._1_January_2011/16.pdf (consultado em 25/11/2015).
- WORLD BANK. *Russian Federation: reducing poverty through growth and social policy reform*. Washington, DC: World Bank, 8 fev. 2005.

- WORLD BANK RUSSIA COUNTRY OFFICE. *Russian Economic Report No. 17*. Moscou: World Bank Russia Country Office, 2008.
- WORLD ECONOMIC OUTLOOK (periódico do International Monetary Fund), diversas edições
- WORTMAN, Richard. Koshelev, Samarin, and Cherkassky and the Fate of Liberal Slavophilism. *Slavic Review*, v. 21, n. 2, p. 261-279, jun. 1962.
- YELTSIN, Boris. *Against the Grain: an Autobiography*. Nova York: Summit Books, 1990.
- YELTSIN, Boris. *Zapiski Prezidenta* [Anotações do Presidente]. Moscou: Ogonek, 1994.
- YELTSIN, Boris. *Minha Luta pela Rússia: o diário de Boris Yeltsin* [trad. de Zapiski Prezidenta]. Rio de Janeiro: Record, 1994a.
- YELTSIN, Boris. *The Struggle for Russia* [trad. de Zapiski Prezidenta]. Nova York: Times Books, 1995.
- YELTSIN, Boris. *Midnight Diaries* [trad. de Prezidentskii Marafon]. Nova York: PublicAffairs, 2000.
- YELTSIN, Boris. *Prezidentskii Marafon: razmyshleniya, vospominaniya, vpechatele-niya* [Maratona Presidencial: pensamentos, lembranças, impressões]. Moscou : Ast, 2000a.
- ZALESSKII, B.L. *Kontseptsii Sovremennogo Evraziistva* ["Concepções do Eurasianismo Contemporâneo"]. Disponível em <http://www.businessnews.by/index.php/journalism/lektsii/369-zalesskij-bl-kontseptsii-sovremennogo-evraziistva-2011> e <http://archive-by.com/page/2518807/2013-07-29/http://businessnews.by/index.php/journalism/lektsii/369-zalesskij-bl-kontseptsii-sovremennogo-evraziistva-2011> (consultado em 12/12/2011)
- ZIMMERMAN, William. *Slavophiles and Westernizers Redux: Contemporary Russian Elite Perspectives*. Washington, NCEEER, 2006.
- ZYUGANOV, Gennady. *My Russia: The Political Autobiography of Gennady Zyuganov*. Armonk: M.E.Sharpe, 1997.

