

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE DIREITO, NEGÓCIOS E COMUNICAÇÃO
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

FERNÃO MUNDIM VELOSO LEIN

**LITERATURA, POLÍTICA E IDENTIDADE NACIONAL: a influência de Fiódor
Dostoiévski na restauração da identidade nacional russa no século XIX**

**GOIÂNIA
2025**

FERNÃO MUNDIM VELOSO LEIN

**LITERATURA, POLÍTICA E IDENTIDADE NACIONAL: a influência de Fiódor
Dostoiévski na restauração da identidade nacional russa no século XIX**

Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação
apresentado à Escola de Direito, Negócios e
Comunicação da Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, como requisito parcial para obtenção do grau de
Bacharel(a) em Relações Internacionais.
Orientador(a): Me. Renzo Nery

GOIÂNIA

2025

LEIN, Fernão Veloso Mundim. 2025.

Literatura, Política e Identidade Nacional: um estudo exploratório acerca da identidade nacional russa no século XIX)/ Fernão Veloso Mundin Lein – Goiânia, 2025.

Total de folhas: xx f. il.

Orientador: Prof. Me. Renzo Nery

Monografia (Curso de Graduação em Relações Internacionais) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Escola de Direito, Negócios e Comunicação, Goiânia, 2025.

1. identidade nacional. 2. eslavismo. 3. ocidentalismo. 4. Fiodor Dostoievski.

FOLHA DE APROVAÇÃO

FERNÃO MUNDIN VELOSO LEIN

**LITERATURA, POLÍTICA E IDENTIDADE NACIONAL: a influência de Fiódor
Dostoiévski na restauração da identidade nacional russa no século XIX**

Trabalho de conclusão de curso de graduação
apresentado à Escola de Direito, Negócios e
Comunicação da Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, como requisito parcial para obtenção do grau de
Bacharel em Relações Internacionais.
Orientador: Me. Renzo Nery

Aprovado em ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA:

Me. Renzo Nery (orientador – PUC Goiás)

Me. Leandro Bernardes Borges (examinador – PUC Goiás)

Me. André Luíz Mota (examinador – PUC Goiás)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Me. Renzo Nery, pelo tempo dedicado, pela paciência e pela orientação rigorosa e atenta ao longo de todo o processo. Sua contribuição foi imprescindível para a realização deste trabalho.

Agradeço também à minha família. Em especial, à minha mãe, Adriana Mundim, por ter tornado possível a minha formação acadêmica e por ter apoiado cada uma das minhas escolhas durante esta trajetória. Estendo minha gratidão à minha avó, Zenar Mundim, por sua presença constante, cuidado e incentivo.

À minha namorada, Nicole Servato, agradeço pela compreensão, pelo apoio emocional e pela companhia nos momentos mais desafiadores.

Registro ainda meu agradecimento aos professores que contribuíram para minha formação ao longo da graduação: Dr. Danilo Alarcon, Me. Giovani Okado, Me. Leandro Borges, Dr. Pedro Pietrefesa, Me. André Luiz Mota, Me. Diego Magalhães e Me. Guilherme Carvalho. Suas aulas, orientações e debates foram essenciais para ampliar minha visão acadêmica e intelectual.

LEIN, Fernão Mundim Veloso. **Literatura, política e identidade nacional:** a influência de Fiódor Dostoiévski na restauração da identidade nacional russa no século XIX. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2025.

RESUMO

O presente trabalho investiga a forma pela qual a presença de ideias eslavófilas e pan-eslavistas no arcabouço literário de Fiodor Dostoiévski se encontra inserida em um contexto histórico, teórico e literário radicalmente marcado pela reflexão – e tentativa de “reformulação” – da identidade nacional russa, um fenômeno que encontra seu ponto culminante, sob o ponto de vista do recorte histórico investigado, no regime do czar Alexandre III (1881-1884). Dentre os diversos caminhos metodológicos encontrados, desponta a análise qualitativa e bibliográfica do intenso debate entre eslavófilos e ocidentalistas acerca da “identidade nacional russa” que marcou o período. Procura-se demonstrar como as preditas correntes se polarizaram em torno da discussão sobre “o futuro cultural da Rússia”, oscilando entre um projeto de revisão e reformulação radical de elementos essencialmente locais e/ou “originais”, de um lado, e um projeto de “ocidentalização”, ou “europeização”, da cultura russa, de outro. A pesquisa propõe que o compromisso literário que a obra literária de Dostoiévski eventualmente assume com uma espécie de síntese desses projetos pode ser compreendido como a tentativa do escritor de influenciar, em sentido tanto literário quanto político, os desenvolvimentos históricos e culturais russos. Portando, a pesquisa parte da hipótese que Dostoiévski influenciou de maneira significativa na construção da identidade nacional russa durante o século XIX, mais especificamente durante o reinado de Alexandre III.

Palavras-chave: identidade nacional; eslavofilismo; ocidentalismo; Fiodor Dostoiévski; Alexandre III; czar, ortodoxia; pan-eslavismo, Rússia.

ЛЕЙН, Фернан Мундим Велозу. **Литература, политика и национальная идентичность:** влияние Фёдора Достоевского на восстановление русской национальной идентичности в XIX веке. 2025. Выпускная квалификационная работа (Бакалавриат по международным отношениям) — Папский католический университет Гояса, Гояния, 2025.

РЕЗЮМЕ

Настоящая работа исследует то, каким образом присутствие славянофильских и панславистских идей в литературном наследии Фёдора Достоевского вписывается в исторический, теоретический и литературный контекст, радикально отмеченный рефлексией — и попыткой «переформулирования» — русской национальной идентичности. Данное явление достигает своего кульминационного момента, в рамках рассматриваемого периода, при правлении императора Александра III (1881–1894). Среди различных методологических caminhos, использованных в исследовании, выделяется качественный и библиографический анализ интенсивных дебатов между славянофилами и западниками относительно «русской национальной идентичности», которые характеризовали эпоху. В работе предпринимается попытка показать, как указанные направления противопоставляли друг другу свои взгляды на «культурное будущее России», колеблясь между проектом радикальной ревизии и переосмысления исконных или «самобытных» элементов, с одной стороны, и проектом «вестернизации» или «европеизации» русской культуры — с другой. Исследование выдвигает положение о том, что литературный *compromisso*, который творчество Достоевского постепенно принимает в виде своеобразного синтеза этих проектов, может быть понят как стремление писателя оказать влияние — как в литературной, так и в политической сфере — на историческое и культурное развитие России. Таким образом, работа исходит из гипотезы о том, что Достоевский оказал значительное влияние на формирование русской национальной идентичности в XIX веке, особенно в период правления Александра III.

Ключевые слова: национальная идентичность; славянофильство; западничество; Фёдор Достоевский; Александр III; император; православие; панславизм; Россия.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A IDENTIDADE NACIONAL RUSSA NO SÉCULO XIX	16
1.1 Em Busca de um Conceito de Identidade Nacional 162.1.1 Os Essencialistas: entre a “naturalidade” e “imutabilidade” da identidade nacional	18
1.1.2 Os Construtivistas: a identidade nacional enquanto “construção social”	18
1.1.3 Pós-modernistas.....	19
1.2 A Crise da Identidade Russa Durante o Século XIX.....	20
1.3 O debate entre Eslavófilos e Ocidentalistas	22
1.3.1 Eslavófilos: em busca do retorno às raízes do “espírito russo”	23
1.3.2 Pan-Eslavistas: união de todos os povos eslavos, sob liderança russa	25
1.3.3 Ocidentalistas: Europa como referência civilizatória	27
2 CONTEXTO HISTÓRICO: DAS REFORMAS DE ALEXANDRE II (1855–1881) AO RETORNO ÀS ORIGENS DE ALEXANDRE III (1881–1894)	29
2.1 Reinado de Alexandre II: A era das reformas	29
2.1.1 Crise, insatisfação e instabilidade: a ascensão de movimentos revolucionários	33
2.2 Alexandre III: Do mito europeu ao mito nacional.....	35
2.2.1 Formação ideológica do futuro czar: a fabricação de um “mito nacional”	36
2.2.2 O Mito Nacional: retorno às tradições e à identidade nacional “propriamente russa”	38
2.2.3 Consequências políticas e culturais	39
3 DOSTOIEVSKI E A RESSURREIÇÃO DO “ESPÍRITO RUSSO”	42
3.1 A filosofia política de Dostoiévski: Autocracia, Ortodoxia e Nacionalidade.....	42
3.1.1 Base católica ortodoxa no pensamento de Fiódor Dostoiévski	44
3.1.2 Autocracia celestial: O czar “ungido por Deus”	46
3.1.3 Dostoiévski e o Pan-Eslavismo: Rússia como líder da união de todos os povos eslavos.....	46
3.2 COMO A FILOSOFIA POLÍTICA DE DOSTOIÉVSKI É EXPOSTA POR MEIO DE SUA OBRA	48
3.2.1 A Oposição entre o racionalismo europeu e a fé ortodoxa, em <i>Crime e Castigo</i> : Raskólnikov e Sônia como Alegorias Civilizacionais.....	48
3.2.2 Os demônios: a distorção da “alma russa”	50

3.2.3 O Idiota: a idealização do homem russo ortodoxo	52
3.3 Possível Contribuição de Dostoiévski sobre a “Ressurreição” da Identidade Nacional Russa, no Regime de Alexandre III	53
3.3.1 Pobedonostsev como Elo Entre Dostoiévski e o Futuro Alexandre III.....	54
3.3.2 Entre Cartas, Ideias e Mediações: A Formação do Diálogo Dostoiévski–Alexandre III.....	56
3.3.3 A possível influência exercida no pensamento do herdeiro do trono.....	58
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS.....	63

INTRODUÇÃO

A investigação em torno das ideias eslavófilas e pan-eslavistas no arcabouço literário de Fiódor Dostoiévski constitui um tema de pesquisa bem estabelecido no universo acadêmico, tanto entre os especialistas desses mesmos movimentos quanto entre os especialistas da obra de Dostoiévski. Em comum, ambos os lados investigam o contexto do embate entre modernizadores (ocidentalistas) e defensores das instituições tradicionais russas (eslavófilos) no século XIX. De modo preambular, pode-se argumentar que o panorama mais geral desse universo de pesquisa investiga os diferentes modos pelos quais a Rússia czarista viveu uma espécie de “pêndulo” entre esses ideais, uma contextualização importante para entender a obra do escritor.

No que se refere ao contexto histórico em análise, a dizer, a Rússia do século XIX, parece consagrada, do ponto de vista acadêmico, a ideia de que o país passou por um período de acirrado debate sobre a “crise da identidade cultural russa” produzida, em tese, por décadas de busca, ou emulação, dos padrões europeus, sobretudo franceses, relegando aspectos próprios de sua tradição (Zevelev, 2016). O presente ponto de partida investigativo procura, portanto, percorrer o panorama teórico e histórico mais geral da formação da identidade nacional russa no século XIX e articulá-lo de forma mais detida a dois pontos: i) o debate entre eslavófilos e ocidentalistas; e ii) a destacada “crise identitária” do período compreendido entre os reinados de Alexandre II e Alexandre III.

A apresentação e articulação entre as mencionadas partes teórica e histórica são realizadas para compreender como Dostoiévski migra da militância socialista de seu tempo (inclinada às ideias “progressistas”, conforme se verá), desenvolvendo uma posição intermediária, ou uma “síntese original”, que refuta veementemente certos elementos da modernidade europeia, a exemplo do materialismo e o racionalismo, em prol da valorização de particularidades russas: a defesa ao “retorno ao solo” (*pochvennichestvo*) e dos valores do “homem simples”, ou seja, o camponês russo (Pereira, 2023). Seus romances podem ser interpretados, nesse sentido, como um “laboratório” de suas ideias literárias, filosóficas e religiosas. Diante dessa conjuntura, faz-se importante investigar como Dostoiévski, por meio de suas obras, expressa seu nacionalismo, suas crenças religiosas e sua visão de mundo, buscando criticar os ideais, provenientes da Europa Ocidental, que emergiam na Rússia daquele período.

No que diz respeito a dimensão política do pensamento de Dostoiévski (um aspecto de central da presente investigação), faz-se imperativo analisar a forma pela qual ele remetia ao

Ocidente. Para o escritor, o Ocidente representava, ao mesmo tempo, a origem dos ideais considerados “nocivos” à Rússia, como o liberalismo, o socialismo e o racionalismo, e um espaço que deveria ser salvo por meio da conversão à ortodoxia católica. Em sua visão, a Europa Ocidental fora construída sobre o catolicismo romano, que ele considerava uma forma corrompida do cristianismo, responsável por crenças e valores “decadentes” (Ražny, 2018; Zevelev, 2016). Assim, suas ideias pan-eslavistas colocavam a Rússia como o centro da fé verdadeira, destinada a guiar não apenas os povos eslavos e a Europa Ocidental, mas a humanidade em sua totalidade.

Para Dostoievski, a identidade nacional russa estava vinculada a um senso de messianismo religioso e político, pois acreditava que a Rússia carregava em si a presença do Deus Ortodoxo (O “verdadeiro” Deus) e que tinha, portanto, tanto a missão de oferecer proteção fraternal a outros povos eslavos-ortodoxos, quanto de “socorrer” a Europa Ocidental em “crise” (Ražny, 2018). Seu conceito de identidade nacional, conforme o exposto ao longo do estudo, é formado gradualmente, abrangendo três esferas fundamentais: religião, cultura e ideologia. A tradição ortodoxa e a missão religiosa integraram sua concepção de nação, à qual o escritor acrescentou a dimensão política (Kohn, 1945).

Sob a ótica dessa visão, a Rússia teria se desenvolvido como uma nação “envergonhada de suas raízes” e de sua própria identidade, condição que perduraria até meados do século XIX. Desde Pedro I, o país passou por um processo de ocidentalização profunda, adotando práticas culturais e modos de vida europeus, com o intuito de alcançar um desenvolvimento socioeconômico similar ao do Ocidente. O movimento eslavófilo surgiu, então, em oposição a essa tendência, propondo uma crítica à Rússia do período. Para os eslavófilos, era fundamental retomar o que havia de genuinamente russo, tendo como base a religião ortodoxa e a singularidade do espírito nacional. Consideravam que o povo russo era essencialmente distinto dos europeus ocidentais, por não ter sido influenciado pelo catolicismo romano, o que, em sua ótica, os tornava menos racionalistas, mais espiritualistas e menos individualistas. Assim, o movimento buscava identificar as fragilidades da sociedade russa, “contaminada” por ideais europeus, e recuperar o estilo de vida pré-Pedro I, com o objetivo de fazer da cultura russa um pilar central do progresso mundial (Konovalov *et al.*, 2020).

A partir do eslavofilismo, houve também outras vertentes conservadoras de mesma base, a principal, que será tratada a fundo nessa investigação é o Pan-eslavismo. Importada de regiões do Império Austro-Húngaro (Que hoje fazem parte da República Tcheca), ao se assimilar a realidade russa, tomou como base os conceitos da ideologia eslavófila. Porém, com a adição da

busca por uma união entre todos os povos eslavos, liderada pela Rússia, com um idioma único e submetida à religião Ortodoxa.

Um ponto investigativo que recebe atenção particular é a disputa política do período, que transforma a Rússia em um ambiente de profunda turbulência. Diversas vertentes do socialismo emergiam simultaneamente, como o socialismo agrário, anarco-socialismo, socialismo marxista, socialismo lavrovista e o socialismo bakuninista, cada qual propondo um modelo distinto de organização social e, muitas vezes, em aberto conflito entre si. Nesse contexto, surgiram grupos revolucionários contrários ao regime czarista, entre os quais se destacam os *Narodniks*¹, o Círculo de Chaikovsky² e a *Narodnaya Volya*³ (“A Vontade do Povo”), sendo este último responsável pelo atentado que culminou na morte do czar Alexandre II (Miller, 1970; Riasanovsky, 1999). Portanto, caso a intenção do escritor seja a de resgatar o “verdadeiro espírito russo”, contrapondo-o não apenas ao ocidentalismo, mas ao socialismo, o niilismo e o ateísmo – por ele entendidos como ameaças à essência nacional (Kohn, 1945) – faz-se necessário compreender como a sua perspectiva de identidade russa estava intrinsecamente ligada ao Cristianismo Ortodoxo, tema recorrente em grande parte de suas obras, como *Crime e Castigo*⁴, *O Idiota*⁵ e *Demônios*⁶. Nessas narrativas, observa-se de modo claro o embate de ideias por meio dos personagens e a preponderância do ideal eslavófilo (Ražny, 2018).

Finalmente, é realizada a investigação sobre como, ou se, as ideias de Dostoiévski influenciaram, em sentido literário, político ou teórico, a consolidação de uma identidade nacional propriamente russa sob o regime de Alexandre III. Vale adiantar que Alexandre III nutria grande apreço pelo escritor russo, tendo inclusive se encontrado com ele para discutir ideias conservadoras e o futuro da Rússia (Kudrina, 2017). Ao se analisar em profundidade os ideais tanto do escritor quanto do czar, é possível identificar nítidos pontos de convergência.

Este trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro analisa abordagens teóricas referenciais sobre o conceito de identidade nacional, assim como a forma pela qual esse conceito se manifesta e adquire relevância no contexto histórico e intelectual da Rússia do século XIX. Inicialmente, são apresentadas as teses de um dos autores mais renomados sobre o

¹ Intelectuais da elite populistas adeptos do socialismo agrário, no qual se idealizava a vida camponesa russa, tinham como principal inspiração as ideias de Alexander Herzen (Martin, 1976).

² Movimento revolucionário socialista fortemente inspirado nas ideias de Michael Bakunin (Martin, 1976).

³ Grupo socialista radical que utilizava de atos terroristas, a fim de derrubar o regime czarista (Martin, 1976).

⁴ Romance de Dostoiévski publicado em 1866, conta a história de Raskolnikov, jovem niilista que comete um terrível crime (Dostoiévski, 2021).

⁵ Romance que conta a história do príncipe Michkin, um homem moralmente perfeito (Dostoiévski, 2019).

⁶ Romance mais político de Dostoiévski, conta a história de um grupo socialista revolucionário. É uma forte crítica ao socialismo, niilismo e ocidentalismo da época (Dostoiévski, 2020).

tema, Anthony D. Smith (1990). O autor distingue entre modelos ocidentais e orientais de identidade nacional, ressaltando elementos como mitos históricos, memórias compartilhadas e sentimento de pertencimento. Como contraponto teórico, considera-se a leitura crítica de Bhikhu Parekh (1995), que propõe a substituição, como se verá, do termo “identidade nacional” por “identidade coletiva de uma entidade política”, ampliando a aplicabilidade do conceito. São articuladas as principais visões teóricas do conceito de identidade nacional, evidenciando suas vertentes interpretativas e os diferentes modos de compreender a formação de uma consciência coletiva, por meio do trabalho de Verdugo⁷ (2009).

A partir desse referencial teórico, o capítulo aborda, na sequência, a crise da identidade russa característica do século XIX, cuja origem se deu a partir da difusão do Idealismo alemão no país. Tal corrente filosófica enfatizava a originalidade de uma cultura e identidade nacionais. Consequentemente, a elite intelectual russa passou a focar suas energias em descobrir o que tornava a identidade nacional do Império original⁸. Nesse contexto, os principais autores a serem utilizados para a compreensão da crise da identidade nacional russa serão: Groys (1992) cuja obra abordará contexto geral da referida “crise”, enquanto Horujy (2012) faz uma análise profunda das disputas entre os eslavófilos e ocidentalistas, demonstrando suas visões a respeito de identidade nacional e o futuro da Rússia.

O segundo capítulo analisa o contexto histórico correspondente aos reinados de Alexandre II (1855–1881) e Alexandre III (1881–1894). Busca-se examinar as transformações ocorridas na identidade nacional russa ao longo desse período, evidenciando o contraste entre as políticas adotadas por ambos os líderes e os reflexos dessas diferenças na construção da identidade nacional russa. A análise visa demonstrar como os elementos do ocidentalismo e do eslavofilismo manifestaram-se, respectivamente, nas práticas políticas de cada governante, revelando o embate entre emulação de padrões europeus e tradição que marcou a trajetória do Império Russo no século XIX.

⁷ Verdugo (2009), adota uma abordagem mais ampla, representando as diferentes nuances do conceito estudado. Nesse sentido, busca classificar as principais correntes teóricas: essencialista ou primordialista, construtivista e pós-moderna, representadas por autores como Huntington (1997), Geertz (1973), Armstrong (1982), Anderson (1991) e Hobsbawm (1983).

⁸ Essa tensão é particularmente analisada sob a ótica do debate entre eslavófilos e ocidentalistas. Os primeiros, inspirados em pensadores como Khomiakov e Aksakov, defendiam a singularidade espiritual da Rússia, enraizada na tradição ortodoxa e na comunidade camponesa (*mir*). Já os ocidentalistas, como Kavelin e Granovsky, argumentavam que o desenvolvimento russo deveria seguir o modelo europeu, com base em instituições liberais e racionais. Esse embate não se limitou a uma divergência intelectual, mas expressou diferentes concepções de identidade nacional: uma orientada pela preservação da essência russa e outra pela integração ao movimento civilizatório ocidental (Groys, 2012).

Nesse sentido, pretende-se compreender de que forma o reinado de Alexandre II, herdeiro das tendências ocidentalizantes instauradas desde as reformas de Pedro, o Grande, promoveu uma série de reformas liberalizantes, como a emancipação dos servos, que visavam aproximar a Rússia dos modelos políticos e econômicos da Europa Ocidental. Tais transformações, embora inspiradas em ideais modernizadores, geraram instabilidade social e estimularam o surgimento de movimentos revolucionários que interpretaram a crise política e moral do império como um sintoma da perda de uma “essência russa” autêntica. Entre esses grupos destacam-se o Zemlya i Volya (Terra e Liberdade), os Narodniks, o Círculo de Chaikovsky e a Narodnaya Volya (Vontade do Povo), influenciados por pensadores como Lavrov, Bakunin e Nechaev (Miller, 1970; Riasanovsky, 1999). Esses movimentos traduziram o conflito entre tradição e modernização em projetos de emancipação popular e transformação política, vinculando o ideal de justiça social à reconstrução da identidade nacional.

É por esse viés que se pretende discutir, no terceiro capítulo, a filosofia política de Dostoiévski, enfatizando seu nacionalismo, sua forte ligação com o cristianismo ortodoxo, o messianismo pan-eslavo, suas críticas às ideologias “anticristãs” do ocidente e a representação dessas ideias em obras como: *Crime e Castigo*, *Os Demônios* e *O Idiota*. Esse capítulo abordará as nuances da ideologia e filosofia política de Dostoiévski, além de uma análise de sua obra, assim como as convergências entre as ideias do autor e Alexandre III. Destacando a profunda relação de amizade, que o escritor mantinha com o tutor do imperador, Konstantin Pobedonostsev, o conservadorismo do czar, e a possível influência do escritor na consolidação da identidade russa, no referido regime.

Metodologicamente, este trabalho adota um estudo de caso qualitativo de natureza histórico-interpretativa⁹, voltado à análise aprofundada de um fenômeno específico: a possível influência das ideias de Fiódor Dostoiévski na restauração de identidade nacional russa do reinado de Alexandre III (1881- 1894), mediada pela atuação de Konstantin Pobedonostsev. O estudo de caso é adequado porque permite a investigação detalhada de um conjunto delimitado de atores, discursos e contextos, articulando fontes primárias, como textos de Dostoiévski e fontes secundárias da historiografia russa e dos estudos teóricos e literários.

Entre essas fontes, destacam-se, como base fundamental para o embasamento teórico, os artigos científicos, devido à sua maior disponibilidade, e os livros de historiadores da Rússia czarista, adquiridos especificamente para fins de pesquisa. Para a análise mais específica da

⁹ Conforme discutido por Maia e Maia (2022), estudos de caso podem ser classificados como instrumentais quando o interesse da pesquisa está em utilizar um caso específico para compreender um problema mais amplo, permitindo análise aprofundada, contextualização histórica e articulação interpretativa do fenômeno estudado.

visão de mundo de Dostoievski, serão privilegiados trabalhos de intérpretes de sua obra como um todo. Assim, o conjunto dessas fontes permitirá uma investigação densa sobre como o pensamento do autor, em relação à identidade nacional russa, constituiu um dos muitos vetores ideológicos que influenciaram o futuro do país.

2 A IDENTIDADE NACIONAL RUSSA NO SÉCULO XIX

A investigação do presente capítulo propõe uma leitura integrada entre teoria e contexto histórico, partindo das formulações conceituais sobre identidade nacional para, em seguida, examinar como essa problemática se manifestou na Rússia oitocentista, entre a tradição eslavófila, a modernidade ocidentalista e o ímpeto revolucionário que delas derivou.

2.1 Em Busca de um Conceito de Identidade Nacional

O conceito de identidade nacional está inserido em um contexto literário marcadamente amplo e polissêmico, cuja vastidão torna difícil o trabalho de analisá-lo pormenorizadamente. A presente investigação não assume como objetivo a apresentação de seu “estado da arte” e tampouco argumenta que os conceitos explorados sejam capazes de abarcá-lo em sua inteireza. Não obstante, são articuladas diferentes maneiras pelas quais o tema da “identidade nacional” constitui um aspecto fundamental para a consolidação do Estado-nação, na medida em que permite à população, em tese, reconhecer-se como parte de uma comunidade única ou singular.

Nesse sentido, Smith (1990) aponta que o conceito de identidade nacional apresenta variações entre a Europa Ocidental e Oriental, sendo, portanto, necessário compreender seus elementos estruturantes. Do ponto de vista europeu ocidental, o autor argumenta que a identidade nacional pode ser dividida em três componentes centrais. O primeiro é o território, entendido como o espaço físico do respectivo Estado, delimitado e dividido por meio de suas fronteiras. Possui também um fator simbólico no qual os indivíduos desenvolvem sentimentos de pertencimento. Trata-se de um local carregado de significados históricos, onde acontecimentos marcantes e a atuação de heróis nacionais constituem a memória coletiva (Idem).

O segundo elemento corresponde à ideia de pátria, definida como uma comunidade de leis e instituições que expressa uma vontade política comum. Nesse aspecto, o papel das instituições reguladoras é implementar direitos e deveres cívicos comuns a todos os membros daquele Estado Nação, dotando-os de um senso de igualdade (Idem).

O terceiro componente refere-se à igualdade política, baseada no princípio de que todos os cidadãos estão submetidos a um mesmo código legal e possuem direitos civis, políticos e socioeconômicos garantidos. Esse fator reforça a exclusão de estrangeiros do corpo político, ao mesmo tempo em que assegura valores, tradições e uma ideologia cívica comuns (Idem).

Finalmente, a massificação da educação pública e dos meios de comunicação desempenham papel estratégico ao promover uma cultura pública unificada, sustentada por memórias históricas, mitos, símbolos e tradições coletivamente partilhados.

Com relação à singularidade do ponto de vista Oriental, Smith (1990) ressalta a ênfase no “mito da ancestralidade comum”. Sob esse ponto de vista, o “povo” pode ser visto como parte de uma “grande família”, já que o aspecto étnico é preponderante. O território e as instituições, nesse caso, são colocados em segundo plano. O “povo” constituiria, assim, o objeto principal das aspirações nacionalistas.

Nesse âmbito, é possível identificar, por meio da análise de Smith (1990), que o ponto de vista Oriental é mais voltado a questões étnicas. Consequentemente, o sentimento de solidariedade, comunidade e memórias comuns são mais destacadas quando se há a visão de que os nacionais são parte de “uma mesma família”.

Apesar das diferenças, o conceito de identidade nacional para ambos possui em seu âmago os mesmos princípios basilares, sendo estes: mitos e memórias comuns, direitos e deveres legais para todos os seus membros de maneira comum, uma cultura pública de massa comum e um território delimitado (Smith, 1990).

Já Parekh (1995) adota uma perspectiva crítica em relação ao conceito de identidade nacional, compreendendo-o como um conjunto dinâmico de valores, tendências e referências simbólicas que se transforma continuamente ao longo do tempo histórico. O autor sustenta que o próprio uso da expressão “identidade nacional” deve ser reconsiderado, uma vez que o termo “nação” está fortemente vinculado ao modelo do Estado-nação moderno, o que limita sua aplicabilidade a outras formas de organização política. Por essa razão, Parekh propõe a substituição da expressão por “identidade coletiva de uma entidade política” (polity), a fim de ampliar o alcance analítico do conceito e abarcar contextos em que a coesão identitária não se estrutura necessariamente em torno de um Estado nacional.

Nesse âmbito, o termo se refere a maneira como uma entidade política é constituída, incluindo seus princípios organizadores, tais como: ideias, valores, medos profundos, ambições, ansiedades, memórias coletivas, experiências históricas traumáticas, mitos, autoentendimentos coletivos etc. (Parekh, 1995).

Em oposição às visões supracitadas, que pressupõem a ideia de que a “identidade” seria marcada pela presença de elementos “estáveis” e, portanto, fixas, Verdugo (2009) traz uma análise mais diversificada, destacando que as teorias sobre identidade nacional podem ser classificadas em duas grandes correntes: essencialistas/primordialistas e pós-modernistas/construtivistas. Isso quer dizer que enquanto os primeiros defendem que a

identidade nacional seria “natural” e “imutável”, uma vez que enraizada em fatores como etnia, língua e religião, os segundos, os pós-modernistas, consideram que a identidade nacional seria uma “construção social”, ou seja, um processo sujeito a mudanças contínuas, influenciadas pela interação de fatores históricos, culturais e sociais (Verdugo, 2009).

1.1.1 Os Essencialistas: entre a “naturalidade” e “imutabilidade” da identidade nacional

Segundo Karmukova (2009), a escola “essencialista” seria marcada pela premissa de que a identidade nacional é formada a partir da ancestralidade, idioma, história, etnia e visões de mundo coletivas. Nesse sentido, tais elementos seriam fixos a um povo e, em última instância, não seriam afetados por fatores externos, sendo algo intrínseco.

Os principais autores que se encaixam nesta linha de pensamento segundo a autora supracitada são: Huntington (1997), Smith (1991), Geertz (1973), Van den Berghe (1980), Armstrong (1982) e Connor (1994). Não obstante, Smith (1991) por mais majoritariamente se encaixe no pensamento essencialista, sua ótica a respeito do conceito toma para si elementos do construtivismo, sendo a identidade nacional em última instância algo de continuidade “natural”, não obstante, passível de manipulação consciente (Verdugo, 2009).

1.1.2 Os Construtivistas: a identidade nacional enquanto “construção social”

Por sua vez, a ótica construtivista, surge a partir do pós-modernismo. Nesse âmbito, assim como a escola de pensamento citada, não há um senso de realidade objetiva. Algo só é o que se constrói ser. Adicionalmente, para estes, segundo Verdugo (2009), há uma dimensão política e baseada em interesse, quando se trata de identidade nacional. Isto é, grupos dominantes criam, manipulam e “destroem” identidades nacionais para ganhos próprios (Anderson apud Verdugo, 2009). Os principais teóricos dessa escola, segundo Verdugo são: Beaune (1991), Berezin (1997), Brubaker (1992), Corse (1996), Fine (1996), Gills (1994), Griswold (1992), Hobsbawn (1992), Kubik (1994), Lane (1981), Schudson (1992), Schwartz (1987), Spielman (1997) e Anderson (1991).

Ademais, segundo Verdugo (2009), dentro dessa linha de pensamento há também visões distintas sobre a construção da identidade nacional. Anderson, percebe a identidade nacional como uma construção imaginária. Isso se dá, pela impossibilidade de todos os indivíduos de um Estado-nação interagirem entre si (pelo elevado número de pessoas). Nesse sentido, símbolos, rituais e cerimônias seriam utilizados na finalidade de “juntar” indivíduos que não se

conhecem, fazendo com que eles de maneira imaginária acreditem que façam parte de uma só comunidade. Para o autor, a difusão da impressão fundamental, para as bases de um senso de comunidade imaginária, já a maximização da circulação de documentos escritos em uma só língua, fez com que os leitores se identificassem entre si (Anderson, 1991 *apud* Verdugo, 2009).

Em contrapartida, Hobsbawn (1983) argumenta que a identidade nacional é criada por razões políticas. Tradições são criadas artificialmente com a finalidade de manter a continuidade com o passado. Nesse âmbito, se houvesse uma “quebra” com o passado, seria mais custoso manter a estabilidade e ordem da sociedade (Hobsbawn, 1983 *apud* Verdugo, 2009).

1.1.3 Pós-modernistas

Por fim, a ótica pós-moderna por mais que concorde em grande medida com os construtivistas, também divergem destes. A principal diferença é que para os pós-modernistas os construtivistas subestimam o papel das relações de poder na formação de uma identidade nacional. Nesse sentido, o poder para os pós-modernistas é ponto chave para pensar identidade nacional, já que seria apenas uma ferramenta para manter o controle e status de grupos dominantes na sociedade (Calhoun, 1995 *apud* Verdugo, 2009).

Em continuidade, como supracitado na seção em que se destrincha a visão construtivista. Os pós-modernistas se opõe a qualquer tipo de realidade objetiva, nesse sentido não há uma “identidade verdadeira”, apenas uma versão desta, que pode ser moldada a qualquer tempo, não sendo em última instância vinculada a nenhum fator objetivo como: etnia ou religião (Calhoun, 1995 *apud* Verdugo, 2009). As principais vozes ao se pensar na perspectiva pós-moderna de identidade nacional são: Connell (1987), Gilman (1985) e Calhoun (1995).

Em suma, muito embora não se pretenda aqui realizar um levantamento amplo, seja do ponto de vista historiográfico ou teórico, do vasto campo de pesquisa voltado aos diferentes conceitos de identidade nacional, o que fica claro é que esse objeto investigativo é, de modo geral, variável, uma vez que este depende do ponto de vista de cada autor, ou corrente teórica. Não obstante, o que fica claro ao se empreender uma recapitulação bibliográfica dessa natureza é a noção de que é possível extrair desse processo ao menos três pontos comuns a todas as perspectivas de identidade nacional, a dizer, i) a presença de mitos e memórias históricas comuns, ii) o fomento do senso de comunidade, e iii) a difusão do pertencimento ao território, religião e etnia (Smith, 1990; Karnaukova, 2009; Parekh, 1995). Partindo desse pressuposto, é possível ter uma base para analisar como os caminhos da identidade nacional russa do século

XIX foram traçados. Já que como veremos adiante, no início do referido século a Rússia passava por uma crise de identidade própria, motivo para certos conflitos internos passaram a emergir no país (Zevelev, 2016).

1.2 A Crise da Identidade Russa Durante o Século XIX

Segundo Boris Groys, a questão da crise identitária nacional russa passa a ser debatida de maneira urgente, durante a década de 1820, após a decadência dos ideais iluministas franceses, e a ascensão do idealismo alemão de Hegel e Schelling. A razão disso, era que, após as reformas de Pedro “o grande”¹⁰ no século XVII, em sua maioria, a população letrada russa passou a receber uma educação importada da França e, portanto, assentada na língua francesa. Em virtude desse fato, o país recebeu forte influência iluminista, com a crença de que estaria caminhando ao lado da Europa Ocidental para o “progresso”. Ironicamente, o iluminismo francês se via, portanto, no século XIX, em decadência no lado Ocidental. Passando a ser influenciada pelas ideias Hegelianas do historicismo nacional. Cujas tese principal, se baseava na ideia de que cada nação possui um papel específico no desenvolvimento do Espírito humano (Geist) ao longo da história universal.

Para Hegel, a história humana constitui o processo racional pelo qual o Espírito se realiza no mundo, alcançando progressivamente liberdade e autoconsciência. Nesse percurso, as nações são “sujeitos históricos” temporários dessa realização, cada uma representando uma etapa do progresso da razão. Assim, cada cultura nacional teria uma contribuição original e irreduzível para o desenvolvimento histórico desse Espírito (Koyré, 1876 apud Groys, 1992).

O historicismo do Idealismo alemão, entretanto, teria representado o “fim da criatividade histórica original”. Pois, quando a reflexão histórica se torna consciente de si, toda forma cultural e toda verdade passam a ser compreendidas como relativas. Sendo assim, a autêntica criação histórica torna-se impossível, uma vez que o próprio processo histórico é encerrado em sua autoconsciência filosófica (Idem).

Nesse contexto, o período “pós-histórico” em que a Rússia se encontrava, descrito por Groys (1992) impediria o surgimento de novas formas originais de expressão nacional, já que com base nessa lente filosófica, a tal originalidade deveria surgir de maneira orgânica. Diante

¹⁰ As reformas de Pedro “o grande” foram uma série de reformas políticas, sociais e econômicas ocorridas de 1696 a 1725, que buscavam ocidentalizar a Rússia, com o intuito de atingir o progresso das potências europeias. Durante esse período, a Rússia passou a receber forte influência do pensamento iluminista francês. Além disso, seu reinado foi o marco zero para a transformação do Grão-Principado de Moscou (Moscóvia) para o Império russo. Riasanovsky (1999).

disso, a assimilação dessa filosofia na Rússia colocou o país diante de uma contradição: exigia-se dela uma originalidade cultural justamente em um momento em que o horizonte histórico já se encontrava “encerrado”. Assim, o idealismo alemão, ao mesmo tempo em que inspirou a busca por identidade nacional, também revelou o caráter paradoxal dessa tarefa no contexto “pós-histórico”.

Segundo Groy, a cultura russa não possuía, até então, qualquer contribuição original para a história mundial; era apenas uma colcha de retalhos composta de elementos estrangeiros: o modo de vida, importado da França; a religião, herdada do Império Bizantino, e assim por diante. Tendo isso em vista, a elite intelectual russa do século XIX voltou-se para a questão da originalidade cultural como um problema filosófico central.

Foi a partir desse contexto que, Piotr Chaadaev, precursor do Ocidentalismo russo influenciado pela premissa baseada no idealismo alemão acima citada, escreve a obra basilar para todo o debate em torno da identidade nacional russa, durante o século XIX. Sua carta *Letters Philosophiques* ressalta a suposta distinção do povo russo dos demais povos da humanidade (Chaadaev, 1989 apud Groy, 1992).

O pensador, enxergava a Rússia em uma posição à parte da história mundial. Este argumentava que o país nunca “teria se dado bem” com ninguém, além de não pertence a nenhuma das grandes famílias da humanidade, e não ser integrante do Ocidente nem do Oriente (Idem). Ademais, é enfatizada a ausência de memórias históricas “heroicas” e “inspiradoras”, sem mitos de um passado glorioso, como os demais países. Além disso, o povo russo é visto como sem “raízes” e sem uma cultura própria, como supracitado, já que nada era propriamente seu, apenas um simulacro de elementos externos (Idem).

Nesse contexto, pode-se considerar que a Rússia talvez fosse percebida, por seus intelectuais, naquele período como uma nação sem identidade, possivelmente carente de grande parte dos elementos fundamentais para uma identidade nacional propriamente dita, como memórias comuns, mitos históricos, entre outros. Em decorrência disso, é possível indagar que, a Rússia tenha sido um dos países que mais investiram intelectualmente em sua identidade nacional. Algo que se reflete na busca constante dos pensadores do referido período, para definir sua posição no mundo. Essa busca intelectual por identidade foi o principal fator que gerou o debate entre eslavófilos e ocidentistas, se estendendo por mais de um século e meio, tendo seu apogeu na segunda metade do século XIX (Billington, 2004 apud Zevelev, 2016).

1.3 O debate entre Eslavófilos e Ocidentalistas

Segundo Horujy, (2012), o pensamento filosófico russo até o regime de Pedro “o Grande” no século XVII era praticamente inexistente. Os principais motivos, segundo o autor, seriam a ausência da difusão da filosofia grega no local, concomitante com a influência do Cristianismo Ortodoxo, que ao contrário do Romano não possuía elementos como a escolástica que pudessem servir para o desenvolvimento da filosofia. Teria sido apenas após as ocidentalizações de Pedro I, que o país passou a desenvolver essa área do conhecimento (Horujy, 2012). Entretanto, incipiente e carente de teorias e pensamentos originais russos, sendo ainda dependente de ideias importadas da Europa Ocidental.

Foi após a supracitada publicação de Chaadaev, que houve estímulo dos grupos intelectuais de sua época para uma reflexão profunda sobre o referido tema. As duras afirmações do autor sobre a realidade histórica e social da Rússia, foram o ponto de partida para um debate que transformaria o campo filosófico russo para sempre, o debate entre eslavófilos e ocidentalistas (Horujy, 2012). Essa discussão foi o embrião do pensamento filosófico russo, propriamente dito.

O debate entre essas vertentes conflitantes tinha como pontos basilares a relação entre a Rússia e a Europa Ocidental, e a influência da segunda sobre a primeira. Concomitante a isso, estava o “caminho” a ser perseguido pela identidade nacional do país. De um lado, os eslavófilos eram avessos a influência ocidental na cultura russa, pois para estes, as características únicas da cultura russa como: a Ortodoxia, senso de comunidade, organicismo de sua sociedade etc.; eram superiores aos do ocidente. Para estes, a cultura da Europa Ocidental era vista como dominada pelo: racionalismo, individualismo e racionalismo. Nesse sentido, os valores morais russos estariam se perdendo cada vez mais, em virtude da constante ocidentalização do país. Transformando a Rússia portanto, em um “organismo doente” (Horujy, 2012; Konovalov *et al.*, 2020).

Já na ótica ocidentalista, a cultura russa era vista como “atrasada”, “arcaica” e propensa à negação do desenvolvimento do indivíduo. Isso se daria, pela primazia da sociedade coletiva em detrimento da personalidade individual, o que por consequência tornaria o povo suscetível a regimes autocráticos. Já que, moldaria uma população sem pensamento próprio e, carente de liberdades individuais, sendo então apenas uma “massa alienada”. Portanto, para estes, ao contrário da cultura e identidade russa, na Europa Ocidental se teria de fato uma valorização do desenvolvimento de cada indivíduo separadamente, o que seria um dos fatores determinantes

para o avanço da região. Nesse sentido, a Rússia deveria buscar adotar os padrões europeus, pois só assim seria capaz de se desenvolver socioeconomicamente (Horujy, 2012).

Ademais, outro fator de destaque dos calorosos debates, era o marco histórico das já citadas reformas do czar Pedro o grande no século XVII. Como supracitado, o czar influenciado pelo iluminismo francês, buscou adotar padrões culturais ocidentais no território russo, alterando até mesmo a capital do país de Moscou para São Petesburgo¹¹. Além disso, a educação passou a ser influenciada por ideais iluministas, e em alguns casos aulas eram ministradas em francês. Consequente, os grandes centros urbanos e a população letrada da época, passaram a se transformar em um simulacro da Europa Ocidental (Horujy, 2012).

Este marco histórico é um “divisor de águas” no debate. Para os ocientalistas, as reformas acima citadas teriam sido cruciais para o desenvolvimento da Rússia, enquanto para os eslavófilos, teria sido o início da “destruição” e “degeneração” da cultura e identidade nacional do império. Os primeiros viam Pedro como um herói, uma figura quase messiânica, enquanto os segundos, viam-no como o causador da “decadência” que, para eles, o império russo se encontrava (Horujy, 2012).

1.3.1 Eslavófilos: em busca do retorno às raízes do “espírito russo”

O pensamento eslavófilo formou-se sob a influência de pensadores do Romantismo Nacional alemão como: Schelling, Hegel e Fichte. Dessa forma, a filosofia tomou como base conceitos apresentados por esses pensadores, porém adaptados para a realidade russa. Esses conceitos seriam: i) a ideia de “sujeito coletivo”, ou seja, a nação entendida como uma entidade política dotada de “personalidade coletiva”. Ou algo maior do que a soma dos indivíduos; ii) o “espírito nacional” (*Volksgeist*), que seriam, a grosso modo, características substanciais que definiriam uma comunidade única de pessoas, nesse caso, as nações, e iii) o “caminho especial”

11 A transferência da capital de Moscou para São Petersburgo, realizada por Pedro, o Grande, representou muito mais do que uma decisão administrativa: configurou-se como um gesto político, militar e simbólico profundamente ligado ao seu projeto de modernização da Rússia. Fundada às margens do rio Neva após conquistas estratégicas, São Petersburgo foi concebida como o emblema arquitetônico e cultural da ocidentalização. Uma cidade planejada segundo ideais barrocos de regularidade, simetria e ordem, erguida com auxílio de arquitetos europeus e destinada a forjar uma nova elite moldada por padrões seculares de comportamento. A ruptura com Moscou, centro tradicional da espiritualidade e da legitimidade dinástica russa, expressava o esforço de Pedro por remodelar radicalmente o Estado, redefinindo o poder monárquico para termos militares e não mais religiosos. Embora Moscou permanecesse como “coração espiritual” da nação, a elevação de São Petersburgo foi uma busca de inserir a Rússia no concerto das potências europeias modernas Wortman (2006).

(*Sonderweg*), que implicaria um padrão singular que definiria o destino de um povo (Konovalov et al., 2020).

Em continuidade, o eslavofilismo teve como principais vozes: Aleksei Khomiakov e Konstantin Aksakov. Como dito anteriormente, a principal questão para o pensamento era a relação da Rússia com a Europa Ocidental e como esta relação está intimamente ligada à suposta “deterioração” da identidade nacional russa até aquele período. Para estes autores, a sociedade russa em sua essência, por influência da religião Ortodoxa, teria uma formação como Estado, teoricamente “superior” às nações europeias. Já que, a religião teria formado as bases do “espírito russo”, o qual supostamente seria dotado de virtudes únicas, que nenhum outro povo teria. Essas virtudes seriam: senso de comunidade, humildade genuína, força espiritual, tolerância, honestidade mesmo antes de códigos legais, profundo senso de justiça e acima de tudo fortes laços familiares (Horujy, 2012).

Nesse sentido, a sociedade russa era vista como muito mais humana e fraterna, na qual seria possível ver irmandade e companheirismo genuínos, ao contrário da Europa Ocidental. Para os pensadores, as relações interpessoais na Europa eram todas artificiais, baseadas em um “contrato condicional”, em oposição à “irmandade genuína”, onde só haveria justiça vinda da “legalidade formal externa”, ao invés de reconhecimento pessoal e interno da moral e da lei natural. Nesse âmbito, a sociedade europeia era vista como um mecanismo burocrático moralmente estagnado, ao contrário da Rússia: uma sociedade orgânica e coletiva (Horujy, 2012).

Diante disso, para os eslavófilos, as características unicamente russas, como dito anteriormente, eram fruto da religião Ortodoxa, que ao contrário do catolicismo romano, era mais comunitária e menos individualista. Além disso, a origem da Rússia era vista como harmônica e orgânica, de junção voluntária de tribos. Em contrapartida, para estes, os Estados europeus, teriam se originado, em grande medida, por conquistas e invasões. Dessa forma, tendo teoricamente, uma essência menos harmônica de comunidade. Ademais, um dos pontos centrais do pensamento, é o de que na Rússia tradicionalmente a coletividade era mais importante que indivíduo. Sendo na ótica eslavófila, uma virtude, fruto do suposto senso comunitário do povo russo (Horujy, 2012).

Nesse sentido, havia uma forte idealização do estilo de vida do camponês russo. Isso se dá, pois para estes a vida no campo além de não ser “mimada pela modernidade”, cultivaria por natureza as virtudes supracitadas do povo russo. Além disso, os *Narods* (camponeses), diferentemente dos russos das grandes cidades, mantinham as tradições e o “espírito russo” vivas, sem a “contaminação” do ocidentalismo (Khomiakov, 1844 apud; Horujy, 2012).

O cerne do argumento eslavófilo, era, portanto, de que todas essas virtudes e características únicas do povo russo, e, portanto, sua real identidade nacional, passaram a ser “destruídas” aos poucos, após as reformas ocidentalizantes de Pedro I. Para estes, a implantação do estilo de vida europeu ocidental teria sido como uma “doença” para a sociedade russa. Já que, com o passar do tempo as classes mais altas foram cada vez mais influenciadas pela cultura ocidental, além disso, a educação passou a disseminá-la cada vez mais.

O resultado, para os pensadores dessa ideologia, teria sido uma “desordem” do modo de vida russo, causado por uma perda de identidade. Nesse sentido, a sociedade teria passado a se “corromper”, pois, aos poucos foi perdendo sua verdadeira essência. O que teria culminado na nova “doença” da Rússia moderna: a imitação de modelos estrangeiros. Não obstante, em contrapartida (Khomiakov, 1844 apud; Horujy, 2012).

Nesse sentido, o único “remédio” para essa “doença”, seria: Retornar para a condição primordial que existia, antes das reformas de Pedro I, ou seja, retornar à verdadeira identidade nacional russa. Para Khomiakov, esse retorno não seria retornar ao passado de maneira literal, mas um reavivamento consciente do real espírito russo, um retorno aos “tempos dourados” (Khomiakov, 1844 apud; Horujy, 2012).

Em suma, o movimento eslavófilo, é tido como uma linha de pensamento conservadora. Sendo enquadrado por especialistas no tema, como uma “utopia retrospectiva”, esse conceito representa, portanto, ideologias que buscam voltar a um suposto passado glorioso (Horujy, 2012). Nesse sentido, os eslavófilos idealizavam um mundo onde o povo seria unido em uma comunidade natural, expressa no conceito de *sobornost*¹² (Riasanovsky, 1999).

1.3.2 Pan-Eslavistas: união de todos os povos eslavos, sob liderança russa

Já a ideologia Pan-eslavista, tem como elemento central a busca de união entre todos os povos eslavos, com base em suas semelhanças culturais e linguísticas (Myrikova, 2023). O embrião dessa linha de pensamento, é datado do século XVII, quando o croata Yuri Krizhanich procurou criar um só idioma para todos os povos eslavos. Segundo a autora, esse teria sido o ponto inicial da idealização de uma união entre esses povos. Não obstante, o Pan-eslavismo como conceito teórico e ideológico, só surge na Rússia no início do século XIX (Idem).

¹² O conceito de *sobornost* (do russo *соборность*, “conciliaridade”) foi formulado por Aleksei S. Khomiakov no século XIX para designar a unidade espiritual e comunitária da Igreja e do povo russo, em contraste com o individualismo racionalista do Ocidente (Khomiakov, 1844)

Com as bases importadas da República Tcheca (que no referido período era parte do império austríaco), a partir do trabalho de Ján Kóllar: *Slávy Dcera*, de 1824, a ideologia partia da premissa de que, todos os povos eslavos compartilhavam da mesma origem e elementos de identidade nacional. Nesse sentido, esses povos deveriam se unir contra toda e qualquer influência estrangeira cultural e política estrangeira (Idem).

Ao se difundir na Rússia, a ideologia foi readequada à realidade do Império, assimilando, por conseguinte as características base do pensamento eslavófilo, em especial a ênfase na religião Ortodoxa. Sendo vista, portanto, como uma vertente da ideologia conservadora. Nesse âmbito, a ideia de reaproximação dos demais povos eslavos, passou a ser uma forma de protesto de intelectuais contra a ocidentalização do governo e das elites nobres. Do ponto de vista russo, essa união eslava deveria ser liderada pela Rússia, tendo o papel não apenas de um Império unificador e liberador, mas um *hegemon* (Idem).

Essa união dos povos eslavos também se daria por meio de um único idioma para todos esses povos, além de um modelo federalista de Estado, livre de qualquer “opressão nacional”¹³. Adicionalmente, a referida federação teria como supracitado, os dogmas da igreja ortodoxa como base, em oposição à civilização europeia ocidental católica romana (Idem).

O principal intelectual por trás do pan-eslavismo russo foi Fyodor Tyuchev. Em sua obra *Альпы* (Os Alpes) de 1830. Nela é feita uma alegoria, demonstrando que os povos eslavos e ortodoxos são vistos como uma “família”, e em decorrência disso, surge a ideia de um império unificadoliderado pela Rússia. Para Tyuchev, assim como os demais pensadores do conservadorismo russo, a civilização europeia ocidental era vista como “degradada”. O motivo de tal afirmação, seria as tradições católicas romanas, o humanismo secular, o ateísmo e os ideais revolucionários. Todos esses, que de alguma forma teriam feito com que a referida civilização estivesse em “decadência”. Essa suposta “degradação” nada mais seria, na visão deste, a prioridade do humano sobre o divino (Tyuchev, 1830 apud Myrikova, 2023).

Nesse contexto, o pensador percebia a religião como a base para a fundação de qualquer civilização. Ao passo que, a formação civilizacional agiria como uma maneira legítima de unir o divino à vontade humana. Seguindo essa linha de raciocínio, Tyuchev traça um paralelo entre a conclusão vista acima, e a cisma do oriente, (ruptura da Igreja Universal em duas: A Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Ortodoxa, cuja divisão gerou duas civilizações distintas, Ocidental e Oriental). Em continuidade, o pensador conclui que a interpretação tida como

¹³ Os Pan-eslavistas russos, enxergavam os governos dos países eslavos como opressores desses povos. Sendo a Rússia a responsável pela “liberação” desses povos de tal “tirania” (Myrikova, 2023).

“errada”, da vontade divina pelo Ocidente, seria a suposta raiz de sua “degeneração” civilizacional, cultural e histórica (Idem).

Logo, a ótica Pan-eslavista russa, enxergava o país como uma espécie de “messias”, para os demais povos eslavos. Já que nessa visão, o Império Russo teria “missão” de “salvar”, unificar e proteger o mundo eslavo, da “degeneração” do “ocidente revolucionário”. Nesse sentido, os ideólogos pan-eslavistas percebiam os interesses da Rússia e dos demais povos eslavos como coincidentes. Já que, todos seriam regidos pelos mesmos princípios monárquicos e ortodoxos. Nesse sentido, se supunha que estariam de em certa medida conectados por interesses comuns. Em suma, essa ideologia percebia os interesses russos, como sinônimo dos interesses de todos os povos eslavos como um todo (Idem).

1.3.3 Ocidentalistas: Europa como referência civilizatória

Em resposta às teses de Khomiakov e Aksakov, o ocidentalista Konstantin Kavelin, influenciado por ideias hegelianas, publicou em 1847 o artigo “*Drevnyaya Russkaya Zhizn’ Yuridicheskaya*” (A Vida Jurídica dos Antigos Russos). Nesse trabalho, Kavelin defendia que o principal fator que distinguia a sociedade russa da europeia seria o desenvolvimento da “personalidade”, ou “individualidade”, de cada cidadão. Para ele, a sociedade russa, caracteristicamente coletivista, tendia a suprimir o desenvolvimento do indivíduo, transformando-o em mero membro de uma massa passiva subordinada a um regime autocrático, sem pensamento próprio ou liberdade. Ao contrário dos eslavófilos, que valorizavam o papel da comunidade, os ocidentalistas priorizavam a formação da “personalidade” individual (Kavelin, 1847 *apud* Horujy, 2012; Malinova, 2008).

Segundo o ocidentalista, Alexander Herzen, ao longo da história da Rússia o indivíduo havia sido constantemente “devorado” e “esmagado”, pois a cultura russa privilegiaria o fortalecimento da autocracia. Assim, de maneira contrastante, a Europa Ocidental desenvolveria liberdades e direitos individuais. Portanto, teria promovido o florescimento do indivíduo (Herzen, s.d. *apud* Horujy, 2012).

Partindo desses pressupostos, Kavelin argumentava que a Rússia antiga (pré-Petrina) teria sido organizada em torno de clãs, com uma estrutura estritamente familiar e patriarcal. Esse modelo social teria restringido a personalidade individual, ainda em desenvolvimento, tendo impedido sua formação. Por outro lado, a Europa era percebida como um espaço dinâmico, em constante aperfeiçoamento, cuja evolução dependia do pleno desenvolvimento da personalidade de seus cidadãos (Kavelin, 1847 *apud* Horujy, 2012). Consequentemente, a

história europeia seria compreendida como a história do avanço da liberdade e dos direitos individuais, enquanto a russa teria sido marcada pela estagnação e opressão (Idem).

Para Kavelin, a grande tarefa da Rússia seria adotar integralmente o paradigma ocidental, assimilando, conseqüentemente, a cultura europeia. Nessa perspectiva, as reformas de Pedro I foram especialmente valorizadas, pois suas políticas ocidentalizantes teriam criado condições para o desenvolvimento da individualidade, solucionando um dos problemas históricos basilares da identidade russa (Horujy, 2012). Logo, o caminho sugerido pelos ocidentalistas, consistia em manter a já existente emulação dos padrões europeus, porém, aumentando-a cada vez mais. Com o objetivo de garantir que, a sociedade russa superasse o “atraso” e acompanhasse o progresso social e econômico das grandes potências (Idem).

Enquanto os eslavófilos defendiam a primazia da comunidade sobre o indivíduo, considerando essencial o pensamento voltado ao coletivo, os ocidentalistas viam a autonomia, o valor e a liberdade do indivíduo como primordiais para a evolução da Rússia. Para eles, o desenvolvimento de instituições modernas, como parlamentos, tribunais e universidades, dependia de cidadãos conscientes de si e livres, e não de uma “massa passiva submetida a um Estado despótico” (Idem).

Em meados de 1845, os ocidentalistas se dividiram em duas vertentes: I) liberal, representada por Kavelin e Granovskii, e a II) Radical, formada por Belinskii, Herzen, Bakunin e Chaadaev. A vertente radical mantinha proximidade com ideias socialistas, acreditando que essa ideologia poderia oferecer uma solução para o problema da individualidade. Segundo Bakunin, o socialismo representava a crença na capacidade do homem de alcançar seu próprio destino na Terra (Bakunin *apud* Horujy, 2012).

Ainda nesse âmbito, Herzen e Bakunin segundo Isaiah Berlin (1948), foram os mais influentes ocidentalistas, tendo lutado contra a opressão vinda do Estado autocrático czarista. Ambos defendiam “religiosamente” as liberdades individuais. Sendo Herzen, o precursor da agitação revolucionária anti-czarista que emergiria na Rússia no século XIX.

2 CONTEXTO HISTÓRICO: DAS REFORMAS DE ALEXANDRE II (1855–1881) AO RETORNO ÀS ORIGENS DE ALEXANDRE III (1881–1894)

O assassinato de Alexandre II, em 1881, pelas mãos do grupo revolucionário Narodnaya Volya (vontade do povo), simbolizou o esgotamento do ciclo reformista e ocidentalizante, tendo sido marcado pela ascensão de Alexandre III, cujo governo representou uma quebra de paradigmas com seu antecessor. Sob seu comando, o império experimentou um processo de reação autocrática e nacionalista, pautado na recuperação dos valores tradicionais da Igreja Ortodoxa e na reafirmação do princípio da autocracia czarista e da identidade nacional russa. O novo governante considerava que a liberalização política havia enfraquecido a autoridade imperial e corrompido a unidade espiritual do povo russo (Wortman, 2006).

Em poucos anos, a Rússia passou de um Estado em processo de abertura e liberalização a um império fortemente centralizado e conservador, comprometido em restaurar uma identidade nacional genuinamente russa, com o intuito de minar a influência ocidental no império. Essa transição de paradigmas, do reformismo liberal ao nacionalismo autocrático, constitui o eixo central deste capítulo e revela como o poder político atuou como instrumento de definição identitária ao longo do século XIX.

Para a elaboração desta análise, recorreu-se principalmente às obras de Richard S. Wortman, *Scenarios of Power* (2006), que oferece uma abordagem interpretativa do imaginário político russo, e de Nicholas V. Riasanovsky, *A History of Russia* (1999), que apresenta uma visão ampla e cronológica dos eventos históricos. Ambas as referências contribuem para a compreensão da complexa relação entre política, ideologia e identidade nacional no período em estudo.

2.1 Reinado de Alexandre II: A era das reformas

O regime do czar Alexandre II (1855–1881) foi marcado por um amplo conjunto de reformas. Reformas essas, que segundo Riasanovsky (1999), foram proporcionais às de Pedro I no que tange ao impacto socioeconômico. A principal delas, e mais significativa conforme o historiador supracitado, foi a emancipação dos servos. Essa decisão, foi resultado de um processo que se desenvolvia há cerca de meio século no país. A servidão, gradativamente, deixava de satisfazer os interesses econômicos da Rússia Imperial. Paralelamente, nesse mesmo período, as revoltas de servos contra seus senhores passaram a crescer em níveis alarmantes.

De acordo com a historiadora Inna Ignaovitch, estima-se que, entre os anos de 1801 e 1854, tenham ocorrido aproximadamente 1.467 rebeliões. Enquanto nos seis anos e dois meses que antecederam a abolição, sob o governo de Alexandre II, teriam sido cerca de 474. Além da crescente frequência, a autora ressalta que a violência e a escala dessas revoltas eram cada vez maiores, o que consequentemente acarretava perdas materiais e demandava maiores esforços militares para a manutenção da ordem (Ignaovitch, s.d. apud Riasanovsky, 1999).

Além disso, segundo Wortman (2006), a forte ocidentalização da corte russa levava a uma busca constante por alinhamento com os valores da Europa Ocidental. Naquele período, os monarcas europeus adotavam princípios humanitários e liberais, considerados sinais de civilização e modernidade. Por isso, a abolição da servidão e da escravidão passou a ser vista no “mundo civilizado” como marca de uma nação evoluída e voltada ao progresso. A Rússia, porém, ainda mantinha um sistema servil e, em 1857, era a única grande potência nessa condição.

Diante desse cenário, a situação tornava-se insustentável. O sentimento de emancipação era praticamente unânime entre diferentes grupos da sociedade russa. Dezembristas, eslavófilos, ocidentalistas e pan-eslavistas, todos posicionavam-se favoravelmente à abolição da servidão (Ignaovitch apud Riasanovsky, 1999). Ademais, segundo o historiador, a literatura desempenhou um papel fundamental na difusão desse sentimento. Escritores célebres como: Pushkin e Turguêniev produziram obras que retratavam a vida dos servos, destacando sua humanidade. Conforme observa Riasanovsky (1999), essas produções literárias influenciaram a forma como a elite letrada percebia a realidade da servidão, contribuindo para o clamor social pela emancipação.

Nesse contexto, um ano após ascender ao trono, Alexandre II declarou à nobreza de Moscou que iniciaria a abolição “de cima”, ou seja, por meio de políticas públicas e reformas legais, em vez de esperar que ela ocorresse “por baixo”, através de movimentos revolucionários. A partir dessa decisão, se deu início ao processo de emancipação. O governo passou a divulgar periodicamente o andamento das medidas abolicionistas, além de abrir espaço para sugestões provenientes de nobres e não nobres. Concomitantemente, o czar solicitou à polícia relatórios semanais sobre a opinião pública a respeito das articulações relacionadas ao processo (Riasanovsky, 1999).

Em 9 de fevereiro de 1861, a servidão foi oficialmente abolida. Contudo, o historiador adverte que a política emancipatória falhou em conceder aos ex-servos um status igualitário em relação às demais classes sociais. Esses, continuaram obrigados a viver em comunas, eram julgados segundo o direito consuetudinário e, deviam pagar um imposto fixo por pessoa. No

caso dos ex-servos ligados à agricultura, portanto, foi-lhes concedida uma porção de terra; enquanto, os domésticos não receberam qualquer lote. Além disso, a demarcação das propriedades rurais mostrou-se complexa, sofrendo variações conforme a região, tornando-a consequentemente desigual. De modo geral, os servos obtinham metade da terra que antes cultivavam, sendo a outra metade destinada ao antigo proprietário (Idem).

Dessa forma, a “Grande Reforma” afetou diretamente cerca de 52 milhões de camponeses um número que, segundo o historiador, é comparável ao impacto da abolição da escravidão nos Estados Unidos. Todavia, a reforma enfrentou diversos desafios. O primeiro deles foi a insuficiência das terras distribuídas: os ex-servos receberam cerca de 18% menos do que o esperado. Nas províncias mais férteis do Sul, essa redução chegava a 40%. Outro problema relevante consistiu no fato de que muitos camponeses receberam lotes sem acesso a florestas ou rios, o que os obrigava a recorrer novamente aos antigos senhores para satisfazer necessidades básicas, mediante novas obrigações econômicas (Riasanovsky, 1999).

Além desses fatores, a entrega de terras às comunas de ex-servos, em vez de a indivíduos, foi considerada por Riasanovsky outro grande equívoco da reforma. Contudo, essa medida recebeu elogios de determinados grupos sociais, como os eslavófilos, que valorizavam as comunas como expressão de um ideal comunitário tradicional russo, além de que na visão destes servos recém libertos não teriam condições de se manter sozinhos, sendo a comuna então uma forma de proteção a estes. Os servos por sua vez, de fato eram profundamente conectados com suas comunas, pela necessidade de sobrevivência e pelo valor moral de ter seu papel na vila (Idem).

Não obstante, do ponto de vista econômico, as comunas foram consideradas um “desastre”, do ponto de vista econômico, de acordo com o historiador. Isso se deu, pois o valor preponderante nesses locais era o instinto de sobrevivência e o senso de comundiade. O que consequentemente, perpetuou a baixa produtividade, resistência a inovação e excesso de população rural, em um período em que a Rússia necessitava urgentemente de modernização, para ser capaz de competir com as demais potências (Idem).

O resultado geral da emancipação, entretanto, não se deu como o esperado. Como citado anteriormente, o um dos principais motivos da reforma era por fim nas revoltas camponesas, por meio da repartição de terras aos ex-servos. Porém, na concepção destes as propriedades rurais que seria deles por direito, não seria apenas uma porcentagem, mas toda a terra em que eles trabalharam por décadas, sem receber praticamente nada. Sendo assim, as revoltas agrárias, miséria e ódio ao governo czarista se mantiveram vivos. (Idem).

A emancipação dos servos, contudo, não foi a única “grande reforma” implementada pelo “czar libertador”. Outras medidas de destaque podem ser citadas. A primeira delas foi a reforma dos governos locais, conhecida como sistema *zemstvo*. Para fins de contextualização, antes dessa reforma administrativa, o poder local das províncias era, segundo Riasanovsky, notoriamente fraco. Nesse âmbito, a nova legislação sobre o tema, promulgada em janeiro de 1864, representou um avanço significativo na modernização e democratização das estruturas administrativas. O eleitorado das assembleias distritais dos *zemstvo* passou a ser composto por três categorias: (I) as cidades, (II) as comunas camponesas (formadas pelos ex-servos) e (III) os proprietários de terras individuais. A representação se dava de forma proporcional à quantidade de terras possuídas (*idem*).

Apesar de representar um avanço democrático (especialmente se considerado o caráter autocrático do Estado russo da época), o fato de a representação ter sido diretamente vinculada à propriedade fundiária fazia com que a nobreza mantivesse ampla preponderância nas decisões das assembleias locais (*idem*).

Outro ponto relevante destacado por Riasanovsky (1999) foram as contribuições das *zemstvo* para os setores de educação e saúde pública. O sistema foi responsável pela implementação de serviços médicos gratuitos muito antes de outros países europeus. Entretanto, George Fischer observa que os resultados das *zemstvo* acabaram sendo contrários ao que o governo esperava, pois, segundo o autor, tais instituições serviram como uma “escola” para o radicalismo e o liberalismo, favorecendo a difusão dessas ideias no âmbito distrital (Fischer, s.d. apud Riasanovsky, 1999).

Por fim, vale destacar aquela que, segundo Riasanovsky (1999), foi a reforma mais bem-sucedida de Alexandre II: a reforma do sistema judiciário. Essa transformação, conduzida pelo ministro da Justiça Dmitrii Zamiatin, alterou de maneira profunda a estrutura jurídica do Império Russo, elevando-a de um dos sistemas mais ineficazes do mundo civilizado para um dos mais modernos e eficientes. Antes da reforma, as decisões judiciais eram frequentemente confusas e arbitrárias; após sua implementação, passaram a seguir modelos inspirados no sistema jurídico francês, devidamente adaptados às especificidades da realidade russa.

Outras reformas menores também merecem menção, como a modernização e a abolição das punições corporais no exército, bem como a redução da censura e a ampliação da liberdade de expressão (Riasanovsky, 1999).

2.1.1 Crise, insatisfação e instabilidade: a ascensão de movimentos revolucionários

A geração de russos de 1860 e 1870, em contraste com os do início do século, passaram a ser influenciados por modos de pensar de cunho realista, ao contrário do romantismo alemão (preponderante na formação intelectual das gerações anteriores). Isso, segundo Riasanovsky (1999), fez com que ideias niilistas, utilitaristas, positivistas, materialistas e socialistas se difundissem pela juventude letrada do país. Essa mudança de paradigmas, tornou-os rebeldes contra os valores vigentes na sociedade, como: disciplina escolar, religião e retórica (Riasanovsky, 1999).

Para os “novos russos”, a sociedade deveria se voltar para a razão, e abolir a ignorância, exploração e opressão presentes nas gerações anteriores. Nesse sentido, a referida nova geração era estritamente contrária aos ideais conservadores eslavófilos, sendo, portanto, discípulos de ocidentalistas radical, como Bakhunin e Herzen. Nesse sentido, os jovens passaram a ser influenciados especialmente pelos aspectos revolucionários das linhas de pensamento desses autores. Dentre os principais expoentes dessa nova geração emergente, se destacaram jovens intelectuais como: Nikolai Chernyshevsky, Nikolai Dobroliubov e Dmitrii Pisarev (Riasanovsky, 1999).

Sendo assim, o sentimento de oposição ao regime czarista passava a ser cada vez mais forte. Durante o referido período, ideias de diferentes vertentes socialistas passaram a ser debatidas com mais frequência. Tais debates eram realizados por meio de reuniões de círculos de intelectuais. Um dos principais, fora o círculo Chaikovsky, neste círculo de pensadores, se discutia qual seria a melhor vertente socialista a ser seguida, para uma revolução.

Decorrente dessa divergência doutrinária, o círculo dividiu-se em dois grupos: o primeiro discípulo de Michel Bakunin e o segundo discípulo de Peter Lavrov. A principal divergência entre estes se dava na espontaneidade da revolução. Os Socialistas Lavrovistas, acreditavam que a intelligentsia tinha o dever moral de instruir os camponeses levando-lhes consciência social e educação, sendo supostamente capaz de derrubar o regime sozinha, e de maneira gradual, por meio de educação política e propaganda. Já na ótica dos socialistas Bakuninistas, a revolução seria fruto de insurreições espontâneas dos camponeses, sendo o papel da intelligentsia, apenas de incitá-los à revolta, sendo, dessa forma, mais agressiva e violenta que a primeira (Miller, 1970).

Segundo Miller (1970), outra importante figura neste período era Sergei Nechaev. Seus seguidores eram caracterizados por uma abordagem conspiratória e insurrecional, focada na agitação direta, a fim de derrubar o regime. Além disso, o autor destaca que Nechaev foi um

dos principais difusores de ideias Bakunistas durante os anos 1869/70, sendo fortemente inspirado por sua maneira de fazer revolução. Essa vertente pregava a violência, e até mesmo massacres de ministros, para obter o fim desejado. Não obstante, essa vertente revolucionária era fortemente criticada pelo círculo Chaikovsky, os quais enxergavam suas abordagens como violentas e selvagens.

Nesse contexto, o clímax se deu durante os anos de 1873 e 1874, em que os estudantes universitários, após abandonarem seus estudos na Suíça decidiram “ir ao povo”, indo aos vilarejos a fim de ensinar os camponeses sobre ideais revolucionários, n intuito final de incitá-los a se rebelarem (Riasanovsky, 1999). Segundo o historiador, cerca de 2500 destes se tornaram uma espécie de professores rurais. No entanto, os planos não seguiram o esperado, e os mujiques acabaram por denunciar os forasteiros vindos das cidades à polícia. Em consequência disso, em até 1877 foram feitos julgamentos e prisões massa destes, pondo um fim na estratégia populista.

Após essas tentativas, os revolucionários de Nechaev, perceberam que se os camponeses não estavam dispostos a derrubar o governo, a própria intelligentsia estaria. Após 1877 a Rússia se via inundada de conspirações revolucionárias, terrorismo e assassinatos de figuras ligadas ao governo. No ano de 1879 o também grupo revolucionário *Zemlya i volya* (Terra e liberdade), se dividiu em dois: o *Chornyi peredel* (Repartição Negra) e *Narodnaya Volya* (A Vontade do Povo). A primeira enfatizava a revolução gradual e a propaganda, similares às ideias de Lavrov, enquanto a segunda tinha uma abordagem mais agressiva, defendendo e perpetrando atos terroristas contra o governo (Riasanovsky, 1999).

Segundo o historiador, os membros da *Narodnaya Volya* acreditavam que, devido a característica fortemente centralizada do poder czarista, alguns assassinatos fariam um dano considerável ao regime. Além disso, suas ações supostamente inspirariam a população a se revoltar, tendo em vista o enfraquecimento do governo. Dessa forma, o czar Alexandre II era o principal alvo. Começava então a “caçada ao imperador” (Riasanovsky, 1999).

O comitê do movimento era composto por apenas 30 homens e mulheres, de origens mistas, desde ex-servos à antigos membros do alto-escalão administrativo do regime. Após o início da referida “caçada”, segundo o historiador, o grupo passou a realizar uma série de tentativas, de assassinato do czar. Ao passo que, em uma dessas tentativas, os revolucionários foram capazes de explodir uma bomba no Palácio de Inverno, levando diversas pessoas a óbito. Entretanto, em todas elas o imperador foi capaz de fugir (Riasanovsky, 1999).

Em decorrência do caos instaurado por esses grupos, o imperador passou a adotar uma política mais moderada, a fim de se reaproximar com a população. Nesse sentido, os ministros

reacionários e conservadores que restavam, foram substituídos por figuras liberais e progressistas. Além disso, novas reformas administrativas estavam em planejamento, com o fim último de deixar o governo menos autocrático, e portanto, mais democrático e representativo (Riasanovsky, 1999).

Não obstante, em 13 de março de 1881 Alexandre II foi assassinado pelos membros restantes da *Narodnaya Volya*, quando retornava a seu palácio de carruagem. O revolucionário Ignacy Hryniewiecki, lançou uma bomba na condução, que culminou na morte do “czar liberador” (Riasanovsky, 1999).

2.2 Alexandre III: Do mito europeu ao mito nacional

Após a trágica morte de seu pai, Alexandre III ascendeu ao trono em 1881, com o propósito de reestruturar o governo imperial russo, e restaurar a força autocrática. Para o novo czar, a brandura e as reformas liberais do regime anterior, em adição à ocidentalização vigente a mais de dois séculos, teriam sido cruciais para a crescente decadência dos valores tradicionais russos. Nesse sentido, o avanço da democratização e, conseqüentemente, a redução do poder do czar teriam, em tese, provocado um perigoso abalo na autoridade “sagrada” do imperador. Portanto, a partir dessa ótica, tais circunstâncias teriam sido determinantes na facilitação das articulações revolucionárias, e em última instância à morte do líder pretérito. Diante disso, Alexandre III estabeleceu como objetivos primordiais: a revitalização de um poder autocrático, o retorno às antigas tradições genuinamente russas, do antigo Grão-Principado de Moscou¹⁴, e resgatar a identidade nacional (que até então havia sido diluída, na visão deste) (Wortman, 2006 apud Sashlami, 2019).

Esse retorno às tradições, segundo Sashlami (2019), manifestou-se por meio de atos simbólicos. Logo após sua ascensão ao trono, Alexandre III teria feito uma visita a Moscou, com o intuito de representar um gesto de reconciliação com as antigas tradições moscovitas¹⁵,

¹⁴O Grão-Principado de Moscou (ou Tsardomo Moscovita) foi a entidade política central que deu origem ao Estado russo moderno. Seu poder se consolidou a partir do século XV, unificando os territórios russos sob a linhagem de Riurik e, posteriormente, os Romanov. Moscou não era apenas o centro político e administrativo, mas o símbolo do espírito nacional e da vida religiosa russa (Terceira Roma), cuja fase se encerrou com a fundação de São Petersburgo por Pedro, o Grande (Wortman, 2006).

¹⁵As “tradições moscovitas” referem-se ao conjunto de práticas políticas, religiosas e cerimoniais que caracterizavam o Tsardomo Moscovita (Moscóvia) antes das reformas ocidentalizantes de Pedro, o Grande. Essas tradições eram profundamente enraizadas na Ortodoxia e legitimavam o poder do tsar por meio de um mito de origem imperial (Lenda de Monomakh), que o ligava à Bizâncio e à Roma Antiga. O sistema se notabilizava pelo absolutismo, pela relação simbiótica com a Igreja (Sinfonia) e por apresentar o tsar como o “adorador mais piedoso”, antes de ser rompido com a mudança da capital para São Petersburgo (Wortman, 2006).

“perdidas” pelas reformas ocidentalizantes de Pedro I, e das liberalizações do governo de seu pai.

Adicionalmente, seu mandato foi marcado pelo fortalecimento da Igreja Ortodoxa (elemento que como será visto, era tido como basilar para a identidade nacional russa), pela *russificação* das minorias étnicas, pelo nacionalismo e uma busca pelo enfraquecimento da *intelligentsia* revolucionária, além de protecionismo econômico (Wortman, 2006). Segundo Riasanovsky (1999), tratou-se de um período de rápidas transformações sociais, econômicas e políticas, impulsionadas por um caráter contra reformista.

2.2.1 Formação ideológica do futuro czar: a fabricação de um “mito nacional”

Para compreender como, e o porquê de Alexandre III ter adotado uma vertente ideológica marcadamente distinta de seus antecessores, se faz necessário examinar sua vida antes da ascensão ao trono. Assim, seu período de formação é um ponto fundamental para que se possa compreender como a lente ideológica do futuro czar foi moldada Wortman (2006). Segundo Wortman (2006), esse molde ideacional se deu a partir da influência de seus tutora, em sua formação intelectual, sendo o mais importante deles teria sido o professor de Direito Civil, senador, e mais tarde, Procurador-Chefe do Santo Sínodo¹⁶, Konstantine Pobedonostsev. Essa figura emblemática, profundamente ortodoxa, nacionalista e próxima dos círculos eslavófilos e pan-eslavistas, ao que tudo indica, exerceu influência decisiva sobre o jovem grão-duque¹⁷.

Pobedonostsev integrava um grupo de intelectuais conservadores e nacionalistas formado na década de 1860, o qual Wortman (2006) denomina de “Russian Party”¹⁸, um círculo informal de jornalistas e escritores nacionalistas conservadores, que se opunham ao às constantes liberalizações e políticas ocidentalizantes de Alexandre II. Entre seus membros mais influentes destacava-se o pan-eslavista Mikhail Katkov, editor do jornal *Moskovskiye Vedomosti* (*Notícias de Moscou*), cujas publicações defendiam o fortalecimento da monarquia

¹⁶ Órgão burocrático responsável por supervisionar a Igreja Ortodoxa em nome do imperador (Wortman, 2006).

¹⁷ Título nobiliárquico de alta hierarquia, situado acima de Duque e abaixo de Rei. No contexto do Império Russo, o título era conferido aos filhos e netos do Czar (em russo, *Velikiy Kniaz*, ou "Grande Príncipe"), não sendo um soberano de um Grão-Ducado independente (Wortman, 2006).

¹⁸ O “Russian Party”, se refere não a um grupo específico, mas uma série de círculos de jornalistas e escritores formados na década de 1860. Cujos ideais eram o pan-eslavismo e a rejeição do regime de Alexandre II, juntamente com a ocidentalização da Rússia (Wortman, 2006).

e criticavam o liberalismo ocidental, sendo também ferrenho opositor do regime de Alexandre II.

Esses intelectuais idealizavam, portanto, a emergência de uma figura monárquica forte e “mítica”, que fosse capaz de restaurar a “unidade espiritual” e política do império e de reavivar o “espírito nacional perdido”. Dessa forma, viam em Alexandre Aleksandrovich (futuro Alexandre III), a possibilidade da concretização desse líder. Segundo o historiador, graças à influência de Pobedonostsev, o jovem príncipe foi gradualmente transformado em um “mito imperial” em potencial. Isso teria ocorrido, pois seu tutor a mando dos pensadores acima citados, passou a ser encarregado na formação do jovem, a fim de transformá-lo nessa figura idealizada.

A partir das orientações de seu tutor, Alexandre foi doutrinado para tornar-se a uma espécie de encarnação de um “novo mito nacional”. Aprendeu a valorizar o povo russo e a reconhecer nele o “verdadeiro espírito nacional”. Enquanto Alexandre II, em sua juventude, falava predominantemente o francês, idioma da corte ocidentalizada, Alexandre III e seus irmãos foram instruídos a se comunicarem exclusivamente em russo. Até mesmo sua aparência e comportamento foram deliberadamente moldados para expressar “russicidade”: a falta de refinamento e sociabilidade, vistas como deficiências sob o olhar europeu, eram reinterpretadas como virtudes do homem russo autêntico, não corrompido pela cultura estrangeira. Assim, características consideradas negativas no Ocidente, foram exaltadas como símbolos de originalidade e “pureza” nacionais (Wortman, 2006).

Além disso, tudo indica que Pobedonostsev foi o principal responsável por despertar no jovem Alexandre o interesse pelo estudo da História de seu país, pelos ideais eslavófilos e pan-eslavistas e, acima de tudo, pela Literatura Russa. Ele o introduziu a autores eslavófilos e conservadores como Mikhail Pogodin, Nil Popov e Iurii Samarin, e recomendou romances patrióticos de Mikhail Zagoskin, Ivan Lazhechnikov e Fiódor Dostoiévski, que se tornaram suas leituras favoritas. Ademais, Pobedonostsev, por ser amigo próximo de Dostoiévski, encaminhava-lhe as obras do escritor de antemão, nas quais o nacionalismo cristão e o destino messiânico da Rússia eram temas centrais (Wortman, 2006; Kudrina, 2022).

Em 1868, Alexandre foi apresentado aos círculos nacionalistas de Moscou, participando de debates com figuras como Ivan Aksakov, um dos principais nomes do movimento eslavófilo, e o já mencionado Katkov. Essa convivência, segundo o historiador, teria reforçado seu apego às ideias conservadoras e antiocidentais, o que se tornaria futuramente uma das marcas mais expressivas de seu governo. Outros intelectuais, como Ivan Babst, lhe transmitiram noções econômicas protecionistas e um forte sentimento anti-alemão e anti-britânico, defendendo a

necessidade de proteger o mercado e a indústria russa da concorrência estrangeira (Wortman, 2006).

Em consequência da “lapidação” de seu tutor, o jovem grão-duque teria passado de um indivíduo reservado e irritadiço, para o símbolo da “força nacional” e da autoridade “patriarcal”. Essa imagem, associada à sua retórica religiosa e nacionalista, teria transformado o jovem grão-duque, no monarca ideal na ótica conservadora russa (Wortman, 2006).

Portanto, segundo o historiado, as intelectuais e ideológicas de Pobedonostsev moldaram profundamente a visão de mundo de Alexandre, tendo aflorado seu conservadorismo e, por conseguinte, sua religiosidade consideravelmente. O monarca passou a idealizar uma Rússia pré-petrina, o antigo Grão-Principado de Moscou, e buscou restaurar seus valores como essência da identidade nacional (Wortman, 2006).

Nesse contexto, ao subir ao trono Alexandre III, propôs a reconstrução da autoridade imperial por meio da rejeição ao liberalismo e à democracia, além da crença de que a modernização da Rússia deveria seguir o modelo ocidental. O então czar teria elaborado, junto a Pobedonostsev, o conceito de *Mito Nacional*, centrado na autocracia, na ortodoxia e na pureza étnico-cultural russa (Wortman, 2006).

2.2.2 O Mito Nacional: retorno às tradições e à identidade nacional “propriamente russa”

A compreensão do *Mito Nacional* exige um breve exame da doutrina que o precedeu: a *Nacionalidade Oficial* (*Pravoslavie, Samoderzhavie, Narodnost*), formulada por Serguei Uvárov durante o reinado de Nicolau I (1825–1855). Essa ideologia foi concebida como resposta às ideias liberais e revolucionárias europeias do pós-1789, tendo oferecido uma alternativa conservadora à tríade francesa “liberdade, igualdade e fraternidade” (Wortman, 2006).

Uvárov propunha que a força do Império Russo repousava em três pilares: (I) a Ortodoxia, como fundamento moral e espiritual; (II) a Autocracia, como garantia da unidade do Estado; e (III) a Nacionalidade, como expressão da lealdade espontânea do povo ao czar e da rejeição ao individualismo ocidental. Apesar de eficaz na visão de Alexandre, como instrumento político, essa doutrina possuía caráter demasiadamente utilitário. Isso se dava, em virtude, de a religião e a moralidade serem defendidas como meios de estabilidade social, não como verdades transcendentais (Uvárov, 1833 apud Wortman, 2006).

Ao assumir o trono, Alexandre III utilizou-a como base e a reinterpreto, transformando-a em uma visão mística e religiosa da identidade russa. O *Mito Nacional*, formulado em

conjunto com Pobedonostsev, teria sacrelizado o poder autocrático: A partir da fé Ortodoxa, buscou-se, nesse sentido, fazer com que czar passasse a ser visto como “mediador entre Deus e o povo”. O *Manifesto de Abril de 1881*¹⁹, teria sido o marco de consolidação dessa visão, rejeitando qualquer limitação constitucional e proclamando o imperador como “governante nativo, expressão transcendente da nação” (Pobedonostsev, 1881 apud Wortman, 2006).

Assim, a ocidentalização foi substituída pela exaltação da antiga *Moscóvia* do século XVII, identificada como a verdadeira origem da harmonia entre Estado, Igreja e povo. Alexandre III via-se como herdeiro espiritual de Miguel Romanov, o primeiro czar da dinastia, eleito em 1613. O que em sua visão, legitimava sua autoridade como orgânica e divina. A tríade que representou o *mito nacional*, portanto, foi: I) Ortodoxia, que deixou de ser instrumento de coesão e tornou-se essência espiritual da nação; II) Autocracia, elevada à condição de dogma político; III) Nacionalidade, que se converteu em sinônimo de homogeneidade étnica e cultural, base das políticas de *Russificação* (Wortman, 2006).

2.2.3 Consequências políticas e culturais

Na prática, as políticas provenientes do *Mito Nacional*, foram uma retomada à dureza e à repressão autocrática. Segundo o historiador, a imprensa teria sido coibida como nunca, os movimentos revolucionários em grande medida teriam sido destituídos, e as universidades teriam passado a ser fortemente reguladas pelo Estado. Essa regulamentação, se deu a partir foi da “Carta Universitária de 1884²⁰”, a qual subordinou o ensino e a autonomia acadêmica de maneira integral ao Estado. Logo, essas decisões foram tomadas todas com base na justificativa da defesa da “alma russa” (Wortman, 2006).

Além disso, o czar implementou políticas sistemáticas de *Russificação* e medidas repressivas contra judeus e outras minorias étnicas. À luz disso, os Regulamentos Temporários

¹⁹ O Manifesto de 29 de abril de 1881, redigido por Konstantin Pobedonostsev para inaugurar o reinado de Alexandre III, representou uma ruptura ideológica com o período anterior. Nele, reafirmava-se a autocracia como princípio político fundamental, rejeitavam-se as tendências liberalizantes herdadas do Ocidente e evocava-se a “terra russa” como comunidade orgânica unida ao czar. Ao invocar a “Voz de Deus” e conclamar a um governo, o manifesto estabeleceu as bases simbólicas do chamado Mito Nacional, que buscava restaurar o ideal autocrático e religioso da Moscóvia do século XVII (Wortman, 2006)

²⁰ A Carta Universitária de 1884 foi uma legislação fundamental, promulgada durante o reinado de Alexandre III, que representou um movimento de contrarreforma no sistema educacional russo. A Carta eliminou o restante da autonomia universitária, concedendo ao Ministério da Educação o controle sobre os programas de ensino e aumentando significativamente a supervisão sobre os estudantes. Essas políticas, resultaram em distúrbios e no fechamento de diversas universidades no final da década de 1880. (Wortman, 2006)

de 1882 ²¹ e as expulsões de 1891 ²², são claros exemplos dessas decisões. Essas, portanto, foram justificadas pelo regime como necessárias à “proteção étnica e moral” da unidade nacional. Nesse contexto, o termo “verdadeiro russo” passou a ser difundido, e associado àqueles que não se enquadravam nessas minorias, e que seguiam a religião ortodoxa (Wortman, 2006).

Culturalmente, o regime de Alexandre III foi marcado pela promoção de uma estética, e uma fabricação de símbolos, os quais remontavam às antigas tradições russas. A *Catedral do Salvador sobre o Sangue Derramado*²³, em São Petersburgo, simbolizava essa “ressurreição da Rússia antiga”. Sua própria barba, segundo Sashlami (2019), teria se tornado um dos ícones simbólico dessa ressurreição, e da ortodoxia. Esse elemento que em primeira mão parece irrelevante, foi cuidadosamente montado como forma de protesto contra o que ocorria na Rússia desde Pedro I. Quando esse subiu ao trono, no intuito de fabricar uma estética ocidental, foi imposto o barbear compulsório, desde a oficiais do exército até camponeses pobres. Esse fato, segundo Sashlami (2019), teria perdurado durante séculos, até o reinado de Alexandre III. Esse portanto, no intuito de desfazer a imagem ocidentalizada da corte, passou a ser o primeiro czar desde então a manter a barba (Sashlami, 2019)

Em adição, as vestimentas da corte e dos guardas imperiais também foram modificadas: os uniformes de inspiração europeia deram lugar a trajes que evocavam a nobreza medieval russa, adornados com símbolos cristãos ortodoxos. Paralelamente, no que tange às já citadas políticas de *Russificação*, essas se tornaram um dos principais eixos de política interna, com perseguições sistemáticas a: judeus, poloneses, alemães e finlandeses. Para o czar, a conversão forçada à ortodoxia e o uso obrigatório da língua russa poderiam transformar essas populações

²¹ Os Regulamentos Temporários de 1881/1882 foram medidas de contrarreforma política e étnica no reinado de Alexandre III. O primeiro conjunto (agosto de 1881) concedeu poderes "extraordinários" a governadores para reprimir a dissidência, elevando a autoridade administrativa acima da lei e permanecendo em vigor até o final do império. O segundo conjunto (1882) consolidou a supremacia étnica russa após os *pogroms*, proibindo novos colonos judeus e a propriedade de terras fora das principais cidades da Zona de Residência (*Pale*), sendo implementado por via administrativa para contornar a oposição legal. (Wortman, 2006)

²² As expulsões de judeus de Moscou em 1891–1892 foram uma ação administrativa que resultou na remoção forçada de cerca de dois terços dos 30.000 judeus residentes na cidade. Esta medida representou um ato direto de russificação e visava estabelecer Moscou como um centro de caráter "puramente russo". A decisão se deu pelo motivo do Grão-Duque Sergei Alexandrovich, irmão do czar, não querer ir a Moscou, a menos que estivesse “limpa de judeus”. A decisão foi impulsionada pelo Grão-Duque, nomeado governador-geral, e executada por ordem direta do Tsar Alexandre III, que assinou os decretos sem a aprovação do Comitê de Ministros. (Wortman, 2006)

²³ A Catedral do Salvador sobre o Sangue Derramado, construída entre 1883 e 1907, foi erguida no exato local do atentado que vitimou Alexandre II. O local serviu como memorial político e religioso da autocracia. Em estilo neo-russo inspirado na Moscúvia do século XVII, a catedral foi erguida como símbolo arquitetônico do martírio do czar, e a sacralização da identidade imperial russa. (Wortman, 2006)

em “verdadeiros russos”, com o intuito de homogeneizar a população, e em última instância supostamente fortalecer o “espírito nacional” (Wortman, 2006).

No âmbito da política externa, Alexandre III consolidou-se na historiografia, segundo Wortman (2006), como o “czar pacificador”, designação sustentada pela construção de uma imagem pública de força estável e autoridade inabalável, atribuída à manutenção da paz externa ao longo de seu reinado. Essa narrativa, encontra fundamento pelo comunicado oficial de março de 1881, no qual o novo governo afirmava que a política externa russa seria “completamente pacífica”, justificando tal orientação pela necessidade de concentrar esforços no desenvolvimento doméstico. Como observa Wortman (2006), a prioridade concedida ao fortalecimento da política interna, teria fundamentado a caracterização de Alexandre III como um monarca cuja força e prudência teriam garantido um avanço no prestígio do trono russo e a estabilidade internacional.

Nesse sentido, com base no que foi exposto, é possível indagar que o regime de Alexandre III foi um período de total ruptura com a conjuntura política russa pretérita, com o fim último de revitalizar a antiga identidade nacional russa pré-petrina. Assim, tendo o reforço da autocracia e da religião ortodoxa como meios basilares. Nesse sentido, as reformas liberalizantes e democráticas de Alexandre II, passaram, no entanto, para políticas de repressão contra minorias étnicas, à imprensa, às universidades e a qualquer empecilho que supostamente enfraquecesse a figura autocrática do czar (Wortman, 2006; Sashlami 2019)

3 DOSTOIEVSKI E A RESSURREIÇÃO DO “ESPÍRITO RUSSO”

O presente capítulo se dedica a analisar a interseção entre literatura, ideologia e política na Rússia Imperial do século XIX. Especificamente, propõe-se examinar a possível influência das ideias nacionalistas e pan-eslavistas e religiosas veiculadas pelo romancista Fiódor Dostoiévski no processo de "renascimento" da identidade nacional russa durante o reinado de Alexandre III (1881-1894).

Para tanto, o pensamento do autor será examinado a partir de suas produções literárias e ensaios de cunho político (publicações no *Diário de um escritor*). Assim, obras literárias serão estudadas para identificar simbolismos e temas que revelem seus ideais. Por fim, será discutida a relação direta entre Dostoiévski e Konstantin Pobedonostsev, tutor de Alexandre III, e a possível influência do escritor na formação ideológica do futuro czar.

3.1 A filosofia política de Dostoiévski: Autocracia, Ortodoxia e Nacionalidade

Segundo o estudioso da obra Dostoiévskiana, David Walsh (2018), o aspecto político do escritor é de maneira geral, pouco explorado, em comparação com os aspectos psicológicos e filosóficos de suas obras. Essa máxima, se daria pelo motivo de o escritor apresentar suas ideias, em formato de prosa, em vez da argumentação descritiva (muito embora, o escritor tenha feito o uso desse estilo textual em suas publicações no *Diário de um escritor*). Não obstante, na visão de Kohn (1945), Dostoiévski é tido como o “maior profeta” da ideia messiânica russa²⁴. Essa afirmação, se dá baseada na forma com que o escritor buscou propagar essa doutrina. Este, segundo o intérprete acima citado, não apenas a articulou de maneira mais extrema, que os demais ideólogos dessa linha de pensamento, como também a fundiu com a própria identidade nacional russa, propondo que o papel essencial do império seria a propagação da “verdade universal” (Cristianismo ortodoxo), e a salvação global da “decadência”. Assim como será mais bem articulado a frente, o escritor via o povo russo como o “único povo portador do verdadeiro Deus na terra”, destinado a “regenerar e salvar o mundo, em nome de Deus”.

Acima de tudo, segundo Kohn (1945), um dos pontos centrais para se compreender a filosofia política de Dostoiévski, seria a dicotomia entre a Rússia e a Europa Ocidental. Essa

²⁴ A “ideia russa” se refere a uma crença fundada por pensadores eslavófilos e pan-eslavistas, na qual a Rússia teria uma missão universal e messiânica de “salvar” a Europa e renovar a humanidade da “decadência”. Se baseia, portanto, em sua suposta superioridade espiritual, dessa forma, a única em posse da “verdadeira fé”, a fé ortodoxa (Kohn, 1945).

dicotomia partia do pressuposto da superioridade desta em detrimento daquela. Na visão do escritor, segundo o intérprete, a referida região do mundo, seria “vil e mesquinha”, uma “civilização em apodrecimento”²⁵.

Portanto, a Europa não seria vista como um rival político, mas como um oposto irreconciliável da “alma russa”, já que seria a fonte propagadora de ideais “destrutivos”, tanto para si mesma quanto para a Rússia. Essas ideias, seriam na visão do escritor, a origem de todo mal social, que se alastrara pelo império russo nos últimos séculos. Ademais, assim como os eslavófilos, o escritor era avesso a forma organizacional da sociedade europeia, cuja união seria decorrente da “frieza da lei”, e a “brutalidade da força”. Ao passo que, na sua visão idealizada da Rússia pré-petrina, a organização e a união entre os cidadãos seriam orgânicas, por meio do amor mútuo e do senso de comunidade *sobornost* (Dostoievski apud Kohn, 1945).

Ainda nessa linha de raciocínio, para o Dostoiévski, a origem de todos os problemas supracitados da sociedade europeia, seria religioso. O Catolicismo Romano, seria supostamente uma religião “moribunda”, na qual o Papa haveria distorcido a figura e a palavra de Cristo. Essa suposta distorção, na visão do romancista, teria formado uma sociedade individualista, distante, e ausente dos reais valores cristãos. Dessa forma, ao se formar uma sociedade baseada na “falsa” da mensagem de Cristo, essa já estaria fadada desde a origem ao ateísmo. Por conseguinte, idealizasse filosofias que na ótica ortodoxa do escritor eram “destrutivas” e “decadentes”, como: o niilismo, racionalismo, iluminismo, socialismo e o liberalismo (Idem).

Adicionalmente, de maneira complementar ao que foi exposto acima, na interpretação de Darensky (2021), sobre o que o escritor expunha em seu periódico *Diário de um escritor*, a filosofia política de Dostoiévski possuiria como temas centrais três elementos distintos: Autocracia, Ortodoxia e Nacionalidade. Essa máxima, que muito embora estaria em sintonia com “ideologia oficial” de Uvárov, segundo o referido intérprete, a percepção de Dostoiévski partiria de uma origem mais profunda e orgânica do que um simples alinhamento com um programa estatal. Sua filosofia política refletiria a consciência popular russa, expressando a cultura da “maioria silenciosa”, cujas concepções não encontravam representação na literatura secular dominada por ideais liberais e democráticos europeus. Longe de derivar de tratados filosóficos, seu pensamento político emergiria da própria “consciência nacional”, formada pelo

²⁵ Durante a metade dos anos de 1860, Dostoiévski se via assolado em dívidas. Em consequência disso, o escritor teve de se mudar para a Europa Ocidental, a fim de escapar de seus credores. Ao longo desse período, o romancista morou em países como: Alemanha, Itália e Suíça. A partir de suas cartas, é possível indagar que, no período de sua estadia nesses Estados, seu ódio ao Ocidente cresceu de maneira exponencial, ao passo que seu amor e glorificação da Rússia crescia da mesma medida. Por meio das referidas cartas, o escritor chama a população dos países em que morou de: “Selvagens Insignificantes”, além de considerar a sociedade ocidental “apodrecida” (Kohn, 1945).

sofrimento acumulado ao longo de séculos de vida coletiva, de modo que o autor não inventaria, mas articularia aquilo que o povo intuía sem conseguir expressar (Darensky, 2021).

Assim, o monarquismo ortodoxo de Dostoiévski se acornaria em fundamentos morais e religiosos elevados, os mesmos que permeavam sua obra literária e sua concepção do ser humano como ser espiritual, sustentando que a moralidade, determinada pela metafísica cristã constitui a base não apenas do indivíduo, mas também do bem-estar do corpo sociopolítico (Idem).

3.1.1 Base católica ortodoxa no pensamento de Fiódor Dostoiévski

Sua religião é a base para todo o seu pensamento político e filosófico. Sendo assim, o fator central que define a sua visão de mundo é, segundo os intérpretes Walsh (2018) e Daresnky (2021), em última instância, a mensagem de grande parte de suas célebres obras. Segundo as interpretações de Walsh (2018), sobre suas publicações em *Diário de um escritor*, o romancista acreditava que a política era inseparável da religião, pois os dogmas do cristianismo ortodoxo e a “verdade viva de Cristo”, seriam a única base sustentável para a política, já que qualquer base alternativa levaria inevitavelmente ao despotismo e ao niilismo.

Com base nessa ótica, a Europa ocidental fundamentada no catolicismo romano e no protestantismo estariam então em uma condição a “decadência”. (Walsh, 2018; Kohn, 1945). Essa base “errada”, teria levado, na visão do escritor, o florescimento de ideias “nocivas” como: o liberalismo, socialismo, niilismo, racionalismo e o utilitarismo. Essas formas de pensamento, para o autor eram fruto da ausência na crença no “Cristo verdadeiro”. Nesse sentido, como será analisado a posteriori, o autor utiliza de muitas de suas obras para criticar tais visões de mundo (Walsh, 2018).

Seguindo essa esteira argumentativa, para o autor russo, nenhum estudo da natureza humana pode prescindir Cristo, pois apenas Nele a realidade encontra seu princípio de unidade e sentido. A moralidade pessoal e social depende, desse modo, da redescoberta da ordem espiritual transcendente, da qual derivariam todas as formas de vida justa e comunitária. Nesse sentido, o amor autossacrificial de Cristo constituiria o núcleo de uma filosofia cristã da política. Seria Cristo que dissolveria o orgulho e a vontade de poder²⁶, substituindo-os pelo perdão

²⁶ Em contraste com a filosofia de Friedrich Nietzsche, que buscava superar o niilismo pela afirmação da vontade de poder como fundamento da liberdade humana, Fiódor Dostoiévski descobriu no amor infinito de Deus a graça que redime o homem do abismo. Enquanto Nietzsche via na “aceitação determinada da vontade de poder” o meio de preservar a autonomia do indivíduo, Dostoiévski propôs o caminho oposto: o **perdão mútuo** e o **amor**

mútuo e pela responsabilidade universal, garantindo em última instância o respeito à liberdade e à singularidade de cada pessoa (Idem).

A verdadeira regeneração política, portanto, não ocorreria por meio de reformas institucionais, pela transformação interior do homem, cuja dignidade e liberdade se fundamentam na fé na imortalidade da alma. Assim, a política dostoiévskiana não se baseia sobre constituições ou sistemas de governo, mas sobre o amor redentor de Cristo, o único capaz de libertar o ser humano do niilismo e do despotismo (Idem).

Assim, a força do Estado e o bem-estar da sociedade derivam, na visão do escritor russo, da transformação interior do homem e do povo, cuja regeneração espiritual sustenta o “organismo da nacionalidade”. A política verdadeiramente elevada seria, portanto, aquela guiada pela honra, pelo altruísmo e pelo sacrifício cristão, virtudes que Dostoiévski via como a principal força formadora do Estado russo (Darensky, 2021; Walsh, 2018).

Não obstante, de maneira contrastante, a Rússia moderna era tida como “decadente”, na ótica do escritor seria resultado da constante influência europeia, cuja difusão teria provocado a propagação de ideais “destrutivos”, assim transformando gradualmente a sociedade russa. Deixando-a marcada pelo egoísmo, e pela ausência de Cristo. Sua filosofia política, portanto, apresenta o povo russo como portador de Deus²⁷ e a monarquia ortodoxa como a forma mais cristã e redentora de governo: o último “raio de luz” em um mundo em ruínas. Essa conexão orgânica entre fé, moralidade e política reflete uma hierarquia teológica: a crença em Deus (ortodoxia) manifesta-se na autocracia como estrutura protetora da liberdade e da virtude do povo (nacionalidade). A ruína do sistema político, portanto, não seria um fenômeno institucional, mas a consequência inevitável da corrupção moral e espiritual da nação (Darensky, 2021).

autossacrificial de Cristo como o verdadeiro antídoto à “luxúria pelo poder” (*lust for power*). Para o escritor russo, a libertação do homem não está na expansão da própria vontade, mas na dissolução do orgulho — a *superbia vitae* — pela humildade e pelo amor que respeitam plenamente a liberdade e a singularidade de cada pessoa (Walsh, 2018).

²⁷ Até o período de sua prisão, em um campo de trabalho na Sibéria em 1849, Dostoiévski fazia parte de um grupo revolucionário socialista utópico denominado *Ciclo Petrashevski*, cujas atividades principais eram a discussão de ideias revolucionárias e anticzaristas. Nesse período, o escritor se tornou adepto do socialismo ateu e do humanismo. Entretanto, durante o encarceramento, o autor passou por um intenso processo de transformação. Ele encontrou no povo russo comum a imagem viva de Cristo, e um conhecimento de fé transmitido “de coração a coração”, reconhecendo que, para eles, Cristo era o único amor, amado “até o limite do sofrimento”. Nesse contexto, Dostoiévski formulou o seu “símbolo de fé”, confessando não havia “nada mais belo, profundo, simpático, razoável, corajoso ou perfeito do que Cristo” e que, mesmo que lhe provassem que Cristo estivesse fora da verdade, preferiria “permanecer com Cristo do que com a verdade” (Walsh, 2018).

3.1.2 Autocracia celestial: O czar “ungido por Deus”

A partir dessa visão de mundo, baseada na Ortodoxia, para Dostoiévski a autocracia czarista estaria ligada intimamente à religião. A monarquia russa nessa ótica, possuiria um caráter sagrado, estabelecido por Deus à imagem de sua própria autocracia celestial. Nessa perspectiva, a estrutura política da autocracia czarista não seria apenas uma convenção criada pelo homem, mas a expressão visível de uma ordem espiritual que orientava a mente humana a reconhecer a autocracia como parte da estrutura divina da existência. Em contraste com as concepções políticas ocidentais, que segundo este, eram fundadas no interesse e na utilidade, para o escritor, a monarquia russa se erguia sobre os alicerces morais do amor, da lealdade e da honra, sendo sua força resultado do aprimoramento espiritual do homem e do povo, que juntos constituíam o “organismo da nacionalidade” (Dostoiévski, 1984 *apud* Darensky, 2021).

Partindo dessa visão do autor, o Imperador teria sido estabelecido por Deus como líder dessa “autocracia celestial”, ao passo que, este seria o “ungido de Deus”, com a missão de ser o guardião unificador e liberador da Ortodoxia contra a barbárie muçulmana e da heresia ocidental. Sendo em última instância a único capaz de preservar, construir e guiar a Rússia, enquanto confiança absoluta nele pelo povo, garantiria que as liberdades civis não levariam o Império à anarquia e à desordem (revolução) (Idem).

Nesse âmbito, o escritor via a sociedade tradicionalmente russa, como um organismo vivo, no qual haveria uma fusão entre o povo e o seu czar. O Imperador não era visto, assim como na cultura europeia ocidental, como uma força autocrática externa (Como a de um conquistador, ou um soberano distante), mas uma força nacional, unificadora. Nesse sentido, o czar seria uma espécie de “pai amoroso”, cuja imagem seria o reflexo do povo, cujas próprias esperanças e crenças seriam reconhecidas nele (Idem).

Por fim, na filosofia política dostoiévskiana, obedecer ao czar, portanto, não seria uma “submissão servil”, mas um ato de fé livre, análogo à obediência a Deus. Seria um vínculo espiritual que preservaria a harmonia moral e política da nação (Idem).

3.1.3 Dostoiévski e o Pan-Eslavismo: Rússia como líder da união de todos os povos eslavos

Partindo para a relação da supracitada ideologia e Fiodor Dostoiévski, Myrikova (2023) em seu artigo o descreve como um “propagandista” do Pan-eslavismo de Tyuchev. Isso se daria pelo fato de o escritor expressar abertamente seu viés ideológico, por meio de três fontes principais, I) Uma carta ao czar Alexandre II no 25º aniversário de seu regime, II) Seu celebre

discurso no festival Pushkin em 1880 e III) Suas publicações do periódico “Diário de um Escritor”. Segundo o teólogo sérvio Justin Popovich, em seu trabalho *Dostoevski on Europe and the Slavs* de 1931, Dostoevski é tido como “o maior profeta da ideia eslava” (Popovich, 1931 *apud* Myrikova, 2023). Para o teólogo, a ideia de união eslava é uma de suas principais mensagens, cuja execução se dá de maneira profética (Idem).

Essa “união eslava”, para Dostoevski estaria intimamente ligada à Ortodoxia. O autor, de maneira distinta dos demais pensadores eslavófilos e pan-eslavistas, acreditava que por meio da “ideia ortodoxa”, a Rússia seria capaz de “salvar”, não apenas os eslavos, mas também a Europa Ocidental, e por conseguinte todo o mundo. Nesse sentido, a unificação dos povos eslavos seria apenas um passo intermediário para uma união fraterna de todos os demais povos. Essa visão de mundo do escritor, como citado anteriormente foi diretamente influenciada pela religião ortodoxa. A partir dela, Dostoevski crê que a Rússia tem uma missão com toda a humanidade, por ser a portadora de um “tesouro”, este que não existe em nenhum outro lugar: A religião que carrega a verdadeira palavra de Cristo (Dostoevski, 1994;1995 *apud* Myrikova, 2023).

Segundo Dostoiévski, essa “missão” da Rússia e da união eslava seria servir como uma espécie de “ponte” entre todas as nações, unindo a humanidade por meio do amor cristão e do serviço ao próximo, ausente de interesses pessoais. Em sua interpretação, o pan-eslavismo, só adquire verdadeiro sentido quando inspirado pelo espírito de Cristo, isto é, quando busca o sacrifício e o serviço universal, sem nacionalismos nem ambições de poder. Assim, a importância dos eslavos na história do mundo estaria em seu papel de “servir a toda a humanidade” em nome da fé. Embora para o Ocidente pragmático, especialmente a civilização católica romana, tal ideal pareça uma utopia, Dostoiévski via nisso uma consequência natural do Evangelho, um chamado cristão à fraternidade universal (Idem).

Nesse contexto, Dostoevski escreve em suas publicações de 1877 que o principal objetivo da civilização ortodoxa, é o sacrifício de si mesmo por seus “irmãos”, e aos fracos e oprimidos do mundo. Ainda nessa linha de raciocínio, o escritor afirma a história sofrida do povo russo, repleta de opressão, quando estes tiveram que carregar “o peso da cruz”, fez com que ‘causa ortodoxa’ não fosse esquecida por eles. Erguendo-se em espírito e coração, com plena disposição para ajudar os oprimidos de todas as formas (Idem).

Assim, o pan-eslavismo, para ele, não seria um projeto político, mas um chamado religioso universal, voltado à salvação espiritual da humanidade diante das “ameaças” materialistas, racionais, niilistas e revolucionárias do Ocidente católico e protestante (Idem).

3.2 COMO A FILOSOFIA POLÍTICA DE DOSTOIÉVSKI É EXPOSTA POR MEIO DE SUA OBRA

3.2.1 A Oposição entre o racionalismo europeu e a fé ortodoxa, em *Crime e Castigo*: Raskólnikov e Sônia como Alegorias Civilizacionais

Como citado anteriormente, as concepções políticas, filosóficas e religiosas de Fiódor Dostoiévski manifestam-se de maneira alegórica em suas obras. Por meio dos dilemas morais e psicológicos vivenciados por seus personagens. Em *Crime e Castigo* ²⁸(1866), essa dimensão se estrutura como um embate simbólico entre o racionalismo europeu moderno e a tradição espiritual ortodoxa russa (Razny, 2018).

Nesse contexto, na visão da intérprete, o protagonista Rodion Raskólnikov encarnaria a “verdade da razão”, isto é, o racionalismo europeizado, ateu e humanista, que buscaria fundamentar a existência exclusivamente na autonomia da consciência individual. A carência de fé do protagonista e, portanto, de vínculo com o “espírito russo”, o conduziria à elaboração de uma teoria de cunho racionalista. Teoria essa, que tinha como base, a ideia de que indivíduos “extraordinários” teriam legitimidade para transgredir a lei em nome do progresso. Em consequência disso, o personagem comete um crime hediondo e passa por uma série de dilemas morais e psicológicos, levando-o à beira do colapso, para depois ser “salvo” pela fé (Idem).

Diante da interpretação do autor, o crime, seria a consequência da eliminação de Deus como fundamento moral e, o deslocamento do homem para a esfera da autodeterminação absoluta. Assim, segundo o intérprete, Dostoiévski teria buscado demonstrar a destrutividade de filosofias humanistas e racionalistas na sociedade russa (Idem).

A derrota moral e psicológica de Raskólnikov ao longo da narrativa, expressaria, portanto, sua incapacidade de sustentar racionalmente o assassinato e de justificar sua própria teoria. Nesse sentido, projetaria, segundo essa interpretação, a derrota da própria nação russa caso se orientasse exclusivamente pelos princípios da razão filosófica ocidental (Idem).

²⁸ O romance *Crime e Castigo*, publicado em 1866 narra a trajetória de Raskólnikov, um jovem ex-estudante de Direito, ateu e convicto racionalista. O protagonista formula uma teoria segundo a qual a humanidade se dividiria entre pessoas “ordinárias”, que devem obedecer às leis, e “extraordinárias”, que podem transgredi-las em nome do progresso. Convencido de que a razão pura justifica seus atos, ele assassina uma agiota para testar sua própria superioridade intelectual. Após o crime, porém, sua teoria racional desmorona diante da culpa, da instabilidade emocional e do confronto com a moral. O romance acompanha o fracasso desse racionalismo frio e autojustificado, mostrando que Raskólnikov, incapaz de viver como um “homem extraordinário”, encontra sua regeneração não na razão, mas no amor e na fé ortodoxas (Dostoiévski, 2001).

Em oposição ao protagonista, a personagem Sônia Marmeládova ²⁹representaria a “verdade da fé”, ligada à tradição ortodoxa russa, à humildade e ao arrependimento cristão. Sua postura espiritual seria, portanto, a personificação do ideal moral da “Santa Rússia³⁰”. Segundo o qual, a verdadeira identidade nacional do país residiria, ou seja, na fidelidade aos valores religiosos do povo. Enquanto Raskólnikov simbolizaria a ruptura para uma Rússia ocidentalizada, “contaminada” com supostas filosofias “destrutivas”, e sua matriz espiritual (Idem).

Em continuidade, Sônia nessa interpretação, ao confrontar o protagonista, buscando convertê-lo, assumiria o papel de guia moral, conduzindo-o à confissão e à redenção. Segundo Razny, um dos momentos centrais dessa dinâmica seria o gesto simbólico do “beijo na terra³¹”, ato carregado de significado escatológico: ao ordenar que Raskólnikov beije o solo, por ter pecado contra sua terra, Sônia o convocaria a retornar à “terra natal” — espaço teológico e cultural que, para Dostoiévski, guardaria a essência da Rússia, anterior à influência ocidental. A terra, santificada pela fé popular, representaria, nesse caso, o lugar de reconciliação entre o indivíduo e Deus, reafirmando o papel da ortodoxia como fundamento moral da coletividade (Idem).

Dessa forma, acredita-se o enredo de *Crime e Castigo*, seria uma espécie de metáfora, na qual o confronto entre razão e fé refletiria o choque entre Rússia e Europa. Ao demonstrar a ruína espiritual de um personagem moldado pelo racionalismo e a força regeneradora da fé representada por Sônia, Dostoiévski afirmaria que somente o retorno às raízes espirituais, e não a adoção dos ideais anticristãos do Ocidente, poderia preservar a integridade moral e identitária da nação russa (Idem).

²⁹ Sônia Marmeládova é uma das personagens centrais de *Crime e Castigo*: uma jovem humilde que, obrigada pelas circunstâncias, se prostitui para sustentar a família. Não obstante, é profundamente marcada pela fé cristã, cuja humildade e compaixão a transformam em um símbolo de sacrifício e redenção. É sobretudo por meio de sua firme espiritualidade, expressa na leitura do Evangelho e na crença inabalável no perdão, que ela se torna a principal guia moral de Raskólnikov, desempenhando papel principal em sua conversão interior e no caminho rumo ao arrependimento (Dostoiévski, 2001).

³⁰ O conceito de *Santa Rússia*, designa tanto um espaço espiritual quanto territorial ocupado por um povo chamado a servir a Deus. Enraizado na tradição messiânica descrita por autores como Tomás Špidlik, esse ideal estabelece um ethos marcado por humildade, penitência e amor ativo ao próximo (Razny, 2018).

³¹ O gesto de “beijar o chão” ou “beijar a terra”, recorrente na obra de Fiódor Dostoiévski, possui um caráter espiritual e escatológico, ligado à tradição popular ortodoxa russa e ao ideal da *Santa Rússia*. O ato expressa penitência, humildade, e renovação interior, simbolizando a submissão do indivíduo diante de Deus e a reconciliação com a “Mãe Terra”, imagem sacralizada que vincula a identidade nacional à Ortodoxia. Assim, esse ato, representa, em seus romances, um reconhecimento da santidade da vida e um passo necessário no caminho do aperfeiçoamento moral e da purificação espiritual (Dostoiévski, 2001).

Essa leitura insere o romance no conjunto da obra do autor como um instrumento de crítica às correntes modernas, apontando a ortodoxia como o eixo de resistência diante do avanço do niilismo e das ideologias revolucionárias (Idem).

3.2.2 Os demônios: a distorção da “alma russa”

O romance *Os Demônios* (1872), segundo a interpretação de Razny, constituiria uma das publicações literárias mais densas, e politicamente incisivas de Fiódor Dostoiévski. Pois, na visão do intérprete a obra funcionaria como laboratório narrativo, no qual se examinariam os efeitos destrutivos das ideias racionalistas, socialistas e revolucionárias que ameaçavam a Rússia na segunda metade do século XIX (Dostoiévski, 1872 apud Razny, 2018)

A obra, sob essa ótica, portanto, não apenas serviria como uma crítica radical às doutrinas tidas como anticristãs, como também exporia os perigos associados a uma concepção distorcida do “messianismo russo”, especialmente quando este se converte em nacionalismo vazio, desvinculado da fé ortodoxa (Sua real essência). Nesse sentido, o romance funcionaria como um “teste” da alma russa: um palco literário onde a nação seria submetida a julgamentos ideológicos, e no qual o fracasso moral e espiritual apareceria como consequência direta do afastamento de Deus (Idem).

A partir dessa interpretação, no centro dessa crítica, encontrar-se-ia o confronto entre a mentalidade racionalista, de um lado (base do socialismo, do niilismo e do pensamento político revolucionário), e a concepção ortodoxa de comunidade espiritual, de outro.

Nesse contexto, o socialismo revolucionário seria representado através de seus agentes literários, em especial Piotr Verkhovênski, identificado como o “cantor da revolução” e o principal propagador da anarquia. Ele atua como ideólogo e manipulador, articulando o caos e a destruição, sob pretexto de instaurar uma “nova ordem social”. Piotr seria, portanto, a personificação do socialismo ateu: age sem vínculo moral, busca a destruição como método político e vê na violência o instrumento para remodelar a humanidade. Sua presença no romance evidenciaria, dessa forma, como a importação das ideologias revolucionárias do Ocidente conduziram à aniquilação da comunidade russa, corroendo seus fundamentos morais e espirituais, levando-a à ruína (Dostoiévski, 1870 apud Razny, 2018).

A figura de Ivan Chatov constituiria, por outro lado, uma dostoiévskiana ao próprio messianismo russo interpretado de maneira “equivocada”. Embora se apresente como defensor da Rússia, Chatov supostamente teria cometido o erro central que o autor deseja expor: tenta elevar a nação ao lugar de Deus. Ao afirmar que “um ateu não pode ser russo” e que “um não

ortodoxo não pode ser russo”, Chatov nacionaliza a fé ao invés de espiritualizá-la, transformando a Rússia em entidade sagrada. Seu diálogo com o personagem Stavroguin³², no qual declara “eu elevo a nação a Deus”, revela a confusão teológica que Dostoiévski condena. Shatov não possui fé autêntica: acredita que “acreditará”, mas permanece espiritualmente dividido, incapaz de fundamentar sua defesa da Rússia em Deus. Essa contradição interna — essa “demoniacidade”, como sugere o romance — o torna vulnerável às ideias revolucionárias e o condena ao fracasso (Idem).

As consequências trágicas dessa contradição são expostas de forma brutal. Chatov sofre derrota espiritual e é posteriormente assassinado por Piotr Verkhovênski, que vê nele um obstáculo ao avanço da revolução. Sua morte representa, na interpretação de Razny, de maneira simbólica, o destino de todos os russos que tentam substituir a fé em Deus pela fé na pátria, sendo recebidos então, pela ruína moral e a destruição física. Dostoiévski sugere que aqueles que, como Chatov, proclamam um messianismo nacionalista desvinculado da ortodoxia não apenas falham em combater o ateísmo ocidental, mas tornam-se presas fáceis de seus agentes. Em contraste, o Príncipe Myshkin, em *O Idiota*, coloca Cristo acima da Rússia; Chatov, ao colocar a Rússia acima de Cristo, perde qualquer possibilidade de redenção (Idem).

Outro elemento presente em *Os Demônios*, recorrente nos romances do escritor, é o simbolismo religioso da terra, por meio do ato de “beijar o chão”. Essa alegoria, aparece quando Chatov solicita que o anti-herói da história Stavroguin, o faça. Esse gesto, significaria, a tentativa de restaurar a ligação do personagem com Deus diante de seu “vazio moral”. Beijar o chão, nesse contexto, assim como em *Crime e Castigo*, configura-se como gesto penitencial que buscaria renovar a ligação entre o “pecador” com o divino. Inserido na supracitada tradição da “Santa Rússia”, esse ato, segundo a visão de Razny (2018), revelaria a crença de Dostoiévski na força espiritual da religiosidade popular, como um dos “antídotos” contra o “veneno” do niilismo supostamente nocivo à “alma russa” (Idem).

³² Nikolai Vsevolodovich Stavrogin é o enigmático e carismático protagonista de *Os Demônios* (*Бесы*), de Dostoiévski. Ele encarna a figura do niilista absoluto e o trágico produto da desintegração moral russa. Stavrogin é notório por seu profundo ateísmo e pela sua completa indiferença moral, buscando ultrapassar todos os limites éticos — inclusive a distinção entre bem e mal — como uma forma de experimentar a liberdade e o vazio, inspirando, mas não aderindo sinceramente, os ideais revolucionários e destrutivos do grupo de Piotr Verkhovenski. (Dostoiévski, 2020).

3.2.3 O Idiota: a idealização do homem russo ortodoxo

No romance *O Idiota* 1869, Dostoiévski buscou criar um homem idealizadamente moral, o protagonista da obra, o príncipe Liev Myshkin seria a representação do homem cristão ortodoxo. Segundo o intérprete, a figura literária representaria a missão histórica atribuída ao povo russo. Elaborado como um “Príncipe Cristo”, Myshkin incorpora, em sua conduta e em sua percepção do mundo, a plenitude da ética cristã ortodoxa, destoando da sociedade russa do século XIX, profundamente marcada pelo materialismo, pelo ateísmo e pela secularização. Embora percebido como um “idiota” pelos personagens que o cercam, essa percepção funciona como recurso narrativo para evidenciar o contraste entre a pureza espiritual do protagonista e a degradação moral do meio social que o hostiliza (Razny, 2018).

Essa construção simbólica se aprofundaria na forma como Dostoiévski associara os acessos epilépticos de Myshkin à vivência da “Causa Última”, um instante de revelação mística no qual o protagonista experimenta uma sensação de plenitude e iluminação interior descrita como mais intensa que a própria vida. Nesse curto momento, seu intelecto, suas emoções e sua consciência são elevados a um estado de clareza extraordinária, experiência que, segundo o próprio autor, “valeria por toda a sua vida” (Idem).

Essa elevação espiritual legitimaria Myshkin como aquele que “escolheu o mais precioso”, a união com Cristo. Colocando-o, portanto, em posição singular para discernir a autenticidade da fé ortodoxa em contraste com o Catolicismo romano, considerado pelo protagonista como um desvio radical da verdade cristã, “pior que o próprio ateísmo” (Razny, 2018).

A crítica ao Catolicismo, recorrente na obra e alinhada às teses eslavófilas e pan-eslavistas de Dostoiévski, reforçaria a ideia de que o Ocidente corrompeu o cristianismo ao submetê-lo a estruturas políticas e jurídicas de caráter terreno. Nesse sentido, em certos trechos da obra, Myshkin denuncia o “Cristo falsificado” do Catolicismo, apresentado como hipócrita e profanado, e afirma que os católicos “pregam o Anticristo” (Idem).

Essa oposição radical permitiria a Dostoiévski, na interpretação do aturo, a aprofundar o núcleo de sua visão messiânica. Com base nisso, apenas o “Cristo russo”, preservado na pureza doutrinária da Ortodoxia, seria capaz de restaurar a humanidade e conduzir o Ocidente ao verdadeiro cristianismo (Idem).

Assim, nessa linha interpretativa, o protagonista encarnaria literariamente a missão histórica da Rússia (messianismo russo). Tendo o objetivo de resgate espiritual, diante de um mundo em decadência moral (Idem).

Além disso, ainda seguindo essa linha de raciocínio, Myshkin seria inscrito na tradição do *pochvennichestvo*, movimento que valoriza os elementos da “terra”, da vida popular e da religiosidade camponesa enquanto pilares da identidade nacional russa. Em *O Idiota*, tais valores apareceriam como antídoto contra a corrosão provocada pelo racionalismo e pelo individualismo ocidentais, representando um retorno às raízes espirituais da Santa Rússia, uma comunidade moral baseada na solidariedade, na ascese e no amor ativo ao próximo.

Essa mesma tradição, que sustenta personagens como Sonia Marmieládova em *Crime e Castigo*, opera como fundamento da visão dostoiévskiana de que a grandeza russa não reside na força militar ou na modernização, mas na capacidade de irradiar sua espiritualidade ao mundo.

Dessa forma, *O Idiota* seria em partes uma alegoria literária, de que a regeneração da Rússia e, por extensão, do Ocidente, dependeria da preservação da essência espiritual ortodoxa. Diferentemente de Chatov em *Os Demônios*, que tenta elevar a nação ao lugar de Deus e fracassa, a narrativa de Myshkin demonstraria que a verdadeira missão russa não consistiria em divinizar a pátria, mas em reconhecer que somente a fé autêntica, vivida de maneira integral, pode orientar o destino histórico do povo. O romance, assim, não apenas expressa uma visão religiosa de seu escritor, mas articula uma visão de identidade nacional que coloca a Ortodoxia como eixo estruturante da Rússia (Idem).

3.3 Possível Contribuição de Dostoiévski sobre a “Ressurreição” da Identidade Nacional Russa, no Regime de Alexandre III

A partir do trabalho da intérprete Yulia Kudrina (2021), e do historiador Wortman (2006), é possível indagar a possível influência que Dostoiévski teve no período de formação do jovem Alexandre III, antes de subir ao trono. Como visto em tópicos anteriores, pode-se deduzir que a construção político ideológica de Alexandre foi fortemente influenciada por seu tutor Konstantin Pobonotsev, este que por sua vez era tido como um grande amigo do romancista (Wortman, 2006).

Pobonotsev, portanto era amigo próximo de Dostoiévski, cuja amizade segundo Kudrina (2021), havia um teor “especial”. De acordo com a estudiosa, ambos eram ligados por suas convicções ideológicas conservadoras, possuindo uma parceria de influência mútua.

A partir da relação entre ambos, o tutor dos filhos do então czar Alexandre II, passou a apresentar as obras de Dostoiévski ao futuro herdeiro do trono. Desde então, este passou a ser

grande admirador das obras do escritor, recebendo-as de antemão, por ele próprio (Dostoiévski apud Kudrina, 2021).

3.3.1 Pobedonostsev como Elo Entre Dostoiévski e o Futuro Alexandre III

Para que a suposta influência exercida por Dostoiévski na formação político ideológica do futuro czar Alexandre III seja compreendida, se faz necessária a exposição da relação de amizade que o escritor mantinha com o senador, e principal tutor do herdeiro do trono, Pobedonostsev. Já que a possível vinculação do escritor com o jovem Alexandre, só seria possível por intermédio deste (Kudrina, 2021).

Essa amizade, profundamente investigada pelos estudiosos Yulia Kudrina (2021) e Robert Byrnes (1961), foi marcada segundo estes, pela acentuada convergência ideológica. Tanto o jurista, quanto o romancista eram acima de tudo acérrimos defensores da ideologia pan-eslavista e do catolicismo ortodoxo. Assim, segundo Byrnes (1961), a parceria entre as célebres figuras era de influência e ensino mútuo, sobre questões políticas e teóricas.

Segundo as fontes acima citadas, por meio de cartas foi possível indagar que ambos passaram a desenvolver uma amizade mais profunda a partir de 1873. Nesse mesmo ano, segundo Byrnes (1961), o senador passou a auxiliar Dostoiévski nas publicações periódicas da revista conservadora *Grazhdanin*³³, das mais variadas formas. As contribuições de Pobedonostsev iam desde informações políticas, até a proteção contra possíveis censuras do Estado³⁴. Além disso, o senador chegou a escrever mais de vinte e dois artigos na revista, fato que segundo Byrnes seria uma das principais provas da cooperação e convergência ideológica entre as duas figuras, já que além dessas ocasiões, Pobedonostsev raramente fazia publicações³⁵. Os artigos em questão, se referiam majoritariamente a questões religiosas (ortodoxia, e críticas às demais vertentes do cristianismo) e a preocupação com a crescente onda de movimentos antirreligiosos no Ocidente e a ocidentalização da Rússia.

³³ *Grazhdanin* (Гражданин, “O Cidadão”) foi um jornal fortemente monarquista e conservador russo, publicado em São Petersburgo no final do século XIX e início do século XX, cujo fundador foi o príncipe Vladimir Meshchersky e tinha como editor chefe, Fiódor Dostoiévski. Foi por meio deste periódico, que o escritor publicava “O Diário de um escritor”, contendo seus comentários políticos e ideológicos (Byrnes, 1961).

³⁴ Pobedonostsev, utilizou de sua influência e seus contatos na política, para proteger o periódico de ser censurado em momentos críticos. Além disso, o senador sempre aconselhava Dostoiévski a não escrever certos assuntos considerados muito sensíveis, a fim de evitar problemas para este e para o jornal (Byrnes, 1961).

³⁵ De 1850 a 1863, Pobedonostsev publicou cerca de dezenove artigos. Nenhum deles ligados a assuntos políticos. Desse período até as décadas de 1870 a 1880, este não fez nenhuma publicação, com exceção de *Grazhdanin* (Byrnes, 1961).

Nesse sentido, como citado anteriormente a ligação entre ambos se formou a partir de uma significativa afinidade ideológica, com apenas alguns pontos de divergência. Assim como Dostoiévski, o jurista era um severo crítico do Catolicismo Romano, e da democracia, além de fazer parte de círculos eslavófilos e pan-eslavistas (Byrnes, 1961; Kudrina, 2021). Ademais, ambos cultivavam visões negativas dos judeus e dos poloneses que viviam na Rússia. Sendo favoráveis a políticas de russificação (Byrnes, 1961).

Adicionalmente, segundo as fontes primárias analisadas pelos estudiosos acima citados, Pobedonostsev reservava os sábados à noite para se encontrar Dostoiévski, momento no qual eram discutidos problemas filosóficos e religiosos, formas de desenvolvimento da Rússia e os enredos das obras do escritor, momentos que, segundo Kudrina duravam até tarde. O senador chegou a afirmar em uma de suas correspondências, que Dostoiévski concebeu seu personagem "Zosima"³⁶ de *Os Irmãos Karamazov* seguindo suas instruções, sendo resultado das longas discussões entre as duas personas. Por sua vez, o escritor expressava por meio de suas cartas sua "solidariedade ideológica completa" com seu companheiro, afirmando que o procurava, a fim de "curar o espírito" já que o considerava um "apoio decisivo" (Idem).

A partir da mencionada relação, o ponto chave para se compreender a possível contribuição política de Dostoiévski, se dá a partir da sua entrada nos círculos da alta corte burocrata da Rússia, por intermédio do senador. As relações de poder do burocrata abriram portas para o escritor, sendo esse um dos motivos da referida "blindagem" de suas publicações políticas contra a censura (Idem).

Além disso, segundo Byrnes, o jurista buscou divulgar os trabalhos do escritor para amigos influentes do clero ortodoxo, sendo capaz de convencer alguns destes a escrever artigos no periódico do romancista. Adicionalmente, segundo o estudioso citado, Pobedonostsev foi especialmente efetivo nos envios de suas obras às mãos de membros da família real, como os grão-duques, suas esposas e até mesmo o czar Alexandre II. Inclusive, tudo leva a crer que, em meados de 1870 o jurista foi capaz de convencer o irmão de Alexandre II, a escolher Dostoiévski como tutor de história e literatura para os filhos deste (Byrnes, 1961).

De maneira complementar, Kudrina afirma que, em 1878 D. S Arseniev (Outro tutor dos filhos de Alexandre II) transmitiu a Dostoiévski um pedido em nome do czar "para que Fyodor Mikhailovich influencie favoravelmente os jovens grão-duques por meio de suas

³⁶ Zóssima é o stáriets (ancião espiritual) do mosteiro em *Os Irmãos Karamázov*, de Fiódor Dostoiévski. Figura central na formação moral do personagem Aliócha Karamázov, ele representa o ideal cristão do amor ativo, da compaixão e da responsabilidade universal pelo próximo; seus ensinamentos, narrados em "A vida e as conversas do stáriets Zóssima", constituem o núcleo espiritual do romance (Dostoiévski, 1970).

conversas”. Já que mesmo sendo de um viés mais liberal, Alexandre II apreciava as obras literárias do escritor e admirava sua devoção à autocracia e sua defesa na educação dos jovens na ortodoxia e em manter um espírito altamente moral (Kudrina, 2021).

3.3.2 Entre Cartas, Ideias e Mediações: A Formação do Diálogo Dostoiévski–Alexandre III

A aproximação entre Fiódor Dostoiévski e o então Grão-Duque Alexandre Alexandrovich teve início por meio da intermediação de Konstantin Pobedonostsev e de Vladimir Meshchersky, fundador do jornal *Grazhdanin*. Ambos desfrutavam de prestígio na corte imperial e mantinham convivência regular com o herdeiro, incentivando o escritor a estabelecer contato direto com este (Kudrina, 2021).

Entre o final de 1871 e o início de 1872, enfrentando graves dificuldades financeiras, Dostoiévski enviou sua primeira carta ao futuro imperador. De acordo com Kudrina, o reconhecimento foi imediato: o tsesarevich providenciou o auxílio monetário solicitado, gesto que motivou o escritor a manifestar profunda gratidão em nova carta, datada de 28 de janeiro de 1872. Nessa correspondência, o autor ressaltava que a “preciosa atenção” do Grão-Duque possuía para ele valor superior à própria ajuda material recebida (Idem).

A relação, contudo, ultrapassou rapidamente o caráter inicial de necessidade econômica e passou a fundamentar-se em afinidades ideológicas e intelectuais. Segundo Kudrina, há indícios de que Alexandre Alexandrovich já demonstrava interesse pelas obras de Dostoiévski desde a leitura de *Crime e Castigo*, em 1860, chegando inclusive a compartilhá-la com sua esposa Maria Feodorovna.

Ainda assim, acredita-se que somente a partir de 1873 o jovem herdeiro tenha buscado compreender de modo direto a visão filosófica e política do escritor. Diante desse interesse, Dostoiévski, por intermédio de Pobedonostsev — que, a partir de então, consolidou-se como mediador permanente entre o autor e a família imperial — enviou-lhe um exemplar recém-publicado de *Os Demônios*, acompanhado de carta explicativa. Nessa missiva, o escritor interpretava a obra como uma denúncia das “pragas” da modernidade, entre elas o niilismo, o socialismo, o liberalismo, a ocidentalização da Rússia e, sobretudo, os movimentos revolucionários emergentes, citando inclusive as ações criminosas do revolucionário Nechaev (Kudrina, 2021).

Em 1876, Pobedonostsev entregou pessoalmente ao herdeiro as edições do *Diário de um Escritor*, acompanhadas de carta que enfatizava a relevância das reflexões apresentadas nos artigos ali reunidos.

Até esse momento, o contato entre o romancista e o herdeiro do trono restringira-se exclusivamente à correspondência. O encontro presencial só ocorreu em 16 de dezembro de 1880, no Palácio Anichkov, constituindo, segundo Kudrina (2021), o “ápice de uma longa aproximação” construída por meio de cartas, leituras e intervenções de mediadores como Meshchersky e Pobedonostsev. A reunião, organizada possivelmente por este último, teria sido caracterizada pela troca de ideias políticas, filosóficas e espirituais entre Dostoiévski, Alexandre Alexandrovich e sua esposa.

Motivado pelo desejo de discutir questões russas e eslavas de grande significado nacional, Dostoiévski teria utilizado a ocasião para expor sua concepção da já citada “Ideia Russa”. Nesse sentido, tudo leva a crer que, o objetivo central da audiência consistia na apresentação direta das concepções do escritor sobre as questões políticas do império russo, sobretudo sua defesa da centralidade da monarquia e da ortodoxia na formação moral do povo. Tal discussão teria sido inserido, em um contexto no qual o romancista alertaria o casal imperial para os riscos representados pela influência europeia considerada “antinatural” e defendia o retorno aos princípios autênticos da vida russa pré-petrina (Kudrina, 2021).

O escritor visto pelo herdeiro como um porta-voz dos fundamentos da identidade nacional, em especial no que se referia ao papel da ortodoxia e da moralidade na formação das futuras gerações. Nesse sentido, o encontro de 1880 constituiu um momento privilegiado para a consolidação dessas convergências ideológicas de ambas as figuras.

Segundo as fontes primárias analisadas pela autora, embora oficialmente submetido à rígida etiqueta da corte imperial, é possível indagar que o encontro tenha adquirido caráter inesperadamente informal, tendo em vista comportamento espontâneo de Dostoiévski, que tomou a palavra antes de ser convidado, levantou-se quando julgou concluída a conversação e retirou-se de costas, conforme seu hábito. De acordo com a autora, tal postura, em vez de suscitar reprovação, despertou no futuro Alexandre III respeito e simpatia.

A recepção calorosa do casal imperial, especialmente por Maria Feodorovna, já impressionada pelas leituras públicas do autor³⁷. Teria conferido ao encontro, segundo a autora, um caráter singular, sendo possivelmente configurado como momento de rara interlocução entre pensamento literário e convicção política. Após a reunião, o herdeiro do trono chegou a afirmar em uma de suas cartas que honrava profundamente o escritor, descrevendo-o como “um

³⁷ A Tsesarevna Maria Feodorovna, esposa de Alexandre III, nutria uma profunda admiração pelo talento e pelas obras de Dostoiévski (*Crime e Castigo*, *Os Irmãos Karamazov*). Sua intensa conexão emocional com os temas do escritor manifestou-se durante uma leitura pública em 1880, teria a ouvido com muita atenção e admiração. Tanto é que, seus “olhos teriam úmidos de lágrimas” (Kudrina, 2021).

pregador orgulhos dos princípios básicos da fé ortodoxa, da nacionalidade e do amor à pátria” além de “um expoente de seus pontos de vista fundamentais e de sua predestinação”(Kudrina.

3.3.3 A possível influência exercida no pensamento do herdeiro do trono

A partir da relação concreta estabelecida entre Dostoiévski e o herdeiro do trono russo, torna-se possível supor que, em virtude da convergência ideológica entre ambos e do respeito mútuo que caracterizava essa aproximação, houve influência recíproca nos âmbitos político, filosófico e religioso. Nesse sentido, Kudrina é cabal em afirmar que a atuação intelectual do escritor teria sido considerada “grande” e “benéfica” para a formação da visão de mundo de Alexandre Alexandrovich, tendo possivelmente contribuído significativamente para a definição do rumo histórico que a Rússia assumiria após sua ascensão ao poder. Ainda de acordo com a autora, o futuro Alexandre III não apenas lia e admirava o romancista, mas o reconhecia como um considerável expoente de seus princípios fundamentais (Kudrina, 2021).

Nesse sentido, a suposta influência apontada pela autora de Dostoiévski sobre o herdeiro pode ser compreendida a partir de três eixos principais. O primeiro refere-se ao impacto sobre a consciência nacional e ideológica do Grão-Duque. Tendo em vista que o escritor reforçava valores como a identidade nacional russa, a autossuficiência civilizacional e a importância da “Ideia Russa” — conceito introduzido na literatura por ele, e que expressava a capacidade de a Rússia oferecer ao mundo um caminho espiritual próprio. Nesse escopo, destacam-se também sua já citada defesa do fortalecimento da autocracia, da educação moral cristã ortodoxa e da necessidade de que as grandes nações se mantivessem firmes em seus princípios originais. Suas advertências contra o chamado “pseudo-europeísmo” (Ocidentalização da Rússia) — entendido como uma civilização antinatural e dissociada das raízes nacionais — foram igualmente relevantes, especialmente quando relacionava fenômenos sociais, como o caso Nechaev, ao afastamento dos fundamentos espirituais da cultura russa (Idem).

O segundo eixo diz respeito à influência moral e pessoal exercida por Dostoiévski sobre o jovem herdeiro, sintetizada na máxima do escritor: “viva como se o destino do mundo dependesse de você”. Segundo Kudrina, Alexandre III teria adotado essa orientação como princípio de vida, aspecto que, para a autora, seria uma contribuição para sua reputação histórica como “Czar Pacificador”, marcada por prudência, senso de dever e estabilidade nos âmbitos da política interna e externa da Rússia (Idem).

Por fim, o terceiro eixo envolveria o impacto político direto no período posterior à ascensão de Alexandre III ao trono. Como visto anteriormente, seu reinado caracterizou-se pela

reversão de grande parte das medidas liberais implementadas por seu pai, Alexandre II, e pelo fortalecimento dos fundamentos históricos, religiosos e nacionais da Rússia, com o intuito de resgatar a identidade nacional, tida como “perdida” ou “degenerada”. Esse processo, conforme argumenta Kudrina, pode ser compreendido no contexto da influência combinada de Pobedonostsev e, indiretamente, de Dostoiévski, na formação política e intelectual do jovem Alexandre. A defesa da autonomia nacional, da autocracia e dos princípios ortodoxos seriam os fundamentos ideológicos para a nova direção política (Idem).

Complementarmente, segundo o célebre químico e defensor da autocracia czarista Dimitri Mendeleev, Alexandre III “enxergou a essência dos destinos da Rússia e do mundo mais e melhor do que muitos de seus contemporâneos”, visão que, em grande medida, pode ser atribuída à influência intelectual de Fiódor Dostoiévski sobre o herdeiro do trono. Para Mendeleev, a orientação espiritual e ideológica oferecida pelo escritor contribuiu para a definição do caminho histórico seguido pela Rússia naquele período, especialmente no que diz respeito à reafirmação da autocracia e ao fortalecimento da identidade nacional (Mendeleev, [ano não especificado] *apud* Kudrina, 2021).

Nesse sentido, Dostoiévski pode ser compreendido como uma das influências exercidas, por intermédio de Pobedonostsev, na consolidação das convicções de Alexandre III, em seu processo de formação antes de subir ao trono. Tais convicções eram a de que o progresso e a grandeza da Rússia dependeriam da preservação de sua identidade espiritual, do fortalecimento da autocracia e do retorno aos princípios culturais e religiosos que, nessa perspectiva, constituiriam o núcleo da civilização russa (Kudrina, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação buscou compreender de que forma as ideias nacionalistas, eslavófilas e pan-eslavistas presentes na obra literária e jornalística de Fiódor Dostoiévski influenciaram a consolidação da identidade nacional russa na transição entre os governos de Alexandre II e Alexandre III. Partiu-se da premissa de que identidades nacionais se estruturam sobre mitos e memórias históricas compartilhadas, bem como sobre um sentimento de comunidade e pertencimento ao território, à religião e à etnia. Esses elementos funcionam como bases essenciais para a formulação de políticas estatais.

Nesse cenário, emergiram duas correntes intelectuais opostas: de um lado, os eslavófilos e pan-eslavistas, defensores da singularidade civilizacional russa; de outro, os ocidentalistas, favoráveis à modernização nos moldes europeus. Esse embate criou um ambiente favorável à recepção das reflexões dostoiévskianas, que destacavam a especificidade espiritual da Rússia, o papel central da Ortodoxia e a missão histórica do povo russo.

O estudo evidenciou que as obras e publicações de Dostoiévski estão profundamente vinculadas aos dilemas civilizacionais que marcaram o império no século XIX, especialmente diante do avanço do racionalismo ocidental e do surgimento de movimentos revolucionários. Nesse sentido, sua produção funcionou como porta-voz de ideias conservadoras e religiosas. Além disso, o escritor ofereceu um contraponto direto a essas transformações, pois sua crítica ao individualismo, ao materialismo e à perda de coesão moral dialogava com as tensões do período. Esse conjunto de reflexões forneceu à intelectualidade conservadora um repertório simbólico capaz de sustentar a rejeição ao liberalismo reformista e às tendências ocidentalizantes.

A investigação também mostrou que a ruptura entre o projeto reformista de Alexandre II e a reação autocrática de Alexandre III correspondeu a uma reestruturação ideológica alinhada aos conceitos eslavófilos e pan-eslavistas. Essa reconfiguração buscou restabelecer elementos da identidade nacional russa vinculados ao antigo Grão-Ducado de Moscou. O retorno à tradição encontrou em Dostoiévski, e em outros intelectuais conservadores, uma base moral e espiritual que contribuiu para legitimar a nova orientação estatal. Seus textos forneceram elementos éticos e narrativos que reforçaram a defesa de um modelo hierárquico de sociedade e a restauração das tradições pré-petrinas como fundamento identitário.

Os resultados confirmam a influência de Dostoiévski nesse processo. Contudo, tal influência ocorreu de maneira indireta, mediada principalmente por Konstantin Pobedonostsev, durante o período de formação intelectual de Alexandre III, antes de sua ascensão ao trono.

Uma das principais descobertas foi que o modo de pensar do czar resultou de um projeto ideológico elaborado pelo grupo conservador designado por Wortman (2006) como *Russian Party*. Concluiu-se, assim, que a contribuição de Dostoiévski foi, no limite, coadjuvante, mas ainda assim relevante, para a formação intelectual do líder e, em última instância, para a orientação de seu regime.

Ainda que complementar, essa influência mostrou-se significativa, sobretudo pela relação pessoal que o grão-duque mantinha com o escritor. Além disso, Pobedonostsev atuou como transmissor de suas ideias no ambiente da corte. A convergência entre o pensamento dostoiévskiano e o *ethos* conservador de Alexandre III — reforçada pelo encontro entre o autor e o futuro czar em 1880 — indica que sua obra contribuiu, mesmo que não de forma determinante, para o repertório ideacional que sustentou a reconstrução da identidade nacional russa no final do século XIX.

Apesar de alcançar seus objetivos, esta pesquisa reconhece as limitações pertinentes à investigação do tema, como a dificuldade de acesso às fontes primárias russas, especialmente os arquivos oficiais, a dependência de traduções e a impossibilidade de estabelecer relações de causalidade direta entre obras literárias e formulação de políticas estatais. Ainda assim, essas limitações não comprometem a validade do estudo. Ao contrário, reforçam a necessidade de investigações futuras que aprofundem a relação direta entre literatura e política, sobretudo no que se refere ao pensamento de Dostoiévski.

Conclui-se, portanto, que Dostoiévski expôs de maneira alegórica a crise identitária russa por meio de seus romances — como em *Crime e Castigo* —, no qual Raskólnikov representa a degeneração da “alma russa” diante das ideias racionalistas ocidentais e do enfraquecimento das raízes ortodoxas. Nesse sentido, o escritor atuou como um agente secundário e indireto na formulação de políticas destinadas à consolidação de um nacionalismo conservador no final do século XIX. Ao articular literatura, teologia e crítica civilizacional, sua obra ajudou a moldar o imaginário nacional e influenciou, ainda que de modo indireto, a orientação política do regime de Alexandre III.

Por fim, este estudo de caso reafirma a importância de compreender identidades nacionais como construções dinâmicas e discursivas. A trajetória intelectual de Dostoiévski, articulada à crise identitária russa, revela que a literatura pode funcionar como instrumento de poder simbólico, capaz de reforçar projetos políticos, moldar visões de mundo e influenciar a ação do Estado, ainda que de modo indireto. Nesse sentido, o estudo se configura como um exemplo de como ideias aparentemente abstratas podem adquirir relevância prática no campo das Relações Internacionais.

REFERÊNCIAS

- BERLIN, Isaiah. *Russian Thinkers*. Edited by Henry Hardy and Aileen Kelly. London: The Hogarth Press, 1978.
- BYRNES, Robert F. *Dostoevsky and Pobedonostsev*. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Wiesbaden, v. 9, n. 1, p. 57-71, 1961.
- CUNHA, Eleonora Schettini Martins; ARAÚJO, Carmem E. Leitão. *Process tracing nas Ciências Sociais: fundamentos e aplicabilidade*. Brasília: Enap, 2018.
- DARENSKY, V. Yu. *Ortodoxo filosofia política Dostoievski*. Ortodoxia, n. 3, p. 242-268, 2021.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Tradução de José Geraldo Vieira. São Paulo: Martin Claret, 2019.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Tradução de Oleg Almeida. São Paulo: Martin Claret, 2020.
- GROYS, Boris. *Russia and the West: The Quest for Russian National Identity*. Studies in Soviet Thought, Dordrecht, v. 43, n. 3, p. 185-198, May 1992. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/GROBAT-4>. Acesso em: 25 nov. 2025.
- HORUJY, Sergey. *Slavophiles, Westernizers, and the Birth of Russian Philosophical Humanism*. In: SCHWEITZER, P. (Org.). *The Search for Russian Identity*. London: Routledge, 2012. p. 1-28.
- KOHN, Hans. Dostoevsky's Nationalism. *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 6, n. 4, p. 385-414, Oct. 1945.
- KUDRINA, Yulia. Ф. М. Dostoevsky, *O Imperador Alexandre III e a Ideia Russa*, 2021.
- MAIA, Flora de Paula Gonçalves Holanda; MAIA, Maria Clara de Mendonça. Estudos de caso para a Ciência Política. *Conexão Política*, Teresina, v. 11, n. 1, p. 44-65, jan./jun. 2022.
- MILLER, Martin A. *Ideological Conflicts in Russian Populism: The Revolutionary Manifestoes of the Chaikovsky Circle, 1869-1874*. Slavic Review, Cambridge, v. 29, n. 1, p. 1-21, Mar. 1970.
- MYRIKOVA, Anna V.; PROKUDIN, Boris A. Pan-Slavism of F.I. Tyutchev and F.M. Dostoevsky: Historical and Political Analysis. *RUDN Journal of Political Science*, Moscow, v. 25, n. 1, p. 38-48, 2023.
- PAREKH, Bhikhu. The concept of national identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, London, v. 21, n. 2, p. 255-268, 1995.
- RAŻNY, Anna. *Tożsamość Narodu Rosyjskiego w Ujęciu Fiodora Dostojewskiego*. Politeja, Kraków, v. 15, n. 55, 2018.

RIASANOVSKY, Nicholas V.; STEINBERG, Mark D. *A History of Russia*. 8. ed. New York; Oxford: Oxford University Press, 2011.

SASHALMI, Endre. *Withdrawal from the Public and Increased Ruler Visibility: The Tsar's Image and His Mortal Body as Means of Fostering National Cohesion during the Reign of Tsar Alexander III (1881-1894)*. Russian StudiesHu., n. 1, 2019.

SMITH, Anthony D. *National identity*. London: Penguin Books, 1991.

WALSH, David. *Dostoevsky's Discovery of the Christian Foundation of Politics*. VoegelinView, 20 mar. 2018. Disponível em: <https://voegelinview.com/dostoevskys-discovery-christian-foundation-politics/>. Acesso em: 12 out. 2025.

WORTMAN, Richard S. *Scenarios of power: myth and ceremony in Russian monarchy from Peter the Great to the abdication of Nicholas II*. New abridged one-volume paperback edition. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ZEVELEV, Igor. *Russian National Identity and Foreign Policy*. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2016. Disponível em: https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/publication/161208_Zevelev_RussianNationalIdentity_Web.pdf. Acesso em: 25 nov. 2025.

RESOLUÇÃO n°038/2020 – CEPE

ANEXO I
APÊNDICE ao TCC

Termo de autorização de publicação de produção acadêmica

O(A) estudante _____ do Curso de Relações Internacionais matrícula _____ telefone: _____ e-mail _____ na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei nº 9.610/98 (Lei dos Direitos do autor), autoriza a Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) a disponibilizar o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado _____, gratuitamente, sem ressarcimento dos direitos autorais, por 5 (cinco) anos, conforme permissões do documento, em meio eletrônico, na rede mundial de computadores, no formato especificado (Texto (PDF); Imagem (GIF ou JPEG); Som (WAVE, MPEG, AIFF, SND); Vídeo (MPEG, MWV, AVI, QT); outros, específicos da área; para fins de leitura e/ou impressão pela internet, a título de divulgação da produção científica gerada nos cursos de graduação da PUC Goiás.

Goiânia, _____ de novembro de 2025.

Assinatura do(s) autor(es):

Nome completo do(s) autor(es):

Assinatura do professor orientador:

Nome completo do professor orientador: