



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Uriel Irigaray Araujo

**QUEM SÃO OS RUSSOS? SER OU NÃO SER RUSSO: DONBASS E OS
COSSACOS DO DON NAS ENCRUZILHADAS DA IDENTIDADE**

Brasília/DF
Maio/2024

Uriel Irigaray Araujo

**QUEM SÃO OS RUSSOS? SER OU NÃO SER RUSSO: DONBASS E OS
COSSACOS DO DON NAS ENCRUZILHADAS DA IDENTIDADE**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade de
Brasília como requisito parcial para a obtenção do
título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião

Brasília/DF

2024

Ficha catalográfica para trabalhos acadêmicos

Uriel Irigaray Araujo

Quem são os russos? Ser ou não ser russo: Donbass e os cossacos do Don nas encruzilhadas da identidade

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião – DAN/UnB
(Presidente)

Prof. Dr. Angelo Segrillo - USP
(Membro Externo)

Prof. Dr. Ronaldo Lobão - UFF
(Membro Externo)

Prof. Dr. Stephen Baines – DAN/ UnB
(Membro Interno)

Profª. Dra Kelly Silva – DAN/UnB
(Suplente)

Brasília, 2024.

*Dedico este trabalho a Cecília e Miguel, sangue do meu sangue e carne de minha carne; oferto-lhos com um pedido de desculpas (nos momentos iniciais do doutorado, eles frequentemente estavam em meu colo ou brincando no cômodo enquanto eu digitava em frente ao computador); dedico-o também à Dona Maria Leonor Hugueney Irigaray, minha mãe; a meus manos Danna Lua e Raul Lenício; a meu pai (com quem permaneço em dívida), Raul Lenício Trindade de Araujo (o “Raul de Xangô”) **in memoriam** – e também aos homens e mulheres de Lugansk e Donetsk, da Federação Russa e da Ucrânia e toda a região, com meus votos (pessimistas porém esperançosos) de que a paz um dia ali volte a reinar.*

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas e entidades contribuíram para a realização deste trabalho; algumas delas sem o saber e até sem querer: parentes, amigos, mestres, ex-amigos, colegas, desafetos – e sou grato a todos, inclusive aos últimos, que sempre estarão em minhas preces (Mateus 5: 44). Esta tese é autoral e assinada, mas deve muito aos *insights*, palpites, questionamentos e críticas construtivas (outras nem tanto) de diversas pessoas, bem como ao ceticismo e às críticas destrutivas de alguns outros, que, por algum princípio de *psicologia reversa*, motivaram-me intensamente também. Numa teia de causalidades complexas que não é abarcada pelas causas *material, formal, eficiente e final* aristotélicas nem por aquelas outras mais da Escolástica, esta tese foi construída a partir de diversos insumos e *inputs*, que incluem café, tabaco, vodka, conversas à mesa, dinheiro emprestado, apoio emocional, espiritual, intelectual, financeiro, institucional e todo tipo de comensalidade e dádivas sobre as quais escrevem os antropólogos.

Todos os defeitos deste trabalho, contudo, devem-se a mim e a mais ninguém. Agradeço a todos que, de alguma forma, tornaram este trabalho possível, inclusive a pessoas com as quais tenho imensas discordâncias ideológicas ou até morais e a algumas que hoje são desafetos. *Dádiva é dívida*. Fascistas, liberais, stalinistas, *informantes* (em todos os sentidos) - sou grato a todos, de coração.

Ao longo dos anos passados desde minha entrada no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do DAN/UnB (como aluno especial visitante em 2015 e como doutorando, em 2016, passando pelo trabalho de campo e estadia, como pesquisador visitante, na Rússia, zona de conflito e Alemanha) à defesa desta tese, em 2024, eu tive dois filhos, encerrei um ciclo, deixei de ser catecúmeno e foi recebido na Ortodoxia, mudei-me de estado e cidade e de atividade profissional. Morei em muitas casas – e nem todas eram minhas. Durante mais da metade desse período, fui casado com a mãe dos meus filhos, minha ex-esposa, a quem devo inúmeros sacrifícios e apoio: naqueles anos, muitas vezes nos revezamos, com as duas crianças, lendo algo na tela do notebook, enquanto um dos infantes repousava adormecido no peito de um de nós. Aos meus filhos, Cecília e Miguel, agradeço por existirem e peço perdão pelas ausências durante a confecção desta tese, que a eles é dedicada.

Agradeço imensamente à minha mãe, Dona Maria Leonor Hugueney Irigaray e a meus irmãos, Danna Lua I. Araujo e Raul Lenício T. de Araujo Filho pelo apoio e acolhida calorosa - e também à Raíssa. Sem o calor humano, os vários tipos de apoio fornecidos e os cuidados dispensados às crianças (e a mim), não teria sido possível escrever.

Agradeço a Celso, Cláudia e Victória por terem recebido a mim e aos meus antes e durante meu trabalho de campo, com todas as dificuldades.

Agradeço eternamente ao amigo e camarada Ernesto, pela hospitalidade e acolhida em São Paulo, que foi um pouco mais longa do que eu (e ele) imaginava.

Presto minhas homenagens, *per supuesto*, aos meus amigos da *Onça*. Meu muito obrigado e meu abraço ao primo e amigo Alex Sugamoto, ao meu padrinho e amigo André Luiz dos Reis, aos amigos Ewerton Alípio Macedo, João Cezar, Maurício Oltramari - mestres em tantos momentos, além de confrades e *comparsas*.

Agradeço a meu orientador, Prof. Daniel Simião (que também foi meu professor de *Organização Social e Parentesco*), por sua disponibilidade em aceitar, em 2017, orientar um trabalho de execução tão complicada (que levou um pouco mais de tempo do que eu - e ele - previra); agradeço-lhe também pela receptividade, sensibilidade, conhecimento transmitido, pela paciência inesgotável e importantes contrapontos, bem como pelas críticas duras e francas feitas após a leitura do copião desta, críticas estas que me motivaram a tornar-me um *etnógrafo* – agradeço-lhe, em suma, por ter acreditado que eu seria capaz de transformar o produto de minha pesquisa em uma *etnografia*, com *carne e sangue*, além da *ossatura*, tarefa que acredito ter completado com certo êxito.

Agradeço ao Prof. Wilson Trajano pela generosidade, pelos conhecimentos transmitidos (ter cursado com ele a disciplina “*Antropologia da África*” foi um verdadeiro curso de antropologia social inglesa, funcionalismo, metodologia e teoria antropológica), bem como pelas orientações que me deu relacionadas às minhas possibilidades como aspirante a doutorando visitante.

Sou grato à Prof. Cristina Patriota, em cuja disciplina “*Antropologia da Globalização*”, produzi, a título de “Trabalho de Conclusão de Curso”, artigo (no prelo) sobre a presença de voluntários brasileiros em Donbass - artigo este que indiretamente me colocou na trajetória que culminou nesta tese.

Grato também sou à Prof. Soraya Fleischer, que ministrou, no DAN, uma oficina de textos na qual me foi possível reescrever e discutir o supracitado artigo meu com diversos colegas, aos quais também sou agradecido.

Sou grato ainda aos professores que compuseram minha Banca de Qualificação pelas valiosas críticas e comentários: Stephen Baines e Kelly Silva – a esta, agradeço também por, entre outras orientações, ter me recomendado procurar uma instituição europeia que me acolhesse e fornecesse-me uma carta de aceite, sugerindo especificamente o Instituto Max Planck de Antropologia Social, caminho que segui.

Agradeço à Prof. Antonádia Borges e Prof. Carlos Sautchuk. Também sou grato aos professores Guilherme de Sá, José Pimenta, Juliana Dias, Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Lia Zanotta Machado pelos conhecimentos transmitidos.

No âmbito administrativo, pude sempre contar com o apoio da Secretaria do Departamento de Antropologia da UnB, na pessoa de Branca, Jorge e demais. Obrigado.

Em meio a ocasionais *tretas* da Katakumba e à rotina exaustiva das leituras e disciplinas do programa, tive conversas frutíferas sobre teoria antropológica e outros temas com Miguel dos Santos Filho, Francisco Miguel, Roberto Sobral, Alexandre Fernandes, Sara Morais e alguns tantos outros.

Devo meu ingresso nesta jornada acadêmica também ao incentivo e apoio da Profa. Barbara Glowczewski - embora eu tenha acabado tomando rumo muito diferente do projeto de pesquisa sobre candomblé e umbanda sobre o qual tanto conversei com ela. Muito obrigado e perdoe-me se, por isso, a decepcionei.

Este trabalho, defendido junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília (UnB), não teria sido possível sem o apoio institucional do supracitado Departamento e a estrutura deste e da UnB – e das pessoas por trás e à frente de tudo isso; tampouco teria sido possível sem o apoio do CNPq e CAPES, que concederam bolsas de doutorado (este último também me concedeu a bolsa CAPES PRINT para doutorado sanduíche internacional, contudo, posteriormente, por motivos de força maior, tive de renunciar a ela); da mesma forma, não teria sido possível sem o Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos - INCT-InEAC (este trabalho também está relacionado à pesquisa '*Cultura, reconhecimento e reparação na administração de conflitos*' coordenada por Daniel Schroeter Simião no âmbito do INCT-InEAC); bem como a *Vysshaya shkola ekonomiki / Higher School of Economics (HSE)* em Moscou; o *Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung / Max Planck Institute for Social Anthropology* em Halle (Alemanha); a *Yuzhnyy federal'nyy universitet / Southern Federal University (SFedU)* em Rostov do Don (Federação Russa). Nessas instituições, participei de seminários, recebi orientações, tive acesso a bibliotecas e dialoguei com pesquisadores.

Agradeço à Profa. Lili Di Puppò por ter me recebido como doutorando visitante, na qualidade de minha supervisora, na supracitada HSE. Na mesma instituição, agradeço ainda à Profa. Olga Savinskaya, que organizou seminário interno do qual participei, e também a Oxana Karnaukhova, M. Gladyshev e Leila Ashurova, pelo auxílio nos complexos trâmites administrativos. Sou grato ao Prof. Victor Apryshchenko, que me recebeu como meu supervisor na SFedU, e também estou em dívida com ele por não ter sido possível levar a cabo o trabalho de campo mais longo em Rostov do Don com o visto de pesquisador. Perdão.

Agradeço imensamente ao Prof. Chris Hann, que me recebeu como doutorando visitante no Instituto Max Planck de Antropologia Social (MPG), em Halle, pela sua boa vontade e infinita paciência (redigindo-me inúmeras cartas de aceite devido a problemas com editais de bolsas, prazos e burocracias brasileira - e também à minha desorganização). O segundo trabalho de campo planejado, como já mencionado, não se materializou. Sou

muito grato a Deborah A. Jones pela sua cordialidade e pelas conversas inspiradoras na copa do Instituto, regadas a café. Obrigado por tudo. Agradeço também a Nikolaos Olma e Mariana Matos, pelas conversas agradáveis. Na mesma instituição, agradeço a Anke Meyer e Berit Eckert, pelo apoio na burocracia e sou grato ao departamento '*Resilience and Transformation in Eurasia*' do MPG e seu supracitado diretor emeritus Chris Hann, por me acolher.

Sou imensamente grato a M. Bashtavaya por tudo que fez por mim - esta tese não existiria sem ela. Obrigado. Agradeço a A. Migal por ter me ajudado, como intérprete, em entrevistas. Meu obrigado especial ao Prof. A. Venkov, à Prof. I. Snezhkova e à Profa. T. Senyushkina. Agradeço imenso ao Prof. B. Donahoe pelos valiosos conselhos.

Deixo meu obrigado e um abraço a Gilberto Múcio pela recepção e cordialidade em Moscou, em meio a doses de vodka e *calo*, quando eu tropeçava com o idioma.

Durante minha curta estadia em Donbass, na República Popular de Lugansk, contei, entre outros, com a companhia de Fra Hughes, G. Ramadhan, S. Korenfeld, G. Voceri, aos quais agradeço pela camaradagem. Deixo minhas saudações calorosas ao *tovarishch* Aleksey (que conheci em Donbass) e esposa, com meu obrigado pela sua acolhida hospitaleira em Leipzig.

Agradeço à recepção e tradução de Ilyina Nadezhda e outros. Agradeço também a Tobias Nase e à *Antiimperialistische Aktion / Anti-imperialist Action*, que co-organizou a Conferência Antifascista por meio da qual me foi possível adentrar a região de Donbass. Agradeço à Grande Hoste dos Cossacos do Don (*Voyskovoye Kazach'ye Obshchestvo - Vsevelikoye Voysko Donskoye*) e seu *Ataman*; agradeço a M. Bespalov por ter-me recebido. Agradeço as autoridades da República Popular de Lugansk (não reconhecida pelo estado ucraniano), que, em meio ao conflito, permitiram minha entrada no território por eles controlado e garantiram minha segurança, assim como a de outros estrangeiros que participaram das festividades de 1º de Maio e da Conferência supracitada. Meu muito obrigado (*bol'shoye spasiba*) a A. Kotchetov ("*it's a free country!*").

Agradeço a Alexandr Dugin pela franqueza, diálogo e boa vontade e à sua filha Daria Dugina, *in memoriam*. Indicações e referências fornecidas pelo primeiro possibilitaram minha penetração nos meios cossacos, sem a qual esta tese não existiria. No mesmo espírito, agradeço também ao Movimento Eurasiano.

Agradeço ao CEM e à Flávia Virgínia por proporcionarem o espaço para diálogos e reflexão. As palestras e escritos do Prof. André Martin sobre meridionalismo, multipolaridade e geopolítica, direta e indiretamente, despertaram em mim o interesse pelos assuntos *russo*s. Também sou grato a Dídimo Matos.

Preciso também reconhecer que este trabalho foi, em alguns momentos, facilitado pela colaboração de interlocutores duginistas brasileiros, sua organização e sua rede de contatos - hoje desafetos.

Apesar da sua grosseria, agradeço a A. Khazanov, por ter-me respondido.

Em vários momentos, importunei diversas pessoas, falando a respeito de uma tese que parecia nunca se concluir. Agradeço, sem citar-lhes os nomes, pela sua paciência: *obrigado*.

Também agradeço a A. Zaiden e ao Dr. H. Zemel. À Novartis e à Eurofarma. Agradeço ainda a Alexandra Elbakyan por seu trabalho, sem o qual esta pesquisa teria sido financeiramente impossível. Em diferentes momentos, fiz aulas particulares de russo e agradeço, pela paciência com um péssimo aluno, as professoras A. Smirnova, A. Plotskaya e Natalia.

Aos professores Segrillo e S. Ruseishvili, Sergey Sokolovsiy, Thevenot Laurent, Yalçın-Heckmann e Christoph Brumann; sou grato por terem respondido meus emails, seja com conselhos, indicações ou mensagens gentis. A Ruseishvili, em especial, sou grato por ter feito, de forma sutil, profissional e elegante, com que eu me atentasse à natureza politicamente controversa e sensível deste trabalho e os desafios de sua recepção em uma comunidade acadêmica *politicamente polarizada* em relação ao tema - sobretudo desde fevereiro de 2022. Agradeço ao Prof. Omar pela leitura atenta e cuidadosa deste trabalho e por suas críticas pertinentes.

Agradeço ainda, seja pelo apoio ou conversas, em diferentes momentos, aos amigos e colegas P. Antonopoulos, D. Temerev, Paulo Rodrigues, Daniel Plácido, Gabriel Tossato e outros tantos. Sou grato, pelo apoio dado, a Lilian Pessoa, Dimitri Stepanenko, Erika Carvalho, Alexey Aleixo, Luiza Hugueney, Jonas Francio, Antônio Vargas. D. Rosas, Marcos Monteiro, S. R. Kneipp, meu amigo Marcus Valerio XR e meu *brother* Renato Izar.

Agradeço também a meu primo Vitor Hugo Irigaray, ao tio Teodoro Hugueney Irigaray, e minha prima Maíra Irigaray.

A todos os demais que, imperdoavelmente, esqueci de mencionar, peço perdão. E agradeço.

Dou graças a meu Santo Anjo Guardião, a meu Santo de meu nome (São Uriel Arcanjo), a São Miguel Arcanjo, a São Zadkiel Arcanjo, à Santa Matrona de Moscou, a Taumaturga; à Santíssima Theotokos Mãe de Deus e à Santíssima Trindade (orai por nós). Senhor, tem piedade.

No man is an island entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main; if a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as any manner of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind. And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee.

John Donne

RESUMO

O objeto teórico desta etnografia é como se articula e transforma-se a construção da *identidade* ou *identificação*, *étnica*, *nacional* ou outra, particularmente em situações de fronteira ou conflito. O objeto empírico são as fronteiras da categoria *russo*, com foco na região da fronteira russo-ucraniana pós-Maidan (2014-2020), mais especificamente em Donbass, e nos cossacos do Don. Para tanto, foi realizado trabalho de campo em Rostov do Don, junto a interlocutores cossacos e, brevemente, na chamada República de Lugansk. Estes casos etnográficos são situados num contexto etnológico maior eslavo-oriental e pós-soviético. Este trabalho resgata e refina as noções de *lealdades* e *atração* de Stephen Shulman e Chew Sock Foon e o conceito de *groupness* de Brubaker, a partir das noções de *alignment* e *reframing* de John R. Eidson e outros, entendendo, assim, as categorias de *identificação* como articulando-se em *molduras (frames)* que podem se *alinhar* e *re-enquadrar-se* de diferentes formas. Esta tese propõe a noção de um *vácuo* pós-soviético como gerador de demandas e dilemas identitários. O trabalho aborda ainda a noção de *Russkiy Mir* (Mundo Russo) e a política dos “Compatriotas”. Aborda, além disso, como uma concepção de Estado como *matrioska* choca-se com ideias de Estado nacional e projetos de nação nos estados pós-soviéticos como a Ucrânia. Finalmente, identifica, paradoxalmente, um núcleo étnico-cultural-religioso centrado em Moscou mesmo em projetos russos *pós-nacionais*. Brevemente, são tecidas ainda algumas considerações sobre o conflito russo-ucraniano pós-2022.

Palavras-chave: identidade, identificação, etnia, nação, *Russkiy Mir*, Mundo Russo, Donbass, Lugansk, cossacos, cossacos do Don, Rússia, Ucrânia.

ABSTRACT

The theoretical object of this ethnography is how identity or identification – be it *ethnic* or *national* or otherwise – is articulated and constructed (or transformed), particularly in border or conflict situations. The empirical object is about the borders of the *Russian* category of identification, with a focus on the post-Maidan Russian-Ukrainian border region (2014-2020), more specifically Donbass, and also the Don Cossacks. To this end, fieldwork was carried out in Rostov-on-Don, with Cossack interlocutors and also in the so-called Republic of Lugansk. This ethnographic case is then located within a larger ethnological context, namely that of East Slavs and that of post-Soviet situations. This work employs and refines Stephen Shulman's and Chew Sock Foon's notions of *loyalties* and *attraction* and also Brubaker's concept of *groupness*. It does so by drawing on John R. Eidson and others' notions of *alignment* and *reframing*, thereby thinking of *categories of identification* in terms of *frames*; as such, these categories can (*re*)*align* and *re-frame* themselves in different ways. This dissertation proposes the notion of a post-Soviet *vacuum* as a generator of identity demands and dilemmas. This work also addresses the notion of *Russkiy Mir* (Russian World) and the Compatriots policies. Moreover, it discusses how a *matrioska* conception of the State collides with national State concepts and with nationalizing projects in post-Soviet states such as Ukraine. Finally, it identifies, paradoxically, a Moscow-centered ethno-cultural-religious core even in post-national Russian projects. Some considerations are also briefly made about the Russian-Ukrainian conflict post-2022.

Keywords: identity, identification, ethnicity, nation, Russkiy mir, Russian World, Donbass, Lugansk, Cossacks, Don Cossacks, Russia, Ukraine.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO E TRAJETÓRIA	p.16
1.1 Objetivos e hipóteses - onde adianto algo da metodologia e pressupostos	p. 17
1.2 Uma nota sobre a metodologia, estrutura e teorização levada a cabo neste trabalho	p. 27
1.3 Uma nota sobre condições de confecção da tese – onde adianto algo da trajetória pessoal	p. 29
1.4 A estrutura da tese e conclusão deste capítulo	p. 32
2 PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA/DISCUSSÃO TEÓRICA	p. 35
2.1 Identidade, etnia, nação, cultura e tradição: uma discussão teórica	p.36
2.1.1 Etnia, etnicidade e etnicização	p.36
2.1.2 Nacionalismo, nações e nacionalização	p.41
2.1.3 Lealdades e forças de atração	p. 44
2.1.4 Cultura como repertório	p. 45
2.1.5 Cultura e tradição	p. 48
2.2 Outras considerações teóricas	p. 53
2.3 Sobre o objeto etnográfico - brevíssima revisão da literatura	p. 62
2.4 Conclusão do capítulo	p. 69
3 AS RÚSSIAS, OS RUSSOS E OS OUTROS: RÚSSIA E RÚSSIAS: UNA, TRIUNA E DE MUITAS CORES	p. 73
3.1 Rússia hoje	p. 74
3.2 Muitos tons de <i>russo</i> : <i>russskiy</i> , <i>rusyn</i> , <i>rutenos</i> e ambiguidades	p. 78
3.3 Legados soviéticos e <i>vácuo</i>	p. 84
3.4 Nação, Pátrias e Patriotismo	p. 88
3.5 Os <i>outros</i> : as nações e <i>Korenizatsiia</i> - de Império de ação afirmativa ao <i>Mundo Russo</i>	p. 92
3.6 O <i>vácuo</i> nacional pós-soviético	p. 96
3.7 Ecos da ideia triuna	p. 97
3.8 Compatriotas e conflitos	p. 99
3.8.1 Boa vizinhança e soft power	p. 99
3.8.2 Mundo russo e passaportes para todos	p. 103
3.8.3 Pós-nacionalismo?	p. 107
3.9 Terceira Roma: Messianismo e a encruzilhada russa	p. 117
3.9.1 Terceira Roma, Império e <i>Katehon</i>	p. 120
3.10 Conclusão do capítulo	p. 124
4 COSSACOS - GUARDIÕES DAS FRONTEIRAS	p. 126
4.1 Algumas considerações históricas	p. 126
4.1.1 Questão cossaca e formação do(s) Estado(s) ou <i>polity(ies)</i>	p. 126
4.1.2 A formação dos cossacos e suas hostes - Rússia e Nova Rússia	p. 130
4.2 Encontros e desencontros com cossacos: chego a Rostov	p.134
4.2.1 A Ortodoxia	p. 148
4.2.2 Os “verdadeiros cossacos”	p. 154
4.2.3 Conversa com um líder cossaco - “uma parte <i>especial</i> do povo russo”	p. 157
4.2.4 Veronika - “Posso te mostrar algo. Você não vai entender. Vai escrever algo. E não é minha vida”	p. 172
4.2.5 Dimitri - “apenas folclore”	p. 177
4.3 O <i>renascimento</i> cossaco - História e reflexões	p. 180

4.4 A questão cossaca na Ucrânia	p. 204
4.5 Algumas reflexões sobre <i>volya</i> – entre revolta e dever	p. 206
4.6 Sobre <i>cossacos registrados</i>	p. 217
4.7 Conclusão do capítulo	p. 220
5 DONBASS - ENTRE A RÚSSIA E A UCRÂNIA OU “NOVA RÚSSIA”?	p. 222
5.1 Visitando a República de Lugansk	p. 222
5.2 Andrey: “ele nunca irá esquecer”	p. 245
5.2.1 Tensões latentes, interferência externa e guerra pela memória	p. 245
5.2.2 <i>Fascistas</i> são os outros	p. 261
5.2.3 Ainda o <i>fascismo</i> : autoritarismos, Stalin, Putin e <i>cultura</i>	p. 288
5.3 Identidade e conflito: violência e ofensa moral	p. 301
5.4 Donbass: identidades e lealdades	p. 308
5.5 Guerra civil? <i>Proxies</i> e suas agências – dilemas identitários	p. 313
5.6 Lealdades em cabo de guerra	p. 315
5.7 Considerações teóricas e históricas sobre lealdade e forças de atração	p. 320
5.8 O cossaco Ivan – entre a Rússia, Ucrânia e a Nova Rússia	p. 342
5.9 Literatura mais recente e conclusão do capítulo	p. 353
6	FINAL p. 355
6.1	Pré-conclusão p. 355
6.2	Discussão p. 357
6.3	O mundo pós-2022 - <i>afterword</i> p. 368
6.4	Conclusão e <i>highlights</i> p. 374
REFERÊNCIAS	p.384

1. INTRODUÇÃO E TRAJETÓRIA

- *Would you tell me, please, which way I ought to go from here?*
- *That depends a good deal on where you want to get to.*
- *I don't much care where.*
- *Then it doesn't much matter which way you go.*
- *So long as I get somewhere.*
- *Oh, you're sure to do that, if only you walk long enough*
Lewis Carroll (*Alice in Wonderland*)

Quando o pré-projeto desta tese começava a desenhar-se, em 2016, tratava-se de um tema, em seu objeto empírico, relativamente obscuro na academia brasileira (identidade e conflito russo-ucraniano) e o nome Donbass, região de fronteira que visitei em 2019, era desconhecido para a maioria do público, bem como a guerra que ali se desenrolava desde 2014, conhecida, então, apenas como “a guerra esquecida da Europa”. Ao final do ano de 2022, precisamente este conflito nesta mesma região mobiliza toda a opinião pública internacional, havendo risco, ainda que distante, de uma nova guerra mundial termonuclear; meu nome, antigos dados pessoais e redes sociais estão expostos no site do Centro Myrotvoretz (ligado ao Ministério do Interior ucraniano), onde sou falsamente denunciado como “terrorista”; a Rússia é hoje o país mais sancionado do mundo; a filha de um dos meus interlocutores durante meu pré-campo foi assassinada em um atentado terrorista que repercutiu internacionalmente e ele próprio tornou-se o centro de uma controvérsia no seio da esquerda brasileira com repercussões eleitorais. De fato, eu não antecipara nada disso!

Esta tese nasce, em parte, de um artigo¹ ainda não publicado (setembro de 2016) e agora um tanto desatualizado, fruto de entrevistas com brasileiros – em geral militares – que se voluntariaram para atuar como combatentes no conflito separatista na Nova Rússia, na região de Donbass, no sudeste ucraniano (“*O conflito em donbass e sua conexão brasileira: o amor ao combate*”). Naquela ocasião (2016), pesquisei e dialoguei com esses brasileiros para entender suas

¹ O artigo foi produzido como Trabalho de Conclusão de Curso (2016) da disciplina “Antropologia da Globalização” (ministrada pela professora Cristina Patriota de Moura), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB). Posteriormente, o mesmo texto foi apresentado e, com base em comentários, críticas e sugestões da professora e colegas, parcialmente reescrito na disciplina “Tópicos Especiais em Metodologia Antropológica (Oficina de escrita etnográfica)” (mesmo programa e departamento, 2017) da professora Soraya Resende Fleischer.

motivações e teorizei sobre uma categoria nativa de “amor ao combate”, que não se limitaria a questões de voluntarismo político-ideológico. Outra situação totalmente diferente se dava, naturalmente, com os combatentes locais, a partir do que pude então acessar quanto a eles. Assim, operou-se um deslocamento de interesse, com a pergunta interior “por que não estudar os próprios [novo]russos?”, subvertendo assim, de certa forma, um fluxo de produção etnográfica que também tem implicações geopolíticas (no que pese a situação paradoxalmente semi-*periférica* da própria potência russa): ter-se-ia então um latino-americano fazendo trabalho de campo na Rússia/Ucrânia. A partir daí, realizei pesquisa sobre os cossacos do Don de Rostov e sobre o conflito, vizinho, de Donbass, comparando esses casos com outros conflitos da região e teorizando sobre etnia e identidade.

Este, portanto, é um trabalho sobre processos de etnicização e russificação, sobre *realinhamentos* e *enquadramentos* identitários, sobre nacionalismo e, também, em alguma medida, sobre nacionalidade e modernidades alternativas.

1.1 OBJETIVOS E HIPÓTESES – ONDE ADIANTO ALGO DA METODOLOGIA E PRESSUPOSTOS

*If you choose to go looking for something, you'd better be ready for whatever it is
you find.*

Jodi Picoult

Meu objetivo², descrito de forma breve, era, em grande parte (e permaneceu sendo), mapear como a identidade *russa* articula-se e como o significado do que é ser *russo* é construído e acionado por diferentes atores, sobretudo no caso de Donbass e no caso cossaco do Don. Aqui, cabe também descrever um trajeto, inclusive em termos de idas e vindas. Eis como eu, ao início da pesquisa raciocinava:

Eu queria, basicamente, identificar e mapear como determinado grau de *groupness* (Brubaker) cristaliza-se e transforma-se, em um contexto de conflito e revolução, e escrever uma trajetória desse processo (principalmente de 2014, quando começa o conflito, até o presente – à época, meados 2018), entendendo

² Como, mais abaixo, eu privilegiei uma revisão bibliográfica e discussão teórica, acabei adiantando, aqui, bastante de minha metodologia e pressupostos teóricos na descrição dos meus objetivos e hipóteses iniciais.

como, por exemplo, um ucraniano russófono que se via mais como cossaco ucraniano do que como russo, tornava-se um *novo-russo*, por exemplo.

Por partir da premissa de que os processos de *russificação* são fenômenos de *etnicização* em contextos de *contato interétnico* (e não simplesmente fenômenos de construção de “identidade nacional”), eu concebia minha proposta como também sendo *etnológica* – minha empreitada sendo devedora, sem dúvida, a William Foote Whyte, mas também a Malinowski e Barth, no que pesem, claro, todas as atualizações e críticas ao modelo malinowskiano. Ademais, meu projeto concebia-se como sendo (e é) devedor de uma tradição brasileira de estudos sobre relações interétnicas e sua relação com o Estado, porém era (e é) concebido à luz de discussões teóricas contemporâneas que problematizam noções de “identidade”, abordando a mobilização da cultura e tradições como estratégias de subversão da modernidade. Assim, se tratava de um projeto sobre *relações interétnicas* e *conflito interétnico* e, também, um projeto sobre nacionalismo(s) em contexto pós-soviético, direitos e reivindicações de minorias étnico-linguísticas, etnogêneses e modernidades alternativas.

Tudo isso parecia muito bom, contudo, tanto as noções de *conflito étnico* quanto a própria noção de *identidade étnica* e o conceito mesmo de *nacionalismo* mostraram-se insuficientes e inadequados para abarcar a realidade empírica: o conflito em Donbass não era/é simplesmente um “conflito étnico” entre uma “minoria russa” que é “separatista” (possivelmente insuflada por Moscou) e, de outro lado, o Estado ucraniano; aqueles que se autodefinem como *russos* não necessariamente falam russo, podendo ser falantes de ucraniano (e vice-versa); o presidente russo Vladimir Putin não é exatamente um “nacionalista russo”, mas até um *anti-nacionalista*, a Rússia sendo um Estado multinacional que, em larga medida, marginaliza os nacionalismos (e promove um tipo de patriotismo, ademais *lost in translation*). Quanto aos cossacos, há ampla ambiguidade, dentre os próprios atores que assim se identificam, acerca de quem é *cossaco*, de se ainda existem mesmo “cossacos de verdade” (e onde eles estão) e, caso existam, acerca de se eles são um *povo*, uma *etnia*, um grupo à parte dos russos ou subgrupo especial dentro do grande grupo russo - “resquícios” de uma ideia de *sosloviye* (casta ou estamento) ainda parecem informar, em termos de auto-representação, a “missão” dos *cossacos registrados* (e não só), “missão” esta que oscila entre, de um lado, a autonomia cossaca e rebeldia-liberdade (*volya*) e, de outro lado, a disciplina, dever e o serviço

à Mãe Rússia ou ao *mundo russo*. Em todos esses casos, não se trata simplesmente de uma “identidade russa” enquadrada numa moldura “étnica” que alimenta um projeto “nacionalista” russo.

Minhas pretensões de ser *etnólogo* (da forma ingênua como o concebia) foram frustradas em parte também por problemas de campo, como veremos.

Em pesquisa, encontrei - no campo, na literatura e nos documentos - ucranianos que se identificam como ucranianos e lutam do lado supostamente “pró-russo” (em Donbass) e encontrei ainda russos *étnicos* neonazistas cidadãos da Federação Russa que luta(va)m do lado ucraniano (no que pese o fato de o país ser governado, desde maio de 2019, por um judeu, Volodymir Zelensky).

Meu objetivo inicial era realizar uma etnografia de uma comunidade russa (*russskiy* ou “russo étnico”), na qual o sentido de “russo” fosse qualificado ou estivesse sendo mobilizado para um projeto de construção de etnicidade/nacionalidade. Eu queria fazê-lo problematizando a relação entre *russskiy* e *rossiyanin* (“cidadão da Federação Russa”), bem como a relação entre *russskiy* e as diferentes noções nativas quanto às Rússias e a forma como elas se situam perante o Ocidente e à modernidade. Assim, o próprio objeto empírico do estudo, encarado como (parte de) comunidade potencialmente em construção, confundia-se (e confunde-se) com o objeto teórico de estudo, que é, entre outras coisas, o próprio processo de construção.

Parte de minha pergunta envolvia entender *o que é* um russo (ou *quem* são os russos) ou ainda quem pode ser russo e as diferentes formas de sê-lo, em termos de representações coletivas, identificações, categorias e, mais ainda, como se dá a transformação e o trânsito entre, por exemplo *russskiy* ucraniano ↔ *russskiye* novo-russo ou *russskiy* ↔ bielorusso. Em suma, eu pretendia investigar como são negociadas e construídas as fronteiras e o conteúdo da etnicidade russa (seja na versão *grão-russa*, *pequeno-russa*, *russo-branca* ou, mais recentemente, *novo-russa*) e como diferentes identificações e sentidos de groupness (Brubaker) poderiam co-existir em diferentes atores, em dados contextos.

Tal projeto - ainda que informado pelas considerações processualistas de Brubaker e, ainda que eu tivesse em mente o caminho possível de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995) no contexto de uma antropologia urbana em sociedades complexas – tal projeto, dizia eu, tinha por premissa implícita a ideia de que existem comunidades *russsas* em parte geograficamente situadas (ainda que

“em construção”) e de que o conflito na fronteira russo-ucraniana dava-se em torno dessa questão *étnica*. Depois, transferi, inconscientemente, a mesma premissa implícita às supostas comunidades cossacas³.

Contudo, tanto o campo quanto a literatura especializada levaram-me a problematizar e mesmo a abandonar parcialmente tal premissa, revelando-me uma grande ambiguidade acerca das formas de ser russo, problema que, na prática, não era abarcado simplesmente pela dicotomia *russskiy* (russo étnico) / *rossiyanin* (cidadão ou natural da Federação Russa), afinal, a própria política russa de *passaportização* é articulada em torno da ideia de *Russskiy Mir* (*Mundo Russo*), sendo, na própria expressão oficial, a palavra *russskiy* usada em sentido que não se resume ao étnico, mas sim abrange autoidentificação por critérios até mesmo de afinidade etc, como veremos. Além disso, mais do que uma política de Estado, em termos nativos, a categoria *russskiy*, como *categoria de prática* quotidiana, também se reveste dessa ambiguidade constitutiva. Assim, essa questão etnográfica, que é também um problema *empírico* (nos termos de Luís Roberto Cardoso de Oliveira), colocava-se-me ainda como um problema *teórico*.

Mais ainda: as conversas com meus interlocutores, o campo e a própria literatura especializada mais recente não me autorizavam a entender o conflito em Donbass como um conflito *étnico*, nem mesmo nos termos simplesmente *etnicizantes* de Brubaker: embora o conflito ativasse e (como veremos) *realinhasse/reenquadrasse* certas identificações, um dos meus principais interlocutores, supostamente um “separatista *pró-russo*”, identifica-se, até hoje, como *ucraniano* e não [necessariamente] como *russo*, e descreve o conflito como antes *político* do que *étnico*. Em todo, caso a questão *identitária* (que não se esgota na categoria *étnica*) tem, sim, seu papel em tal conflito *político*.

Diante destas questões *empíricas* e diante das nuances e complexidades teórica-conceituais que elas me traziam, encontrei uma ferramenta teórico-conceitual bastante oportuna na ideia de *realigning* e *reframing* (Eidson et al, 2017), como explico adiante, para pensar em categorias de *identificação*. **A principal contribuição teórica deste trabalho talvez resida na adaptação e refinamento**

³ Ao longo desta tese, eu frequentemente enfatizo (ora de forma hiperbólica, ora não tanto...) minha própria ingenuidade e preconceitos, por uma questão retórica e estilística, afinal etnógrafos historicamente têm flertado com o fazer literário, de forma às vezes bem sucedida, embora, mais frequentemente, de forma frustrada. Em todo caso, esse recurso tem ainda a função de desvelar o processo de uma jornada intelectual e de dar ênfase, um tanto didaticamente, a certas questões e nuances que julguei por bem destacar.

deste modelo, fazendo-o dialogar com outras teorias antropológicas e sociológicas de *identificação e conflito*.

Para meus propósitos iniciais (que partiam das premissas já descritas que tive de abandonar ou superar), o “campo ideal”, este sonho de uma noite de verão, seria uma das auto-proclamadas repúblicas independentes⁴ *de facto*⁵ de Donbass (previamente sudoeste ucraniano), repúblicas estas que se imaginam/imaginavam como uma *Nova Rússia* em um projeto político eclético - projeto este que, ao menos em alguns atores políticos, recebe influências de vertentes de pensamento intelectual russas que buscam “superar a modernidade” em termos de um *neotradicionalismo* que, paradoxalmente, também aciona horizontes socialistas e revolucionários. Resumo essa tensão constitutiva na imagem da estrela soviética ao lado de ícones cristãos e símbolos imperiais, em protestos anti-Maidan (imagem que virá à tona em minha conversa com Bespalov no capítulo sobre os cossacos). Ou seja, existe também uma dificuldade de tradução e alocação de certas categorias políticas russas contemporâneas ao idioma político ocidental, com suas dicotomias clássicas como *esquerda* e *direita*. Eu também me interessava pelas comunidades cossacas da fronteira, em Rostov (*hostes* cossacas tiveram importante participação no conflito), inclusive por serem também um caso de identidade russa singular ou limítrofe, em certos sentidos.

Ora, nessa região (Donbass), existia/existe uma experiência de (re)construção do Estado inclusive no aspecto físico, visto que parte da infraestrutura local fora afetada pelo conflito⁶ e visto que novas formas e práticas de governança estavam/estão sendo construídas pelas milícias rebeldes e os novos atores políticos⁷ - isso fazia com que este projeto também tivesse potencialmente, como é natural, uma dimensão de antropologia econômica, política e jurídica, a

⁴ Tais repúblicas hoje (2023) foram anexadas à Federação Russa, não sendo mais independentes nem *de facto*.

⁵ Seu caráter de relativa independência *de facto* consistia em não serem mais controladas pelo Estado ucraniano e de contarem com um governo próprio, ainda que sob influência russa difícil de ser mensurada. A noção de *puppet state* (ou Estado “marionete” de Moscou) pode ser, em algum grau, justificável, em diferentes momentos entre 2014-2019, porém é uma descrição que também encobre *agências* locais, tensões e contradições.

⁶ O conflito armado, em 2019, encontrava-se “congelado” desde 2016, havendo uma escalada de confronto a partir dos eventos que antecederam a chamada “*operação militar especial*” russa de fevereiro de 2022, que é também descrita como a *invasão* russa da Ucrânia. A própria terminologia escolhida também sinaliza posicionamentos políticos. Ao longo deste trabalho, quando me refiro a este evento, trato tanto por *invasão* quanto por *campanha militar* russa.

⁷ Este trecho foi escrito antes da Federação Russa ter anexado as repúblicas de Lugansk e Donetsk, em setembro de 2022.

depender do que eu conseguisse abarcar/apreender. Como, afinal, o governo autônomo rebelde, relativamente isolado internacionalmente (se não fosse por moderada assistência russa) vinha administrando a região? Que categorias eram acionadas para sua legitimação? A comparação poderia ser feita com o contexto da Crimeia, recentemente anexada (2014) após um referendo, em um processo relativamente “pacífico”. Tais eram algumas das questões que me tocavam.

Buscava eu, ainda, problematizar noções nativas de *russo* (incluindo a ideia, ainda vigente em certos setores, de *grão-russo* e *pequeno russo*), bem como problematizar a noção de que, para além dos contornos formais da Federação Russa e seus reveses territoriais pós-soviéticos, existiria algo como uma “civilização russa”, espécie de *russialand* (fazendo-se aqui – com o perdão do neologismo – um paralelo com a noção de *Yorubaland*, por exemplo, área que não está contida territorialmente num único Estado-Nação), que abarcaria, de forma um tanto tensa, vários outros povos e *etnias*, além dos *ruskiy*. Tal noção seria (somente) ideológica, construção discursiva de pretensões expansionistas ou estaria relacionada, também, a questões culturais e identitárias, a relações em um *sistema interétnico* histórico e representações coletivas? Neste ponto, *categorias práticas* e *categorias de análise* potencialmente confundem-se, tendo eu encontrado conceitos da *etnossociologia* soviética e russa popularizados nas falas de diferentes interlocutores meus, no que pese o fato da maior parte deles ser formada por o que Brubaker descreveria como “*etno-emprededores*” ou por uma elite local burocrática ou ativista. Em todo caso, creio ter levado a cabo satisfatoriamente as tarefas a que me propunha neste parágrafo, ao menos, em minha análise e problematização do conceito de *Ruskiy Mir* (“*Mundo Russo*”), por exemplo.

Até aqui, contudo, tenho, em grande parte, descrito o que poderia ser e não foi. Diante de problemas da ordem da exequibilidade prática, logística, burocrática e mesmo por questões políticas e de segurança, o campo mais longo que eu pretendia levar a cabo em Donbass, na zona de conflito, foi inviável, tendo eu me limitado a visitar a (então autoproclamada) República Popular de Lugansk por alguns dias, a partir disso, mantendo contato com alguns interlocutores da elite político-sindical local. Diante desses desafios, foi necessário redefinir em parte o objeto empírico da tese e o campo: concentrei-me na pesquisa de campo, de cerca de três meses (em 2019), com os cossacos do Don na região de Rostov, Oblast (ou província) do Distrito Federal do Sul da Federação Russa. A investigação mais detalhada sobre

mecanismos de governança em Donbass permanece como projeto para pesquisas futuras. A questão do *tradicionalismo* e das dicotomias políticas ocidentais e sua insuficiência para abarcar a paisagem política russa de qualquer forma, perpassam, ainda que tangencialmente, esta tese, que é também sobre o *vácuo* pós-soviético, como o chamo ao longo deste trabalho (um certo vazio político, ideológico e identitário). Por razões de delimitação do objeto, reflexões sobre as ideologias *neoeurasianas* (de Alexandr Dugin, que entrevistei, e outros atores político-intelectuais que buscam preencher o supracitado vazio), permanecem como objeto de interesse de futuros trabalhos e de artigos no prelo.

Sobre o trabalho de campo com os cossacos, também me vi às voltas com um problema *empírico* que, novamente, era também uma questão teórico-conceitual e consistia em saber justamente quem era *cossaco*. Meu projeto inicial envolvia residir por vários meses em uma aldeia cossaca tradicional, uma *stanitsa*, plano que, durante os três meses que passei em Rostov, não se concretizou por uma série de razões. Assim, minha pesquisa de campo deu-se sobretudo num contexto urbano em meio a identificações cossacas parcialmente em disputa, havendo cossacos *registrados*, *neocossacos* e simpatizantes, além de supostos *impostores* e outros atores sociais, no contexto dos desdobramentos atuais (de 2019) do chamado movimento de renascimento ou *revival* cossaco.

Cumprir registrar ainda que, um segundo campo mais longo foi inviabilizado por problemas médicos-familiares emergenciais que demandaram meu retorno – a isso, seguiu-se a pandemia de 2020-2021 e seus *lockdowns* e, em 2022, a campanha militar russa na Ucrânia e subsequentes sanções internacionais e escalada das tensões em Donbass.

Meu objeto teórico sendo, como já apresentado, entender como se dão as identificações de *russo* em situações de fronteira e conflito, o objeto empírico, por sua vez, foca sobretudo em dois contextos, o da identificação *russo* em Donbass (zona de conflito) e, além disso, o contexto de como as categorias de identificação de *cossaco* e *russo* articulam-se e compatibilizam-se (ou não). Os cossacos do Don, de Rostov, vivem (falo de 2019) a poucas horas de carro da zona de conflito em Donbass e o conflito russo-ucraniano era uma espécie de pano de fundo de várias tensões em Rostov, de modo que os dois objetos empíricos inevitavelmente se comunicam, razão pela qual escolhi mantê-los, ambos. Além disso, esta tese visa inseri-los, ambos, no contexto de outros conflitos do entorno geoestratégico russo

pós-soviético e, para fins de comparação e teorização, abordo, brevemente, também, a partir do diálogo com a literatura especializada (tanto antropológica quanto sociológica e de outras ciências), os conflitos e problemas identitários na Crimeia, Abecásia, Geórgia etc.

Em resumo, o pano de fundo comum a todos esses casos etnográficos é

1. do lado “institucional”/estatal, o dilema identitário existencial dos *novos países independentes* pós-soviéticos (como a Ucrânia) e a contradição entre, de um ângulo, o modelo ocidental de Estado-Nação e, de outro, o modelo russo e soviético das *matryoshka* (bonecas russas que se encaixam umas dentro das outras);
2. ainda na esfera “macro”, a *Política Compatriota* russa - e a política de *passaportização* - e sua noção de *Ruskiy Mir (Mundo Russo)*;
3. e, no nível *micro* (e também teórico-conceitual), o problema de como atores e comunidades sofrem pressões ou a ação de *forças de atração* tanto em termos de suas *lealdades* quanto em termos do *relinhamento e reenquadramento* de suas identificações, em termos de compatibilizá-las ou incompatibilizá-las com outras categorias.

Este trabalho justifica-se pela relativa escassez de pesquisas nessa temática, particularmente na antropologia brasileira. Projetos como o grupo BRICS (com todos os reveses), em um possível mundo multipolar em construção, reforçam a necessidade de um diálogo e engajamento diplomático pragmático e não-alinhado (ou multi-alinhado) entre Rússia e Brasil⁸: tal trabalho de “tradução” para a compreensão do outro e de si mesmo cabe principalmente à antropologia, penso. Com a escalada do conflito russo-ucraniano, em 2022, veio à tona uma demanda intelectual da sociedade no que diz respeito a interpretações e análises sobre esse universo etnográfico. A relativa escassez de literatura antropológica é ainda mais marcante quando se trata especificamente da região de Donbass, embora haja uma crescente produção, existente, contudo, sobretudo na sociologia e ciência política. Essa escassez também se deve, em parte, a uma peculiaridade da relação entre o leste europeu e a antropologia social-cultural tal como entendida no Ocidente e mundo ocidentalizado. Catherine Wanner (2011) salienta que estudos antropológicos na região ex-soviética continuam privilegiando a Sibéria e Ásia

⁸ A primeira versão deste trecho foi escrita antes da invasão russa de 2022 (e o perigoso antecedente que abriu), evento que trouxe à tona de forma brutal os desafios e perigos da ordem multipolar e policêntrica que vai emergindo.

Central, o que indica um resquício de uma predileção antropológica pelo “exótico” ou “primitivo” (2011, p. 546); a parte europeia da Eurásia teria até recebido alguma atenção, mas muito menor.

Parte do problema estaria numa peculiaridade da própria antropologia, que ocupa um local fronteiro entre as “Humanidades” e as “Ciências Sociais” e é geralmente vista como sendo, no dizer de Wanner, “the "most humanitarian of the social sciences and the most scientific of the humanities” (p. 546). Neste ponto específico é possível pontuar que a sociologia e a ciência política parecem gozar de muito mais prestígio social como disciplinas “científicas” do que a antropologia social, esta *prima pobre*. Ocorre, ainda, que os referenciais teóricos e metodologias da antropologia, tais como conhecidos no “Ocidente”, não existiam na academia soviética – atualmente, algumas instituições possuem departamentos de “antropologia cultural”, mas outras, não⁹. A autora, assim, relata ainda ter dificuldades para apresentar-se como acadêmica (no sentido de fazer entender qual é sua área) em contextos ex-soviéticos, situação com a qual eu também me deparei¹⁰:

Eu costumava dizer que eu era antropóloga e [aí] meus colegas ucranianos imediatamente pensavam em estudos evolutivos (...) e sugeriam acervos excelentes de ossos e esqueletos que poderiam me mostrar. Depois, passei a dizer que eu era uma etnógrafa. Não melhorou muito: as pessoas queriam me mostrar acervos de cultura material de assentamentos de camponeses do século XIX (...). Meu desejo de levar a cabo entrevistas com eles não fazia [para eles] sentido algum. Agora, eu frequentemente digo que sou um tipo de socióloga¹¹ (Wanner, 2011, p. 546-7. Tradução minha).

Isso ainda não resolvia o problema da antropóloga, pois embora invocar a condição de cientista social faça com que as pessoas pensem também em fenômenos contemporâneos urbanos, problemas sociais etc, a metodologia baseada em entrevistas usada por ela permanece misteriosa ou é mal vista como “*odna babushka skazala*” – conversa trivial de velhas ou “ouvi dizer” (Wanner, 2011, p.

⁹ Em algumas noções socialistas hoje, há, mesmo em meios acadêmicos, atitudes negativas em relação à antropologia. De historiadores e cientistas políticos cubanos de Havana, ouvi que a antropologia “*es una ciencia burguesa*” - coisa semelhante ouvi de diplomatas da embaixada da Coreia Popular.

¹⁰ É por esse motivo que este trabalho não se debruçou tanto sobre a literatura etnológica soviética e russa - além do meu referencial teórico e paradigmático ser outro. A esse respeito, vide Shanin (1986); Dragadze (1980); Khazanov, 1990.

¹¹ No original: “I used to say that I was an anthropologist and Ukrainian colleagues would immediately think of evolutionary studies (...) and proposed excellent bone and skeletal collections they could show me. Later I said I was an ethnographer. This was no improvement. People wanted to show me material culture collections from nineteenth-century peasant settlements (...). My desire to conduct interviews with them made no sense whatsoever. Now, I often say that I am something of a sociologist.”

547). Em outras palavras, a natureza não-quantitativa do trabalho de campo antropológico e seus aspectos interpretativos e reflexivos tende, por vezes, a ser mal vista como algo simplesmente *não-científico*. Para a autora, o campo antropológico existe na academia russa e ucraniana principalmente de forma “dispersa”, na forma de estudos de teoria da cultura em departamentos de cultorologia, estudos de gênero teoricamente sofisticados, estudos etnológicos em departamentos de etnografia e folclore etc. (Wanner, 2011, p. 547).

Essas peculiaridades justificam, também, em parte, o fato de boa parte da minha bibliografia sobre Rússia e Ucrânia ser extraída da sociologia, ciência política, História etc, sem prejuízo (espero!) ao caráter antropológico desta tese.

Dialogando com as propostas de antropólogos como Gustavo Lins Ribeiro (2006), Roberto Cardoso e Oliveira (1988 e 1998) e outros, penso que a potencialidade que existe em pesquisadores brasileiros fazendo pesquisas de campo na Rússia, país *européu*, ainda que de *européidade* problemática¹² é altamente significativa, em termos políticos e epistêmicos.

Este projeto insere-se também em uma agenda de pesquisas sobre conflitos, modernidades alternativas e construção de nação, de modo que pode dialogar e contribuir teoricamente com outros universos etnográficos.

Cumprе ressaltar que, por razões diversas, algumas já aludidas, esta tese baseou-se em um trabalho de campo relativamente reduzido (de cerca de três meses), com uma série de percalços e limitações. Ela se baseia nesta experiência etnográfica e também recorre amplamente a um diálogo com a literatura especializada referente a outros casos etnográficos. No que pesem essas limitações, acredito que esta tese traz uma modesta contribuição às discussões teóricas sobre identificação, identidade, etnia, nacionalidade e lança luz no contexto pós-soviético (sobretudo eslavo-oriental) que é o pano de fundo do conflito russo-ucraniano, hoje (2023) tornado tema em destaque devido à escalada do confronto, a partir dos acontecimentos de fevereiro de 2022.

O conceito de “*etnografar*” tem sido ampliado e, por *etnografia*, entende-se, cada vez mais, tanto trabalhos focados principalmente em análise e interpretação documental¹³ quanto aqueles construídos a partir do trabalho de campo presencial

¹² O dilema civilizacional-identitário russo e ucraniano é precisamente este!

¹³ Como, por exemplo, as etnografias de Sautchuk, 2005; Costa, 2016.

ou ainda o campo entendido como espaço *online*¹⁴, passando pela *etnografia digital*, e ainda aqueles que, possivelmente, estejam no meio termo¹⁵ - sem contar a *autoetnografia* e outras variantes.

Este trabalho, em suma, situa-se provavelmente em algum lugar no *meio termo* entre o primeiro e o segundo *tipo* acima mencionados e, assim, baseia-se em experiências de campo de duração limitada (cerca de três meses), entrevistas, análise documental e estudo da literatura acadêmica, a partir de uma sensibilidade etnográfica que visa à interpretação.

1.2 UMA NOTA SOBRE A METODOLOGIA, ESTRUTURA E TEORIZAÇÃO LEVADA A CABO NESTE TRABALHO

I accept chaos. I am not sure whether it accepts me.

Bob Dylan

Este trabalho, de natureza etnográfica e teórica (antropológica) insere-se nas ciências sociais e, mais especificamente, na chamada antropologia social-cultural (e *insere-se* nesta inclusive em termos de *locus* institucional/departamental - sendo, afinal, uma tese de doutorado defendida no contexto de um programa de pós-graduação em antropologia social). Ainda assim, este trabalho rejeita a insularização intelectual e, assim sendo, e reconhecendo ainda as contribuições da sociologia e mesmo da ciência política e psicologia para o estudo dos fenômenos de *identificação* ou *identidade* grupal e de *etnicização*, eu dialogo com um grande número de autores que não são antropólogos e nem mesmo cientistas sociais. A região russo-ucraniana, afinal, tem despertado a atenção de vários cientistas políticos, acadêmicos das relações internacionais, geopolíticos etc por razões óbvias, sendo um local historicamente conflituoso, com possíveis implicações para a paz global (ou falta dela). Esses diferentes autores, a partir dos paradigmas de suas disciplinas, não raro forneceram *insights* fecundos sobre a natureza de processos de identificação grupal e deles me aproprio de forma crítica.

Esta tese leva a cabo também uma revisão crítica da literatura especializada (seja sociológica ou de ciência política etc) sobre as identidades *russas* nas zonas

¹⁴ Cf., por exemplo, Dias, 2018. Nesta *etnografia* do neonazismo, a autora recorreu sobretudo a conversas de terceiros retiradas de fóruns.

¹⁵ Cf. por exemplo, Leal, 2014.

fronteiriças ou em conflito e o faz em diálogo com meus dados de campo. **A discussão teórica, que não se dá no vazio, vai sendo levada a cabo e construída ao longo da própria discussão sobre casos concretos históricos ou etnográficos da literatura especializada citada ou da minha própria experiência de campo.** Assim, dividir de forma esquemática rígida, de um lado, a “discussão da literatura” e, de outro, os “dados etnográficos” e ainda a “discussão teórica” não seria oportuno e talvez nem mesmo possível, embora eu tenha tentando, na medida do possível, organizar o texto de forma mais tradicional.

Não se trata de partir de certa *hipótese* ou *modelo* e de tentar *aplicá-la(o)* a um determinado caso, para então concluir que o modelo adequa-se (ou não) ou ainda propor outro modelo. **A discussão teórica vai sendo construída ao longo da própria discussão da literatura especializada e das minhas entrevistas e experiências etnográficas, dialogando com mais de um modelo teórico e com vários casos concretos da literatura** - esse esforço teórico “cumulativo”, por assim dizer, é então, de forma inevitavelmente um tanto repetitiva, resumido na conclusão de cada capítulo (quando cabível) e na conclusão final.

A estrutura ou antes a dinâmica desta tese, portanto, em algum grau pode ser descrita como análoga a do *déficit de atenção*, no sentido subclínico e no tocante a seus aspectos potencialmente positivos (Hoogman, M.; Stolte, M; Baas, M; Kroesbergen, E, 2020): digressões se somam a digressões, mas (de forma espiralada) o fio condutor, de alguma maneira, não se perde (espero). Uma atenção um tanto difusa, que rapidamente oscila entre um objeto de foco e outro tem suas desvantagens óbvias, mas, por outro lado, frequentemente acompanha uma memória associativa flexível, que facilita aproximar ideias aparentemente distantes e abordar um problema a partir de múltiplas perspectivas, por meio do chamado *pensamento divergente* (Lieberman, 1965) - que é o estilo de raciocínio que busca soluções criativas por meio da exploração de várias soluções possíveis, tipicamente usando um fluxo de pensamento espontâneo, um tanto livre e, por vezes, “não-linear”. Não se trata aqui de uma defesa radical do *pensamento lateral* (De Bono, 1971) nem nenhuma pretensão artístico-literária nem nada disso; trata-se aqui apenas uma forma um pouco sofisticada de pedir a paciência do(a) leitor(a), pois esta tese, embora tente discutir dados etnográficos e modelos teóricos com rigor, desenvolve a discussão teórica ao longo de todo o trabalho, frequentemente antecipando conclusões teóricas e depois retornando a elas.

Assim, ao invés de já antecipar, num capítulo teórico-metodológico (o capítulo 2), todas as referências teórico-conceituais que emprego ao longo da tese, algumas discussões teóricas adicionais mais específicas são desenvolvidas nos capítulos seguintes (particularmente na seção sobre Donbass e sobre os cossacos), o que reflete as demandas teóricas e questionamentos que surgiram no campo e durante a confecção deste estudo.

1.3 UMA NOTA SOBRE CONDIÇÕES DE CONFECÇÃO DA TESE – ONDE ADIANTO ALGO DA TRAJETÓRIA PESSOAL

Aqui, abordo, resumidamente, meu percurso acadêmico-institucional e o campo desta pesquisa. Esta tese faz parte dos requisitos do PPGAS/DAN/UnB para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Ela se relaciona também com a pesquisa *'Cultura', reconhecimento e reparação na administração de conflitos* coordenada por Daniel Schroeter Simião no âmbito do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos - INCT-InEAC.

Ela contou, em diferentes momentos, com bolsa de doutorado da CAPES e CNPq. Eu passei, em 2019, algumas semanas no Instituto Max Planck de Antropologia Social, como doutorando visitante, e cerca de três meses na Federação Russa: sendo cerca de uma semana em Moscou como doutorando visitante na Higher School of Economics (HSE) e cerca de três meses em Rostov do Don, considerada a capital informal dos cossacos. Ali, fui doutorando visitante na Southern Federal University (SFedU). Também passei alguns dias na zona de conflito de Donbass, na República Popular de Lugansk, então uma república rebelde autoproclamada – minha estadia ali se deu na condição de participante em uma conferência antifascista na semana das festividades do 1º de Maio.

Como eu tinha uma certa militância política em meios anti-imperialistas e mantinha diálogo político/para-acadêmico com geógrafos e acadêmicos de Relações Internacionais, cogitava também redirecionar minha formação acadêmica para a geopolítica, mudando-me para a cidade de São Paulo, para tentar levar a cabo pesquisa nesta área, com interesse no grupo BRICS e também no papel da Rússia. Se havia um fio condutor comum a esses interesses, era o foco no diálogo, nas convergências e nos atritos entre diferentes civilizações, culturas, cosmovisões,

sistemas e formas de estar no mundo, sendo este até hoje o fio que, de alguma forma, sigo.

Nessa encruzilhada de possibilidades e tentativas, como em minha dissertação de mestrado eu havia dialogado bastante com autores da antropologia no estudo da cosmovisão do *candomblé nagô* que permeia a obra de Jorge Amado e como eu tinha, afinal, uma conexão biográfico-familiar com este universo, em virtude do meu pai ter sido pai-de-santo/babalorixá, eu decidi apostar na antropologia. Cheguei a me inscrever para um processo seletivo na Universidade de São Paulo, para um segundo mestrado nesta área, porém não me foi possível deslocar-me para a prova, que perdi.

Em 2015, me matriculei como aluno especial¹⁶ neste Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia (parte do Instituto de Ciências Sociais - ICS) da Universidade de Brasília (UnB) e cursei as disciplinas Antropologia da Arte, com a professora Juliana Braz Dias e Análise de Sistemas Interétnicos, com o professor Stephen Grant Baines (ambos muito receptivos). Nesta última, tive a oportunidade de conhecer a antropóloga Barbara Glowczewski, que, estando à época no Brasil, ministrou uma das aulas e teve a gentileza de encorajar-me a investir na formação acadêmica em meio a conversas sobre totemismo e umbanda brasileira.

Diante desses encorajamentos, inscrevi-me para o processo seletivo para o mestrado em antropologia social no DAN-UnB. Contudo, já na fase inicial, antes mesmo de apresentar pré-projeto ou fazer prova, fui eliminado pela análise do currículo, certamente em virtude de, à época, não ter artigos acadêmicos publicados, o que conferiria pontuação. Pouco depois, abriu-se, no mesmo departamento, a inscrição para o doutorado e, por uma espécie de audácia ou *chutzpah* (como dizem os judeus ashkenazi), candidatei-me e fiz a prova escrita, apresentei o pré-projeto e fiz a prova oral. Para a minha surpresa, foi selecionado, com bolsa.

Ingressei, assim, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB) em 2016, inicialmente com um pré-projeto referente a trânsitos entre as religiosidades afro-brasileiras e elementos da cosmovisão cristã, mais especificamente o fenômeno do “sincretismo” ou da identificação, na Umbanda e

¹⁶ Uma espécie de *aluno ouvinte* de disciplinas não matriculado no programa, que, contudo, após concluir as mesmas, caso consiga ser admitido no programa, pode solicitar o reconhecimento dos créditos referentes a elas para fins do histórico escolar.

nas macumbas da figura de Exu (divindade Yorubá) com a figura, ressignificada, de Lúcifer ou o Diabo. Era também, a seu modo, um projeto de pesquisa sobre acionamentos identitários e ressignificações análogas aos processos de *reframing* e *realignment* de que trato aqui. Naquele caso, havia, sim, conexão biográfico-pessoal, em virtude de meu pai, falecido em 2013, ter sido babalorixá ou pai-de-santo de candomblé (na prática, *cruzado com Umbanda*, como se diz), que também “*trabalhava*” com Exu. Esse pré-projeto, contudo, foi abandonado em virtude de questões pessoais familiares que ainda se desenrolavam três anos após a morte trágica de meu pai¹⁷ e que dificultariam o trabalho de campo, em termos de disposição pessoal-emocional e mesmo práticos.

Uma vez dentro do departamento, ao longo do ano de 2016, eu cursava as disciplinas do PPGAS em uma carga horária pesada (cumprindo créditos tanto do mestrado quanto do doutorado, em virtude de ser egresso de outra área) e via-me à deriva, com a necessidade urgente de definir um novo projeto de pesquisa e encontrar orientador.

Uma das disciplinas cursadas, como menciono em outro momento, foi a de Antropologia da Globalização, com a professora Cristina Patriota. À época, como já mencionado, eu tinha alguma atuação paralela política, com contatos e conexões em meios anti-imperialistas. Assim, já doutorando, eu co-organizei, por exemplo, em 2016, época em que os Estados Unidos da América (EUA) intensificavam o discurso sobre intervenção militar naquele país, palestra com o conselheiro cultural da Embaixada da Coreia Popular (Coreia do Norte), visando desmistificar alguns elementos daquela sociedade e daquele sistema que figura, no Ocidente, como uma espécie de Outro extremo. Em 2017, da mesma forma, co-organizei evento parecido, no auditório do prédio do Instituto de Ciências Sociais, com o Embaixador da Síria e posteriormente vim a integrar, no momento em que os EUA ameaçavam com intervenção militar aquele país, o Comitê de Amizade e Solidariedade Brasil-Síria.

Acionando alguns dos meus contatos de círculos convergentes, travei algum diálogo com brasileiros que haviam atuado, como combatentes voluntários, no conflito em Donbass, diálogo este que resultou em um artigo, em 2016, para fins de trabalho de conclusão de curso da disciplina supracitada, ainda não publicado hoje

¹⁷ Talvez um tanto análogas ao que estudou Yvonne Maggie em seu trabalho já clássico (2001).

(em 2023). Foi a partir daí que foi nascendo a ideia, à época já ousada, de realizar pesquisa na Rússia, mais especificamente sobre as fronteiras da identidade naquela parte do mundo.

Foi nos meus trânsitos e andanças nestes meios que fiz contatos e travei diálogo com ativistas de variadas vertentes no campo anti-imperialista e inclusive cheguei a contribuir brevemente com o então Centro Russo-Brasileiro de Estudos da Multipolaridade (posteriormente, apenas Centro de Estudos da Multipolaridade - CEM), uma espécie de think tank presidido pela artista e intelectual Flávia Virgínia (que, como a imprensa gosta de ressaltar, é filha do cantor Djavan). O CEM chegou a desenvolver projetos em parceria com o Centro de Estudos de Geopolítica da USP e focava, como o próprio nome diz, no estudo de questões relacionadas à multipolaridade, o grupo BRICS (formado por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) etc, mas também abordava questões de diversidade epistêmica, diálogo entre civilizações e pesquisava ainda alguns aspectos da obra de Dugin, então (e ainda hoje) relativamente obscura. Foi por meio desses contatos e conexões que tive a oportunidade de conhecer e travar diálogo com o geopolítico e intelectual polêmico Alexandr Dugin, que, à época, era, no Brasil, uma figura relativamente desconhecida, exceto em certos meios acadêmicos, inclusive na USP. Essa relativa obscuridade, evidentemente, mudou nos últimos anos, sobretudo após a escalada do conflito russo-ucraniano em fevereiro de 2022. Escrevo sobre Dugin e o *neoeurasianismo* e *tradicionalismo* de setores da sociedade russa (do qual ele também é uma amostra) em outro trabalho, a ser publicado.

1.4 A ESTRUTURA DA TESE E CONCLUSÃO DESTE CAPÍTULO

Esta é uma tese sobre a categoria nativa “russo” (*Russkiy*) e sobre como ela se compatibiliza ou não com outras *categorias de identificação* - também é uma tese sobre os limites ou fronteiras da *russidade*, no que diz respeito a seu objeto teórico. Seu objeto empírico abrange o movimento cossaco contemporâneo em Rostov do Don e o conflito em Donbass, bem como o contexto pós-soviético maior em que se inserem esses focos de tensão. Agora, descrevo brevemente o que o(a) leitor(a) pode aguardar dos capítulos seguintes:

No segundo capítulo, teórico e de revisão da literatura, que se segue a este primeiro capítulo introdutório, após uma discussão sobre os limites da teorização

permitida pela etnografia, discuto, a partir de uma revisão da literatura, conceitos importantes como “etnia”, “nação”, tradição etc – e, a partir de uma problematização do conceito de *etnia* levado a cabo por Rogers Brubaker, recorro a uma abordagem recente (Eidson et al, 2017). O capítulo inclui também revisão da literatura antropológica sobre essa área etnográfica. Discussões teóricas adicionais mais específicas serão desenvolvidas nos capítulos seguintes (particularmente na seção sobre Donbass e sobre os cossacos), refletindo as demandas teóricas e questionamentos que surgiram no campo e durante a confecção deste estudo.

No capítulo seguinte (3), de caráter um tanto histórico, abordo as variações dos conceitos de “Rússia” e “Rússias” (no plural) com uma variedade de qualificativos, para, então, chegar à Federação Russa multinacional pós-soviética de hoje. Discuto, conceitos de nacionalismo e patriotismo neste contexto. Abordo ainda, brevemente, política soviética para diferentes nações, apresentando o contexto de um “vácuo” pós-soviético e os ecos da ideia da Rússia triuna. Exploro, ademais, o uso da ideia de “*mundo russo*” (“*Russkiy Mir*”) na política externa russa para com os “*compatriotas*” (incluindo a política de “*passaportização*”), no contexto de um “*pós-nacionalismo*” – são brevemente abordados, de forma comparada, alguns dos conflitos da região, na Crimeia, Abecásia, Geórgia etc. Abordo brevemente fontes de tensão localizadas entre identificação religiosa e étnico-nacional e introduzo os conceitos de *Katehon* e de Moscou como “Terceira Roma”, que, este último, tem informado a política externa russa, em algum grau, no século XIX, no período soviético e hoje.

No capítulo 4, à luz das colocações feitas anteriormente sobre as relações entre Rússia e Ucrânia, busco descrever e analisar como os cossacos das regiões fronteiriças entre Federação Russa e a Ucrânia articulam e negociam diferentes identidades e teorizo sobre o assunto, criticando parte da literatura contemporânea. Trato os fenômenos contemporâneos (2019-2022) de “*revivals*” cossacos e suas demandas por reconhecimento. Este capítulo baseia-se em um diálogo com a literatura especializada contemporânea, num estudo da legislação russa sobre cossacos registrados e em minha experiência de campo em Rostov do Don.

O quinto capítulo narra minha visita a Donbass, com entrevistas com uma liderança separatista local da república “rebelde” de Lugansk e, em seguida, insere a questão num contexto histórico, recorrendo ainda à literatura especializada sobre o conflito. Por fim, teorizo sobre lealdades e identidades na região.

Na parte final deste trabalho, além duma conclusão, ofereço também, à guisa de “afterword”, algumas reflexões sobre o conflito russo-ucraniano mais recente, iniciado em fev. de 2022 e acerca do que se pode esperar para o futuro.

Os nomes citados são, em geral, fictícios, para preservar a identidade das pessoas mencionadas, devido à natureza política sensível da pesquisa em contexto de conflito em andamento – exceto quando se trata de algumas figuras públicas.

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS E REVISÃO BIBLIOGRÁFICA/ DISCUSSÃO TEÓRICA

Tudo que se inventa é verdadeiro, disso tu podes ter certeza.

Gustave Flaubert

Nesta seção, darei maior ênfase a uma discussão teórica, dialogando com determinada bibliografia – tal será aprofundada nas subseções desta, a seguir. Não é meu objetivo, aqui, revisar de forma exaustiva cada um dos artigos ou livros citados, mas antes trazê-los à discussão para fins de nela me situar. A revisão bibliográfica aqui levada a cabo revela, como é natural, algo de meus pressupostos teóricos e objetivos e diz algo sobre de que se trata este trabalho. Ao invés de já antecipar, num capítulo teórico-metodológico, todas as referências teórico-conceituais que emprego ao longo da tese, algumas discussões teóricas adicionais mais específicas são desenvolvidas nos capítulos seguintes (particularmente na seção sobre Donbass e sobre os cossacos), o que reflete as demandas teóricas e questionamentos que surgiram no campo e durante a confecção deste estudo.

Antes de seguir com a discussão teórico-bibliográfica, aproveito para detalhar um pouco mais meus objetivos e metodologia, o que já antecipei na seção anterior

Minha abordagem parte de uma aposta teórica na qual processos de *nacionalização* (*russificação*, *ucranização* etc) estão entrelaçados com processos de *etnicização* e outros processos de *grouping*, identificação e categorização por meio da articulação de certas categorias práticas em um movimento que, de forma dialética, relaciona dimensões sociais e culturais. Parto da premissa de que processos de *etnicização* e *nacionalização*, além de *categorias práticas*, são idiomas e categorias para pensar e classificar o mundo – *etnias* e *nações*, em suma, são boas para pensar, parafraseando Lévi-Strauss.

Minha intenção inicial, como já mencionado, era partir de um estudo de caso etnográfico, consultando também a literatura e, se possível, fazendo também entrevistas adicionais e viagens, para, assim, realizar um estudo comparado, situando o campo estudado em um grande contexto *etnológico* local (de escala um pouco ampliada) russo, eslavo e pós-soviético. Para tanto, recorro aqui também a

etnografias sobre processos de nacionalização e construção de nação, inclusive aquelas realizadas em contextos etnográficos bastante distintos, mas que podem fornecer ferramentas analíticas e inspiração, como, por exemplo, os estudos sobre cultura e tradição em comunidades do Pacífico.

Feitas essas considerações, o que se segue abaixo é uma discussão teórica sobre alguns dos conceitos-chave que norteiam este trabalho (etnia, cultura, nacionalismo etc). Começemos, antes, com uma questão paradigmática.

2.1 IDENTIDADE, ETNIA, NAÇÃO, CULTURA E TRADIÇÃO: UMA DISCUSSÃO TEÓRICA

O sociólogo Rogers Brubaker vê a emergência de um campo interdisciplinar multiparadigmático que abarca, de forma, integrada, estudos sobre etnicidade, raça e nacionalidade (*nationhood*) como uma família de formas de ação política, cultural understanding e organização social, sem que esses conceitos (etnia, nação) sejam necessariamente entidades substanciais ou sequer unidades de análise (Brubaker, 2009, p. 24-6).

Após enumerar diversas dimensões de variáveis a serem levadas em conta no que diz respeito a processos de “*grupificação*”, ele observa que “[t]hese multiple dimensions of differentiation do not map neatly onto any conventional distinction between race, ethnicity and nation¹⁸” (2009, p. 27) – e ressalta que Weber, em 1922 (1978, p. 395 e 925), já afirmava que etnia, nacionalidade etc não são conceitos analíticos precisos, mas antes termos vernaculares cujo sentido varia e entre os quais não é possível traçar linhas precisas (p. 27-8). Abaixo me deterei sobre alguns desses conceitos.

2.1.1 Etnia, etnicidade e etnicização

Este trabalho, evidentemente, é também, *em alguma medida*, devedor da obra de Roberto Cardoso de Oliveira e Fredrik Barth, bem como as considerações de Abner Cohem sobre etnicidade e sobre nacionalidades que se etnicizam e vice-versa (Cohen, 1974, p. ix-xxiv). Contudo, afasto-me de ambos ao pensar antes em processos de *grupificação* (Brubaker) e de *reenquadramento* e *realinhamento* de

¹⁸ “Essas múltiplas dimensões de diferenciação não podem ser mapeadas de forma clara na forma de nenhuma distinção convencional entre raça, etnia e nação” (Tradução minha).

categorias de identificação coletiva em diferentes *frames* (Eidson et al., 2017). Também problematizo o suposto “divórcio” total entre cultura e grupo [étnico] que Barth propunha. Minha pesquisa, em todo caso, *em alguma medida*, segue os passos ou dialoga com a proposta de R. Cardoso de Oliveira de estudar as relações entre etnicidade e nacionalidade em situações de fronteira (Cardoso de Oliveira, 2005, pp. 9-20). Para ele, no que diz respeito às etnias,

(...) não se trata mais de considerá-las em si mesmas, i.e, como tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional (...) [cuja] configuração [é] marcada por um processo transnacional (*ibid.*, p. 14).

Barth, em trabalhos *clássicos* (2000, pp. 25-67 e 69-93), desvinculou o estudo de etnia da cultura, rephraseando-o em termos de organização social – o que R. Cardoso de Oliveira já havia antecipado (Cardoso de Oliveira, 2005, p. 11; Cardoso de Oliveira, 1960), embora Oliveira saliente que “a dimensão simbólica concorre mais do que se imaginava nos anos 1970 na dinâmica da identidade étnica e/ou nacional” (Cardoso de Oliveira, 2005, p. 11).

Abner Cohen já criticava a concepção de Barth das categorias étnicas como espécie de meros recipientes organizacionais fixos e elásticos; para ele, a separação entre “conteúdo” e “recipiente” mascara a natureza dinâmica da etnicidade, a qual seria antes uma variável (Cohen, 1974, p. XV).

Já Richard Jenkins observa como fatores “exógenos” de definição podem atuar na conformação da identificação étnica (Jenkins, 1994, p. 199), ressaltando que a distinção, aí, entre exógeno e endógeno é antes analítica, visto que, no dia-a-dia, ambas as esferas estão implicadas uma na outra:

A categorização de alguém como sendo ‘eles’ é um contraponto útil demais para [construir] a [própria] identificação de “nós”; e [sendo tão útil assim] há de ser precisamente isto. Já a definição de ‘nós’ é demasiadamente o produto de um histórico de relacionamentos com uma gama de outros significativos¹⁹ (*ibid.* Tradução minha).

Assim, para Jenkins, identificação grupal e categorização (externa) combinam-se em situações específicas de resistência ou de validação/reforço (*reinforcement*) para produzir a realidade social histórica e espacialmente situada da etnicidade (Jenkins, 1994, p. 209).

Aplicando um raciocínio análogo ao tratamento que dá à noção de *identidade*, Brubaker, por sua vez, com foco na temática do *conflito étnico* (Brubaker,

¹⁹ No original: “The categorization of ‘them’ is too useful a foil in the identification of ‘us’ for this not to be the case, and the definition of ‘us’ too much the product of a history of relationships with a range of significant others”.

2002), tece uma crítica à reificação da *etnia* e ao que chama de “*grupismo*”, que seria a tendência a tratar *etnias* e também *nações* e *raças* como unidades discretas ou entidades substanciais (às quais se atribui agência e interesses) como constituintes básicos da vida social – ou seja, a tendência a retratar, nos termos do sociólogo, o mundo cultural e social como um “mosaico multicromado de blocos étnicos e raciais monocromados” (Brubaker, 2002, p. 164). Assim, Brubaker, distinguindo *categorias de prática* etnopolítica de *categorias analíticas* (*ibid.*, p. 166), descreve tais conflitos como sobretudo conflitos “*eticizados*” – ao invés de simplesmente “*conflitos étnicos*” – ou ainda “conflitos informados pela etnicidade” (“*ethnically framed conflict*”).

O autor, dialogando com Bourdieu, salienta o caráter performativo e necessariamente reificador dos *empreendedores etnopolíticos*, que, ao “invocarem” grupos, “evocam-nos” ou “conjuram-nos” por meio de categorias projetadas para “mobilizar”, “energizar” etc (Brubaker, 2002, p. 166). **Há aqui, argumento, o eco de um preconceito sociológico comum que tende a ver implicitamente, em tais atores políticos, uma agência racional maquiavélica** (normalmente a serviço de certas elites e interesses), “conjurando” certas identificações. Uma vez no poder, no controle do aparato educacional do Estado, teriam a capacidade de fazer quase *tabula rasa* das populações, construindo, à vontade, uma *comunidade imaginada* (ainda que esta seja negociada, agenciada e ressignificada de diferentes formas pelos atores).

Eu argumentaria que a relação de causalidade entre conflito e etnicização (ou outros agenciamentos identitários) pode ser muito mais ambígua e por vezes de mão dupla, havendo, não raro, elementos historicamente persistentes (mas não fixos nem imutáveis - plásticos) no rol das categorias acionáveis.

Continuando, a análise social apropriada, para ele (Brubaker), deve pensar a etnicidade em termos de “categorias práticas”, “idiomas culturais”, esquemas cognitivos (“*schemas*”), “molduras discursivas” (“*frames*”) etc etc (*ibid.*, p. 167). Em suma, sua proposta é de pensar em processos de etnicização e também de “nacionalização” e “racialização” como processos “políticos, sociais, culturais e psicológicos” e pensá-los em termos de um caráter de grupo (“*groupness*”) que é uma variável conceitual que flutua contextualmente (*ibid.*, p. 168).

Tal abordagem – que concebe a formação de grupo como *evento* – permite que se dê atenção a diferentes fases do processo de “*grupificação*” e inclusive às situações em que o grupo não se cristaliza, mas apenas permanece meramente “potencial” ou “latente” (Brubaker, 2002, p. 175); afinal, a criação ou construção de grupos (“*group-making*”), é, ela mesma, um *projeto* (ibid., p. 170). Distinguindo *grupo* de *categoria*, o autor busca permitir que se problematize a relação entre um e outro e, em cada caso, qual é o grau de *groupness* associado a determinadas categorias²⁰ e o que diferentes pessoas e organizações fazem com *categorias* – como, por exemplo, excluir determinadas categorias do acesso a certos recursos ou usá-las para fins de identificação (Brubaker, 2002, p. 169). **Nota que as noções de *alignment* e *reframing* refinam ainda mais tal modelo**, como veremos a seguir (Eidson, John R. et al., 2017).

Note-se ainda que um alto grau de *groupness* corresponde parcialmente ao grupo étnico no sentido usado por F. Barth, embora Brubaker ressalte que “Barth does not distinguish sharply or consistently between categories and groups and his central metaphor of ‘boundary’ carries with it connotations of boundedness, entitativity and groupness²¹” (ibid., p. 169).

Essa abordagem brubakeriana também permite que se destaque o caráter consciente de manipulações e negociações étnicas levado a cabo por atores como partidos, elites, grupos militantes ou combatentes (Brubaker, 2002, p. 172) para aumentar o senso de grupo (*groupness*) por meio, por exemplo, de atos de violência política que necessariamente levarão a represálias dos Estados, represálias as quais recairão principalmente sobre a população civil, aumentando, assim, a adesão e *groupness* de parte significativa desta. Ademais, o enquadramento *étnico* mobilizado por certos atores, em alguns casos, pode mascarar interesses específicos (Brubaker, 2002, p. 174) de clãs, de classe ou de outros grupos²² – os

²⁰ Brubaker, a título de exemplo, argumenta, *en passant*, que os [supostos] principais “grupos étnicos” dos EUA (“*afro-americanos*”, “*asiáticos*”, “*brancos*”, “*nativos*” e “*latinos*”) seriam, com a possível exceção parcial dos *afro-americanos*, antes *categorias* (com baixo grau de *groupness*) apoiadas por empreendedores etnopolíticos do que propriamente grupos (BRUBAKER, 2002, p. 177-8).

²¹ “Barth não distingue claramente entre categorias e grupos e a metáfora central dele, a metáfora da ‘fronteira’, carrega consigo conotações de limitação vinculante [*boundedness*], de entidade delimitada [*entitativity*] e de senso de grupo [*groupness*]” (tradução minha).

Barth does not distinguish sharply or consistently between categories and groups and his central metaphor of ‘boundary’ carries with it connotations of boundedness, entitativity and groupness

²² Não se trata de um reducionismo que rebaixaria todo conflito étnico a “manipulação de elites”, mas de uma abordagem atenta a essas disputas de interesses (envolvendo, por exemplo, em alguns casos, disputas por mercados negros) que por vezes são, aí sim, reduzidas a conflitos étnicos

quais, por sua vez, podem ter diferentes graus de *groupness*.... Nesse modelo, a cristalização e polarização grupal não são necessariamente *causa*, mas possivelmente antes *resultado* de violência levada a cabo por organizações de *empreendedores etnopolíticos* – embora, evidentemente, tais atores necessariamente capitalizem níveis, ainda que baixos, de *groupness* previamente existente (Brubaker, 2002, p. 169).

Não identificar tais atores (“*etnoempreendedores*”) às populações ou supostos *grupos étnicos* que eles discursivamente representam é uma maneira de dar conta analiticamente das potenciais heterogeneidades e configurações diversas dentro daquilo que o *senso comum* conceptualizaria como um “*grupo étnico*”. Afinal, a luta pela interpretação e pela construção mesma da narrativa do conflito étnico é parte constituinte e integrante do próprio conflito étnico: os “meta-conflitos” sobre a natureza do conflito não são externos ao próprio conflito, mas antes parte dele (Brubaker, 2002, p. 174). De modo que os processos de etnicização, assim, envolvem uma dimensão *cognitiva*; envolvem maneiras de *ver* e, nos termos de Brubaker, também de *não ver*; de *lembrar* e também de *esquecer*; envolvem sistemas de classificação, categorização e identificação – formais e informais (*ibid.*, p. 175). Esses sistemas, argumento, logo mais, também são repertórios *culturais*.

Continuando, observo, **tais etnoempreendedores acima descritos certamente não foram necessariamente lançados ao mundo dos céus como corpos estranhos** e, embora, frequentemente haja estranhamentos, distâncias, em muitos casos eles estão, sim, **inseridos numa teia de representações em comum (em algum grau)** com aqueles que eles buscam representar, mesmo se reconhecemos a existência do *dissenso* (que não raro, se dá valendo-se, *em algum grau*, de **uma mesma gramática e mesmo léxico**).

Vamos em frente. Se, argumenta Brubaker, é mais produtivo focar categorias práticas, idiomas culturais, *schemas* cognitivos, *groupness* variável etc do que focar a análise em “*grupos étnicos*”, então, talvez, *etnicidade* seja apenas uma rubrica conveniente

sob a qual se pode agrupar fenômenos que, por um lado, são altamente díspares, e, por outro lado, têm muita coisa em comum com [outros] fenômenos que, normalmente, não são incluídos sob a rubrica de *etnicidade*²³ (2002, p.185-6. Tradução minha).

apenas (MUELLER, 2000; COLLIER, 1999 *apud* BRUBAKER, 2002, p. 176).

²³ No original: “under which to group phenomena that, on the one hand, are highly disparate and, on the other, have a great deal in common with phenomena that are not ordinarily subsumed

Ou seja, ao problematizar a *unidade analítica (grupo étnico)*, ele acaba por questionar o próprio *domínio de análise* (a própria *etnicidade*) (*ibid.*)

Talvez estejamos lidando, aqui, com um *cluster* de *categorias práticas* e fenômenos socioculturais e institucionais relacionados ao processo de formação de *grupos* – alguns desses blocos formam, talvez, uma espécie de *continuum*, que perpassa “identidade”, “etnia” e também “nacionalidade”. **Estamos falando, afinal, de acionamentos identitários - enquadrados e alinhados de formas diferentes (Eidson, John R. et al., 2017) - não raro ambíguos.** Se continuo a empregar tais termos (“*étnico*” etc) é por conveniência *heurística* ou mesmo *didática*, sem perder de vista a necessidade de constantemente destrinchá-los analiticamente para não incorrer em reificações.

2.1.2 Nacionalismo, nações e nacionalização

As concepções acerca do problema nacional de autores clássicos como Weber e, mais contemporaneamente, Benedict Anderson, A. D. Smith e Eric Hobsbawm (entre outros) são bem conhecidas, de modo que não me estenderei em uma revisão desses autores. Limitar-me-ei a tecer alguns comentários.

Um entendimento pré-romântico de “nação” era o de uma comunidade de nobres unida pela lealdade política – dela estando excluídos camponeses (Shkandrij, 2001, pp. 8-9), sendo, nesse caso, eu diria, irrelevante se tais camponeses têm uma cultura “igual” ou “diferente” da elite que os governa. Para E. Gellner, por exemplo, certamente tal noção de nação não consistiria em *nacionalismo* (um senso de nacionalidade) tal como ele define o termo (vide mais abaixo).

Para o sociólogo D. V. Kumar, que, em seus trabalhos, propõe-se a realizar uma revisão crítica (Kumar, 2010) das principais abordagens acadêmicas sobre o problema nacional, além daquelas “escolas” que em geral são tidas por datadas, como o *perennialismo* e *primordialismo*, destaca-se o paradigma *modernista*, que vê as nações e o nacionalismo como fenômenos essencialmente *modernos*, no sentido sociológico do termo (*ibid.*, p. 394). Tal paradigma, por sua vez, dividir-se-ia em algumas variantes (p. 394- 6), entre as quais a sócio-econômica (que vê a questão nacional como produto de forças econômicas, tais como o capitalismo ou under the rubric of ethnicity.”

industrialismo – defendida por nomes como o sociólogo M. Hecter e o cientista político T. Nairn); a sócio-cultural (é a variante cujo defensor mais notório seria E. Gellner, para a qual o *nacionalismo* é uma espécie de complemento necessário ao processo de modernização – do qual a industrialização seria a principal expressão); a variante política (de Giddens e outros – vertente que argumenta que as nações e o *nacionalismo* surgem de uma mudança na dinâmicas das relações entre Estado e sociedade) e a construcionista (de E. Hobsbawm e B. Anderson, entre outros, que vê as nações em termos de sua natureza socialmente construída).

Existe relativo consenso quanto ao caráter *moderno* da nação, embora essa questão certamente possa ser matizada: Anthony Smith, por exemplo, argumenta em favor da existência de um tipo de *nacionalismo* anterior à industrialização e à modernidade (Smith, 1986, *The ethnic origin of nation*). **Os estudos de Smith (1986), observo, indicam haver, no caso de algumas nações, que podemos chamar, comparativamente, de *históricas* (Hann, 2023), algo de *persistente* - ainda que *plástico* (Hann, 2023) - na formação de uma noção de *nação* (ou *império*).**

Outros estudiosos, de qualquer forma, nota Kumar, associam o surgimento do *nacionalismo* não à industrialização *per se*, mas antes ao desenvolvimento do Estado e de suas instituições, como as corporações militares, o aparato burocrático e tributário – estas teriam minado o localismo institucional com seu desenvolvimento da infra-estrutura, levando à transformação dos Estados absolutistas em estados-nações e dos súditos em cidadãos.

Não tenho pretensões, aqui, de dar uma resposta definitiva a essa questão multidimensional, que se insere nos estudos sobre nações e também em *imperiologia*²⁴; limito-me apenas a observar que o advento do Estado e o advento do capitalismo ou da sociedade de mercado são eventos fortemente inter-relacionados, segundo autores como Polanyi e outros. Não há um consenso claro quanto à definição de *modernidade*²⁵ e nem quanto a seu preciso “começo” histórico, mas o advento, na Europa, dos Estados absolutistas se não é tido como inaugurador da modernidade, é, pelo menos, em geral considerado um precursor dela. Ou, para

²⁴ Para um estudo sobre como, por vezes, é confusa a distinção conceitual entre o Estado-Nação e o Império (este, com sua soberania “*em camadas*” ou “*layered sovereignty*”), vide *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (BURBANK; COOPER, 2010).

²⁵ Para uma discussão sobre o conceito sociológico de *modernidade*, vide, entre outros, GIDDENS, 1991; ELIAS, 1993; BAUMAN, 1999.

evitar uma visão teleológica *ex post facto*, digamos simplesmente que o advento do absolutismo, com a centralidade da corte e seu aumento de centralização de poder e burocratização, faz parte de um processo que, na Europa, calhou de culminar nos Estados-Nações e na situação capitalista industrial nacionalista secular que é, em linhas gerais, descrita como “*moderna*” – Norbet Elias, em sua obra clássica, busca analisar esse processo combinando uma análise *macro* com uma *micro* (Elias, 1993; Elias, 1993a).

Ademais, se “já” há algum nacionalismo pré-industrial ou, a depender do ponto de vista, “*proto-nacionalismo*” no Absolutismo, parece claro, por outro lado, que o *nacionalismo* e as *nações* surgem e disseminam-se em uma *escala* muito superior após a revolução industrial e, no mínimo, há alguma relação entre esses processos.

Das teorias sobre o nacionalismo, destaco a teoria gellneriana, que pode ser considerada fortemente *modernista* (O’Leary, 1998, p. 54). Ela define “nacionalismo” (antes uma “nacionalidade” **ou *nacional-normatismo, diríamos***) como o paradigma político segundo o qual as fronteiras das unidades políticas devem corresponder a supostas fronteiras culturais/étnicas e compreende esse paradigma como uma necessidade da sociedade industrializada. Associa o *nacionalismo* ou a situação na qual as comunidades políticas organizam-se como Estados nacionais a uma tendência à homogeneização interna, como necessidade lógica (escolarização massificada) do sistema industrial (Gellner, 1983).

O modelo gellneriano entende o despertar de sentimentos nacionalistas como movimentos liderados por elites de uma parcela da população que, frente ao processo da industrialização, vê-se em posição desvantajosa por questões linguísticas e culturais – a partir daí, *seleciona-se*, dentre os diferentes dialetos camponeses, uma determinada tradição literária da qual se *forjará* uma “alta cultura” e uma norma culta lingüística padrão (1983, p. 58). Em suma, para Gellner, **é o nacionalismo que cria nações** e não o contrário (p. 55). Nem todas as nações/nacionalismos serão viáveis, contudo²⁶. **Note-se que há, aqui, uma semelhança estrutural com a forma como Brubaker conceptualiza os etnoempreendedores agindo de modo a forjar a etnicidade.**

²⁶ Comento uma crítica ao modelo gellneriano na parte final desta tese.

Remeto ainda às considerações brubakerianas sobre nacionalidade, que são desenvolvidas no mesmo espírito de suas reflexões sobre *groupness* no geral (Brubaker, 2009; 2009a).

Adianto que **o modelo gellneriano não parece dar conta inteiramente do problema que nos concerne. No caso específico russo (e em suas relações com a Ucrânia e Belarus), a discussão sobre uma distinção entre *nacionalismo* e *patriotismo* (*Natsiia* e as palavras relacionadas a *otechestvennyy*) será levada a cabo nas seções seguintes**, sobretudo na subseção “*Nação, Pátrias e Patriotismo*” nesta tese.

2.1.3 Lealdades e forças de atração

Em Donbass, deparei-me com o *problema* de interlocutores que se *identificam* como *ucranianos* e que, no entanto, eram, no conflito local, *pró-russos*. Complementando a teorização que levo a cabo ao longo deste trabalho sobre *grupos* e sobre *(re)alinhamentos* e *(re)enquadramentos* de *frames* ou *molduras* na construção ou acionamento de categorias de identificação, eu também abordo o problema das *forças de atração* e *lealdades* que, em situações de tensão, pressionam os atores sociais em verdadeiros dilemas. A *lealdade* não é idêntica à *identificação*, mas é um problema relacionado. Apresentar detalhadamente os conceitos e autores relacionados que nos concernem aqui engordaria excessivamente este capítulo e sobrecarregaria o(a) leitor(a), visto que ainda não introduzi o contexto russo-ucraniano e eslavo-oriental no qual ainda penetraremos (coisa que faço no capítulo seguinte).

Limito-me, portanto, por ora, a mencionar que dialogarei com as noções de identidades *complementares* e *em competição* de Stephen Shulman (1998), comparando esta abordagem com a ideia dos *frames* que utilizo (Eidson et al, 2017). Também abordarei a noção de *força de atração* (seja “interna” ou “externa”) (Shulman, 1998, p. 617) e a noção de *lealdades* (Shulman, 1998, p. 618-9), problematizando e refinando este modelo, na seção sobre Donbass. Essas reflexões são levadas a cabo na subseção chamada “*Considerações teóricas e históricas sobre lealdade e forças de atração*”. Esta reflexão também conecta a escala *macro* da política externa com a escala *micro* das tensões identitárias domésticas e direitos das minorias e suas demandas por reconhecimento.

2.1.4 Cultura como repertório

Em subseção anterior, comentei sobre como a desconfiança “*pós-moderna*” em relação às *grandes narrativas* (entre outras coisas) têm colocado em xeque uma série de conceitos-chave da antropologia e ciências sociais, incluindo o conceito de *sociedade* e o de *cultura*. Uma discussão interessante sobre a validade e fecundidade do conceito de *cultura* (para a antropologia) pode ser lido no artigo “*Writing for Culture*”, publicado na *Current Anthropology*, de Christoph Brumann (1999).

Brumann, no artigo de 1999, revisa as críticas ao conceito de *cultura* (1999, p. S1-S3) e as definições clássicas do termo, para, então, defender seu uso heurístico como uma *abstração* relevante (Brumann, 1999, p. S6-S7). Em suas palavras, existem muitas situações nas, por exemplo, quais falar em “cultura japonesa” pode ser uma forma “conveniente” mais curta (*eu diria quase metonímica*) de se referir àquilo que “muitos ou talvez a maioria” dos *japoneses*, para além “do gênero, classe e outras diferenças”, frequentemente “pensam, sentem e fazem”, em virtude do fato de “terem estado em contato social contínuo” com outros *japoneses* (Brumann, 1999, p. S7).

E, o que é importante, a ideia de *cultura*, (como *repertório* não necessariamente demarcador de *identidade*) não está necessariamente vinculada ao fenômeno étnico²⁷ (Brumann, 1999, p. S11). Existem, afinal, *culturas* institucionais, a(s) cultura(s) *punk*, *gay* (p. S12), e tantas outras, um mesmo indivíduo podendo *participar* e ter seu *repertório* (in)formado por mais de uma, simultaneamente.

Assim, eu, por exemplo, em meus comportamentos, gostos, atitudes, pensamentos, afetos sou formado e informado por um *repertório* ou uma *cultura* brasileira mais genérica na qual me socializei desde a infância; bem como por uma certa *cultura* de classe média e uma “cultura” masculina; por uma cultura *cristã católica* (romana) brasileira e uma cultura *macumbeira* “afrobrasileira” (que também inclui pessoas *brancas*, caso dos meus pais); por uma cultura cristã ortodoxa mais recentemente “adquirida”; uma *cultura* universitária (não no sentido simplesmente de *bagagem* de conhecimentos *acadêmicos*, mas de atitudes, valores, preconceitos etc)

²⁷ “[C]ulture is not always ethnic culture, and neither is it always tied to identity” (Brumann, 1999, p. S11)

e ainda a *cultura* da *tribo* dos antropólogos, mais especificamente os da academia brasileira, com sua(s) própria(s) etiqueta(s), práticas etc. No dia a dia, seja em dilemas, escolhas ou sínteses conciliatórias, eu aciono todos esses repertórios que me formam, em maior ou menor grau (consciente, inconsciente e semiconscientemente), às vezes em revolta contra eles ou ainda tentando contra eles me revoltar (e ainda assim e, justamente por isso, também marcado por todos eles).

Ora, existem “conjuntos” de pessoas que partilham (*em algum grau*), certas “rotinas” (ou hábitos) de “pensamento”, “sentimentos” e de forma de “agir” - mesmo que sempre haja diferenças, e aquilo que não é compartilhado²⁸ (Brumann, 1999, p. S13). Nesse sentido “cauteloso”, com nuances, Brumann conclui, o conceito de *cultura* é útil e descreve ou tenta capturar um tipo de realidade.

Cerca de vinte anos após a publicação do *paper* supracitado, a discussão sobre *cultura* segue rendendo, como se pode ver em artigo (“*Disciplining Culture: A Sociocognitive Approach*”), de Victor C. de Munck e Giovanni Bennardo, publicado na mesma *Current Anthropology* (De Munck, & Bennardo, 2019), com comentários, na forma de discussão, de outros antropólogos, inclusive o próprio Brumann já citado (Brumann, 2019 *in*: De Munck, & Bennardo, 2019, s/ paginação).

Resumir de forma mais detalhada a teoria da cultura proposta por Brumann, bem como a discussão maior na qual ela se insere, extrapola meus propósitos. Em todo caso, parte da abordagem de De Munck e Bennardo (2019) é interessante porque parte do insight que membros de um *grupo* (ainda que transitório) alimentam-se - *em alguma medida*, claro - de um mesmo “*pool*” de “*modelos culturais*” como “condição necessária” para a “comunicação social”²⁹ (De Munck, & Bennardo, 2019, s/ paginação)

Mantendo em mente essas considerações acima, Retorno a uma questão abordada anteriormente, como seja, o problema de se grupos tais como os grupos *étnicos* funcionam de forma mais ou menos independente de um “conteúdo” cultural, nos termos de F. Barth: proponho que os próprios *frames* (Eidson et al, 2017) que

²⁸ “Any set of persons who have specific routines of thinking, feeling and acting in common will invariably be different with regard to other such routines, and therefore wherever we find sharing there is also nonsharing” (Brumann, 1999, p. S13)

²⁹ “Accessing the interiority of others can only occur if one assumes that their interior is, absent contradictory evidence, similar to yours. Presuming that all members of a group (however transitory the group may be) draw from the same pool of cultural models is a necessary and sufficient condition for social communication and joint commitment” (De Munck, & Bennardo, 2019, s/ paginação)

(in)formam as *categorias de identificação* acionáveis fazem parte de um repertório *plástico*, que também é um repertório *cultural*, que inclui também cultura *política*, naquele *interplay* complexo, negociado, entre categorias práticas “*grassroots*” e *categorias práticas* “de cima” (formuladas por políticas do Estado) e *categorias de governança* (Silva, 2013), com maior ou menor grau de *groupness*. Trata-se de *idiomas* e categorias negociadas e empregadas para pensar e classificar o mundo. Dizendo-se de outra forma, à guisa de ilustração, tanto quanto seja possível se generalizar uma ideia de “Brasil”, a *cultura* étnico-grupal-política *brasileira* (ou o repertório compartilhado *plástico* que informa o *sistema interétnico* brasileiro) é bastante diferente daquela do leste europeu, por exemplo. Isto é, não pensamos, no Brasil, em *etnia* da mesma forma que os *russos* e *ucranianos* e *cossacos* e aqueles que se vêem como sendo parte, ao mesmo tempo desses três grupos citados ou de dois desses três (e não nos comportamos ou *sentimos* de forma parecida). É claro que a formação histórica do Brasil, a questão geopolítica, territorial (sem os mesmos dilemas de *lealdade* e *forças de atração*), o caráter comparativamente “*não-histórico*” (Hann) - em termos de tradição estatal - das *nações* ou *povos* indígenas brasileiros e seu número demográfico reduzido, o problema da herança escravocrata e da ideologia da *miscigenação* e vários outros fatores são também condições de possibilidade dessa especificidade. Temos (com clivagens internas e dissenso) nossos dramas, dilemas e desafios grupais e identitários próprios, que se dão em idiomas bem diferentes. Em algum grau, o repertório é compartilhado e permite a generalização e o estudo comparado.

Em outras palavras, retomando (e concluindo esta subseção), a própria noção de que é possível fazer parte de um determinado “*grupo*” (seja ele entendido como *étnico* ou não, seja ele entendido como compatível ou *alinhado* com determinada nação ou não), é uma noção *cultural*, que faz parte de um *continuum* local (não necessariamente homogêneo) de repertórios *culturais* que fornecem *frames* para *categorias coletivas* e para identificações possíveis. É aqui que se “entrelaçam” *etnia* (ou outros tipos de “*grupo*”) e *cultura*. Em outras palavras, **o domínio da cultura e o domínio do fenômeno étnico ou grupal/identitário estão, neste nível de abstração (referente a certos repertórios plásticos), inexoravelmente enredados.** A partir desses insights, é que deve ser lida a subseção seguinte.

2.1.5 Cultura e tradição

São bem conhecidos os trabalhos de Hobsbawm, Hugh Trevor-Roper e outros, publicados na coletânea *The Invention of Tradition* (Hobsbawm [ed], 1983.). A questão nos interessa sobretudo no que diz respeito à relação com práticas de governança e discursos de etnicização/nacionalização. O termo “*invenção*”, é claro, não remete necessariamente a conotações de *farsa*: de uma certa perspectiva (ou consenso³⁰, poder-se-ia dizer) da antropologia, toda cultura, como criação humana, é *invenção*³¹ (Tonkinson, 1993, pp.598-9). Sem cairmos em um reducionismo culturalista ou que negue a história evolutiva da espécie³², não há, afinal, nada (ou melhor, quase nada) no ser humano adulto que seja natural, no dizer famoso de Marcel Mauss em seu trabalho clássico “*As técnicas do corpo*”.

Robert Tonkinson (1982), seguindo a tradição de estudos sobre a invenção da tradição³³, discute o papel do conceito de *kastom* (“*custom*” ou “*costume*” em Bislama, o pidgin inglês local – análogo a cultura ou tradição) em Vanuatu. Desde os anos 1970, o movimento anticolonialista de nacionalismo emergente naquele país enfatiza a importância do *kastom* como parte de uma identidade melanésia nativa em contraposição aos valores *brancos*. Tonkinson argumenta que o conceito é tanto mais poderoso quanto permanecer ambíguo ou de conteúdo não especificado: nos anos 1970, tanto grupos melanésios cristãos quanto não-cristãos fizeram uso do conceito de *kastom* no discurso em defesa da autonomia de formas locais de administração da terra etc.

Embora haja uma tensão em torno da questão do cristianismo e sua relação com o colonialismo, a maioria da população de Vanuatu é cristã (Tonkinson, 1982, p. 313), com igrejas protestantes bem organizadas e auto-gestadas, tendo havido um declínio da atividade missionário europeia nos anos 1960 em diante – tais igrejas,

³⁰ No que pese toda a discussão antropológica sobre a pertinência mesmo do termo “*cultura*” e sua invenção

³¹ É famosa a frase de Marcel Mauss, em *As técnicas do corpo* (1934) sobre [quase] nada no ser humano ser *natural*, nem mesmo o andar, a forma/posição de dar a luz etc. Isso é uma decorrência direta do fato do ser humano ser *naturalmente* um animal “*cultural*” (na falta de termo melhor) ou, “biologicamente culturais” e “culturalmente biológicos”, no dizer de Toren (2018) (no sentido de que as experiências humanas são corporificadas e envolvem corpo e cérebro) - vide nota de rodapé abaixo.

³² A esse respeito, vide a *teoria da dupla herança* e as considerações de Geertz, no capítulo 3 (*O crescimento da cultura e a evolução da mente*) de *A invenção da cultura* (2015), bem como as considerações dos *neoboasianos* e da chamada *neuroantropologia* (ROEPSTORFF & FIRTH, 2012).

³³ Tonkinson, juntamente com Roger Keesing, foi pioneiro nos estudos sobre *kastom* na Melanésia.

com seu cristianismo “*indigenizado*” (p. 313), tiveram papel ativo no movimento de independência (Tonkinson, 1982, p. 308). Assim, o conceito de *kastom*, associado à autonomia de grupos locais e valorização de costumes tribais foi sendo negociado e manobrado de modo a não entrar necessariamente em choque com cristianismo: isso é possível precisamente enquanto o conceito for vago e ambíguo, permitindo assim que todos o invoquem e que diferentes grupos locais o reivindiquem e re-signifiquem-no de formas diferentes.

Lamont Lindstrom, por exemplo, observa (2008) que dentre os primeiros a popularizar a tradição como um marcador de identidade política, nos anos 1970, estavam grupos como a New Hebrides Cultural Association (do qual o Partido Vanua'aku, que governou a nação nos anos 1980, é herdeiro). A maior parte desses *revivalists* eram jovens anglófonos que tinham estudado no exterior seja em seminários cristãos ou em universidades – os clérigos dentre eles tiveram um importante papel em “resgatar” tradições melanésias, ressaltando sua compatibilidade com a fé cristã (Lindstrom, 2008, 166-7). Assim, Tonkinson escreve sobre *uma simbiose* entre *kastom* e o cristianismo, conectando vida nacional e a vida nas vilas – simbiose na qual cristianismo e *kastom* interpenetram-se de forma dialética e limitam-se reciprocamente (Tonkinson, 1982, p. 308).

Kastom, portanto, devidamente mobilizado por diferentes atores e seletivamente recortado, constitui potencialmente, poder-se-ia dizer, um senso de *groupness*, nos termos de Brubaker e outros, em contraposição aos colonizadores; ele fornece um *idioma* para que diferentes grupos locais (e suas intersecções e subgrupos) possam legitimar suas práticas como *kastom* e possam ainda se unir e *imaginar-se* como uma grande comunidade que preserva e valoriza seu *kastom*.

O processo envolve, contudo, com em tudo que é humano, tensões e contradições: os *empreendedores etnopolíticos* de Vanuatu, por assim dizer (os líderes do movimento de independência), invocaram um renascimento de *kastom* como símbolo de unidade nacional a ser (re)construída; as massas³⁴, por sua vez, tendiam a interpretar essa mensagem em termos práticos: assim, surgem dilemas acerca de quais práticas específicas seriam “autênticas”, “boas” ou antes indesejáveis – dessa forma, a *bruxaria*, por exemplo, podia ser defendida por alguns

³⁴ Note-se que a própria dicotomia líderes-massas pode ser enganosa, ao presumir um fosso entre líderes e massas e uma homogeneidade nestas últimas - contudo, é verdade, sem algum grau de generalização ou modelos heurísticos nenhuma ciência social seria possível.

setores na condição de *kastom*, enquanto seus detratores podiam argumentar que se tratava de um mau *kastom* (Tonkinson, 1982, p. 310-1).

A descrição aqui diz respeito a um caso etnográfico e um contexto etnológico muito específico, do Pacífico - e evidentemente muito distante do meu objeto empírico. Contudo, arrisco dizer que a dinâmica deste processo pode parecer familiar a antropólogos que tenham atuado nos mais variados campos, em diferentes continentes - de modo que parte do objeto teórico parece coincidir.

Devo, aliás, este insight também a certas observações feitas em sala de aula pela Prof. Kelly Silva³⁵. Certa feita, ela comentava, que, às vezes, os antropólogos melanesianistas (e outros que conduzem pesquisa no Pacífico e Oceania) chegavam a certas conclusões sobre as dinâmicas da *dádiva* ou sobre formas de reagir aos processos da *modernidade* ou de apropriar-se desta - e, tendo chegado a tais conclusões, frequentemente acreditavam, empolgados, estar descrevendo dinâmicas e processos muito específicos das populações com quem estudaram. Contudo, ao ler ou ouvir algumas dessas descrições, um africanista (salvo, engano, John Comaroff), teria exclamado que, *mutatis mutandis*, o mesmo ocorria também em várias populações africanas.

Isso não significa necessariamente que se tenha, em qualquer um desses casos, descoberto uma nova *lei geral universal* ou categoria *transcultural* em sentido *hard*, mas, no mínimo, que o alcance teórico daqueles modelos pode ser maior e de interesse que transcende a literatura especializada daquela *área etnográfica* específica. Tal sempre foi ou fora parte da missão da antropologia. Hoje (2023), é evidente que, com as contribuições iconoclastas do pós-modernismo contra as *grandes narrativas*, não podemos nos dar ao luxo, em nenhuma disciplina acadêmica, de manter nenhuma *ingenuidade epistemológica* acerca do caráter heurístico e interpretativo dos modelos teóricos. Contudo, acredito, **não é necessário enveredar pelo outro extremo (caricaturável) de uma insularização** fragmentada.

Esta tese, afinal, também é, *em algum grau*, no que pesem as limitações e riscos de qualquer empreitada do tipo, uma modesta defesa da antropologia de gabinete ou, dizendo de outra forma (menos provocativa), uma defesa das contribuições que o estudo teórico-crítico comparado das literaturas especializadas pode fornecer à teoria antropológica e às ciências sociais em geral. A fecundidade

³⁵ Na disciplina Antropologia Econômica do PPGAS/DAN/UnB.

potencial de tais análises é atestada pela atualidade aparentemente inesgotável da obra do próprio Marcel Mauss - ou, mais ainda, de Karl Marx (dois casos extremos de cientistas sociais de gabinete que nunca realizaram trabalho de campo). De fato, Alain Caillé (Caillé, 1998) e vários outros têm ressaltado como o paradigma da dádiva de Mauss parece ser um dos únicos consensos na antropologia que tem se mantido atual - o que por si só já é algo impressionante.

Este trabalho também se baseia em pesquisa de campo, porém, por diversas razões, o diálogo com a literatura acadêmica visivelmente ocupa aqui um espaço grande - de modo que, nestas considerações, também advogo *em causa própria*.

Assim, prosseguindo, a partir do estudo comparado ou crítico da literatura etnográfica e etnológica, podemos arriscar-nos a tecer considerações da ordem da teoria antropológica, no que diz respeito tanto ao tema da *invenção* (seja da cultura, da nação etc) quanto ao tema dos acionamentos identitários. Retomando, falávamos, mais acima, das disputas, em Vanuatu, acerca do kastom, seja ele “bom” ou “mau” (Tonkinson, 1982, p. 310-1).

Essa margem é dada **também pela ambiguidade e certa contradição que parece ser inerente a toda cultura ou repertório compartilhado humano**, de maneira análoga à forma como Clifford Geertz descreve o **senso comum**.

Ademais, alguns chefes locais (em Vanuatu), desejosos de reavivar kastom, mas sem possuírem determinados conhecimentos tradicionais específicos, contratavam especialistas de fora para a construção de certas casas rituais (*noemal*) (*ibid.*, p. 311). Trata-se, então, sempre de um kastom em construção e negociação. **E negociar e construir a tradição é, por vezes, também negociar e construir o grupo**, a etnia e a nação. **De modo que este também é um trabalho sobre tradição e sobre invenção da tradição.**

É importante observar, contudo, com base no que sabemos hoje sobre seres humanos, graças às contribuições das ciências sociais e psicológicas, que este processo de construção ou invenção negociada não opera *ex nihilo*, conforme o projeto maquiavélico demiúrgico de uma elite política (que, afinal, possui, ela própria socialização, cultura e certo repertório em comum com as massas). Ele opera a partir de certas estruturas, gramáticas, elementos e também léxicos de um repertório compartilhados, que são, recortados, selecionados, ressignificados e, diria eu, até mesmo, *reenquadrados* e *realinhados* - parafraseando o artigo aqui tantas vezes

citado, mais adiante (Eidson et al, 2017). Mais ainda: não raro, alguns desses léxicos e estruturas são, de forma não estática, historicamente *persistentes*, seja inercialmente ou não, por razões que talvez ainda (ou para sempre) escapem a nossa compreensão e que não podem ser totalmente abarcadas por paradigmas funcionalistas e outros.

Assim, em qualquer população, frequentemente há, na falta de termo melhor, diversos “grupos” culturais (no sentido de populações que partilham certos repertórios - não necessariamente com identificação ou senso de *groupness*) não raro até em conflito e com diferenças profundas - e ainda seus subgrupos e clivagens etárias, de gênero, de classe etc. Ainda assim, contudo, frequentemente há certos repertórios ou estruturas que, transversalmente (como numa intersecção de conjuntos), são, em maior ou menor grau, e de diferentes formas, compartilhados por boa parte desses “grupos” e que, mobilizados, podem fornecer um mesmo idioma até mesmo para as divergências e embates, que são articulados num idioma mais ou menos comum ou familiar.

Esses *meta-repertórios* (abrangendo ideias-valores, scripts de comportamentos, ansiedades, complexos diversos), entendidos de forma dinâmica e não estática, em larga medida, correspondem, argumento, àquilo que tem sido chamado pelos cientistas sociais de *cultura*. Em determinados momentos, seja em resposta a demandas econômicas, a violências, a atritos diversos, diferentes variações, práticas ou ênfases de alguns dos temas em comum podem ser mobilizadas como sinais diacríticos para opor “grupos” com forte proximidade *cultural*. Já em outros contextos, frente a um terceiro, por exemplo, a ênfase pode ser colocada nas semelhanças - e, seja como for, os atores sociais, entre diferentes *forças de atração*, podem então se ver pressionados a posicionarem-se em seus acionamentos identitários (e seus *alinhamentos* e *enquadramentos*), inclusive no que diz respeito às suas *lealdades*. Este parágrafo, portanto, **problematiza a ausência da “cultura” no modelo das fronteiras étnicas de Barth e antecipa certas conclusões teóricas** que desenvolverei ao longo desta tese.

Retomando o tema da invenção (e a discussão sobre *kastom*), considerações análogas têm sido feitas, no contexto de Timor Leste, sobre o uso de categorias como costumes e *kultura* (Silva e Simião, 2012). Cultura e tradição (ou antes sua construção), como *categorias práticas*, também são *categorias de governança* (Silva, 2013), seja quando a cultura é mobilizada como “tradição” contra-

moderna por empreendedores etno-políticos neotradicionalistas, seja quando é mobilizada para fins de um projeto de modernização (Silva, 2017). Nas palavras de Silva, “cultura” (ou *kultura*, no caso timorense), pode ser “uma fonte de poder, identidade e governo” (2014, p. 22-3).

Daí se segue que os estudos citados certamente não interessam somente a estudiosos das comunidades do Pacífico: são temas e contribuições relevantes a todos que se debruçam sobre nações emergentes, processos de “nacionalização” etc. Escrevendo sobre a experiência do Timor Leste, no que diz respeito à construção e negociação da “cultura” e “tradição” frente a modernidade, Silva (dialogando com Ramos, Keesing e outros) ressalta não se tratar de um caso isolado, mas antes da expressão local de um movimento comum aos países recentemente independentes da Oceania mas também mesmo a países latino-americanos nos anos 1990 (Silva, 2017, p. 201). **Um dos meus objetivos é destacar elementos que possam contribuir para dar continuidade a essa agenda de pesquisa no caso russo/ucraniano/novo-russo (e no contexto dos novos países independentes pós-soviéticos em geral), de modo que este também é um trabalho no qual tradição, modernização e subversão da modernidade tangenciam a discussão.**

2.2 OUTRAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

O sociólogo Rogers Brubaker, já abordado aqui, via a emergência de um campo interdisciplinar e multiparadigmático que abrange, de forma integrada, estudos sobre etnicidade, nacionalidade e raça - como uma família de formas de ação política, “*cultural understanding*” e organização social, sem que tais conceitos (de etnia, nação etc) fossem necessariamente entidades substanciais ou unidades de análise. Seu artigo de 2000, “*Beyond identity*”, é paradigmático desta abordagem.

Mais recentemente, alguns acadêmicos, tais como John Rhodes Eidson, Günther Schlee e outros, sobretudo do Instituto Max Planck de Antropologia (Halle), buscam ir além e, em suas palavras, tentam levar em conta

uma ampla gama de possíveis molduras [frames] de referência (além do nacionalismo, etnicidade e raça) para fins de identificação, tais como parentesco, gênero, geração, orientação sexual, local de nascimento, língua, costumes, cultura, religião, cidadania, filiação política passada, classe social, status grupal (Eidson et al, 2017, p. 342).

Esses autores definem tais identidades coletivas como categorias “*ativadas*” que se localizam dentro de um número de “*frames*” ou *molduras*, tais como *nacionalidade*, *religião*, *etnicidade* etc. Eles fornecem vários exemplos e, aqui, parafraseio-os: por exemplo, “britânico” e “brasileiro” são ambas categorias de identificação dentro de um *frame* - no caso, o *frame* ou moldura da *nacionalidade*.

Em alguns casos, as categorias de identificação podem estar “*alinhadas*” com categorias *superordenadas*. Por exemplo, “escocês” alinha-se, de modo geral, exatamente assim com “britânico” (Eidson et al, 2017, p. 341) - *por enquanto* e de modo geral. Isso, claro, pode mudar, se ocorrer, com amplo apoio popular, a secessão da Escócia, por exemplo (há um movimento separatista e as opiniões dividem-se). Então, pode haver, noto, uma controvérsia ou disputa sobre alinhamentos - parte do discurso “*grão-russo*” via (e hoje vê, em algumas vozes) a identidade ucraniana como *alinhada* (“*pequeno-russos*”) com uma ideia de *mundo russo*, diferentemente, claro, de como os nacionalistas ucranianos identificam-se. Não se trata, noto, *apenas* de uma construção discursiva na forma de “*ideologia*” para encobrir, como véu, interesses econômicos e outros, mas *também* de um choque de enquadramentos e repertórios acionados. Aqui, mais uma vez, peço licença ao(à) leitor(a); ao invés de me limitar a, primeiramente, apenas descrever e resumir o modelo dos autores, enquanto o faço já me adianto (até para fins de brevidade e para não ser tão repetitivo), em pequenas digressões e reflexões, e, assim, desenvolvo a discussão conforme meus propósitos.

Continuando, os autores (Eidson et al, 2017) também discorrem sobre relações *sintagmáticas* e *paradigmáticas* entre as categorias de identificação. *Relações sintagmáticas*, eles propõem, baseiam-se na *compatibilidade* de categorias que se originam de diferentes *frames* de referência. Já as relações *paradigmáticas* dão-se no caso de categorias dentro de um mesmo *frame*, que, portanto, não estão *alinhadas* - e, assim, são, *geralmente*, incompatíveis e mutuamente exclusivas. Assim, a identificação “italiano católico”, por exemplo não seria “*problemática*” (uma categoria diz respeito a religião e a outra, a nacionalidade), porém, a identificação “católico muçulmano” seria, a princípio, incompatível. Na prática, normalmente geraria no mínimo certa tensão, possíveis contestações etc. As relações *paradigmáticas*, assim, são do tipo “*ou isso ou aquilo*”: via de regra, um indivíduo, por exemplo, *ou é polonês ou ucraniano* e, havendo dupla identificação (no caso, por exemplo, de quem tem mãe polonesa e pai

ucraniano), pode haver *pressões* para que o indivíduo “escolha” uma das identificações - e mesmo pressões e contestações e *forças de atração* referentes à *lealdade* (como veremos).

É evidente que existe o fenômeno da dupla cidadania/nacionalidade, como os autores mesmos reconhecem (Eidson et al, 2017, p. 344), mas, como notam eles, algum grau de incompatibilidade ou tensão ainda ecoa. Ademais, alguns países não a reconhecem, exigindo a renúncia da cidadania original em processos de naturalização de estrangeiro. Ademais, essas categorias de identificação não necessariamente espelham de forma exata ou pacífica, categorias legais e *categorias de governança*. Por exemplo, um indiano ou filho de indianos que tenha ou obtenha a cidadania alemã, por exemplo, ainda que goze legalmente de todos os direitos de um cidadão, pode não se autoidentificar nem ser identificado cotidianamente como “alemão”, mas antes como “indiano” - e aqui há também certa ambiguidade entre um “*frame*” de nacionalidade e um de etnicidade.

Existem ainda as relações *taxonômicas*, parecidas com as relações sintagmáticas, quando um “grupo” X é, de forma *mais ou menos* incontroversa, entendido como sendo um tipo de Y. Assim, um moscovita, por exemplo, é um tipo de russo (Eidson et al, 2017, p. 343). Não há incompatibilidade, acrescento, devido ao fato de serem *frames* diferentes: “moscovita” é uma categoria que está no *frame* da regionalidade (entendida como região da Rússia), enquanto que, nesse exemplo, *russo* é uma categoria de nacionalidade - evidentemente, no próprio caso da definição de *russo*, objeto desta tese, as coisas não são sempre tão simples assim!

Note-se que, devo observar, no caso de um movimento separatista envolvendo uma região, a categoria que estava enquadrada no *frame* da regionalidade pode ser *reenquadrada (reframed)* por alguns (*em maior ou menor grau*), passando então a ser entendida, por uma coletividade (nem sempre de forma homogênea), como sendo do *frame* da nacionalidade.

Assim, por exemplo, no caso hipotético de um movimento separatista paulista, ocorreria, na linguagem desses autores (Eidson et al, 2017), uma operação de *reframing*, por meio da qual “paulista” passaria a ser entendido como uma categoria enquadrada no *frame* da nacionalidade, transformando-se, assim, uma relação *alinhada e taxonômica* (ser “paulista” estava *alinhado* com ser brasileiro) em uma relação “*paradigmática*”, de incompatibilidade. Ou seja, o *reenquadramento* ou *reframing* acarreta aqui num *realinhamento*.

É preciso observar, acrescento, que não necessariamente as categorias estão pacificamente enquadradas, de modo implícito, que seja (mesmo no interior de cada indivíduo) neste ou naquele *frame*, para, então, em algum momento serem *reenquadradas* em outro. Em alguns contextos, longe de haver uma cristalização clara, as categorias podem “estar” num *frame* ambíguo, poroso, flutuante, instável, indeterminado etc, elástico etc. Já em outros casos, o *framing* das categorias pode ser *relativamente* claro e incontroverso, como *categoria prática* implícita (Brubaker), que *inclui* separando e demarca fronteiras, mais ou menos à maneira das fronteiras (étnicas) de Barth.

Tal seria o caso, por exemplo, das categorias palestino e judeu / israelense, o que, na prática, coloca em um lugar problemático quem hipoteticamente for filho de uma união “mista” de judeu e palestino e pretenda identificar-se com ambos, já que uma certa coletividade rejeita ou estranha a compatibilidade dessas categorias³⁶.

No caso de Donbass e mesmo dos cossacos (e em outros casos etnográficos), como veremos, os dilemas identitários e contestações de *lealdade* perpassam precisamente problemas de *framing* e *alignment*, que, contudo, precisam ser entendidos com certa *malandragem* ou maleabilidade teórico-conceitual e não de forma esquemática rígida.

Mas ainda: certas categorias parecem estar implicitamente localizadas em um *frame* que se pretende um tanto singular e que não é necessariamente nem etnia nem nacionalidade nem religião, mas antes é uma *outra coisa* (que não tem necessariamente nome) ou ainda um pouco de tudo isso.

Tal parece ser precisamente o caso, hoje, por exemplo, da identificação como “judeu”, que é frequentemente descrita como categoria “étnico-religiosa”. Ora, o Estado de Israel, em sua Lei do Retorno, opera, legalmente, com um critério que, por sua vez, se baseia em uma categoria de identificação que tenta espelhar ou determinar categorias de identificação *populares* ou nativas, *parcialmente* (mas não totalmente) coincidentes com os critérios da lei judaica religiosa-rabínica (*halachá*). Por exemplo, um indivíduo filho de mãe *judia* pode adquirir a nacionalidade israelense, mesmo sendo ateu (e, sociologicamente, de fato existe o grupo dos *judeus seculares*, que não seguem a religião, mas se identificam como judeus

³⁶ Este trecho foi escrito antes da escalada do conflito palestino-israelense de 2023.

eticamente) ou até mesmo budista ou seguidor de outra religião qualquer. Contudo, se o indivíduo converter-se ao cristianismo, esse é um critério de exclusão e ele perde o direito à cidadania israelense, o que reflete um entendimento comum mesmo entre judeus seculares de que, devido ao conflito histórico entre cristãos e judeus, a adesão ao cristianismo implica em deixar de fazer parte do povo judeu³⁷.

Note-se que um conflito de compatibilidade ou incompatibilidade de categorias pode ser lido pela lente teórica do modelo do *framing* e *alignment* a que estamos recorrendo, mas também pela lente de um problema de *lealdades* e *forças de atração*, conforme abordo no capítulo sobre Donbass. Essas abordagens teóricas, defendendo, complementam-se.

Desse modo, retomando ao nosso exemplo, a categoria “judeu”, (enquadrada num *frame* que não é exatamente nem só religião nem só nacionalidade e nem só etnia) é incompatível com a categoria “cristão” (do *frame* da religião), mas não é incompatível com outras categorias do mesmo *frame*, como “ateu”, “budista” etc.

Ao longo deste trabalho, ficará claro, espero, que, assim como ocorre com “judeu”, em algum grau, o mesmo pode ocorrer com a categoria “russo”, que ora se situará num *frame* étnico, ora linguístico, ora político, cultural etc.

Mesmo o pertencimento a uma categoria que parece estar, sim, bem enquadrada num *frame* étnico ou nacional, pode ser influenciado pelo pertencimento ou não a categorias que se enquadram num *frame* outro (como o da religião ou da ideologia política). É precisamente, como veremos, o que se passa, *mutatis mutandis*, no leste ucraniano e regiões de fronteira (incluindo Donbass): o fato de um indivíduo identificar-se como “cristão ortodoxo” (*frame* da religião) e “pró-soviético” (*frame* da ideologia político) exerce um tipo de força de *atração* que aumenta a probabilidade dele se identificar preferencialmente como *russo* ou de, mesmo não o fazendo, entender sua *lealdade* assim, quando pressionado. Da mesma forma, caso ele(a) se identifique como “católico-romano” e “antissoviético”, aumenta, como veremos, a chance de identificar-se preferencialmente como *ucraniano* e não como

³⁷ Cf., por exemplo, “Israeli Court Rules Jews for Jesus Cannot Automatically Be Citizens”, AP, New York Times, 27 dez. 1989, disponível em: <<https://www.nytimes.com/1989/12/27/world/israeli-court-rules-jews-for-jesus-cannot-automatically-be-citizens.html>>. Não me aprofundo nesta complexa discussão por estar evocando-a apenas para fim de exemplificação e também *for the sake of brevity*.

russo (ou ainda a chance dessas categorias serem vistas por ele como incompatíveis).

Assim, havendo, por exemplo, dois irmãos que cresceram juntos, um, politicamente de direita e convertido ao catolicismo, pode identificar-se como sobretudo *ucraniano* (uma questão de *identificação* e de *lealdade*), ao passo que o outro, ortodoxo e de esquerda politicamente, pode conceber sua ucranidade como estando *alinhada* a uma russidade ou ainda pode vir até a rejeitar qualquer lealdade ao Estado ucraniano pós-Maidan, mesmo ainda se identificando como ucraniano (mas talvez dando preferência à identificação como russo). Assim, um dos meus interlocutores de fato segue se identificando como *ucraniano*, mas, ao mesmo tempo, não consegue conceber mais nenhuma identificação ou lealdade para com o Estado ucraniano e não consegue conceber uma ucranidade que não o inclua, de alguma forma, num grupo em comum com os russos.

É como se, na composição identitária, houvesse um tipo de *checklist* implícito, que, a depender das respostas, acumula pontos de *atração* rumo a uma *identificação* ou outra.

Preciso pontuar, de fato, que, no mundo real, como sempre, as coisas são complexas: às vezes, é claro, categorias supostamente incompatíveis podem, sim, ocorrer simultaneamente: tal co-ocorrência, contudo, geralmente é problemática. A questão delas serem “incompatíveis” às vezes se trata mais um problema de serem “mais incompatíveis” ou “menos incompatíveis” (em graus) do que uma questão do tipo “sim” ou “não”, como observam Eidson *et al* (2017).

No caso das categorias de identificação religiosa, por exemplo, o fenômeno bem conhecido, no Brasil, do “*sincretismo*” (no que pese a controvérsia acerca do próprio conceito) e das duplas (ou até triplas) filiações religiosas certamente seriam exceções à “regra” de que duas categorias enquadradas num mesmo “frame” incompatibilizam-se (caso, por ex., de brasileiros japoneses que se declaram católicos, xintoístas e budistas - ao mesmo tempo). Tal regra permanece útil, contudo, se tomarmos-la não como regra absoluta, mas antes se reformularmos-la da seguinte forma: **categorias enquadradas num mesmo “frame” tendem a ser contraditórias, em maior ou menor grau.**

Note-se, por exemplo, que, segundo Reginaldo Prandi, em boa parte dos candomblés brasileiros, por diversos fatores, ter-se-iam “perdido” certas noções de fundo potencialmente moralizante (acerca da vida após a morte e acerca dos

ancestrais), noções estas que antes estavam presentes nas casas de culto. Assim, as narrativas cristãs hegemônicas acerca de uma cosmovisão que inclui salvação, inferno etc teriam o potencial de, se assim podemos dizê-lo, “preencher uma lacuna”. Ademais o próprio conceito de “religião” tem sido frequentemente descrito, nas ciências da religião e na antropologia da religião, como não raro muito “ocidente-centrado” em sua formulação, sendo incapaz, nesse caso, de abarcar, na sua definição, uma série de práticas e tradições “não-ocidentais”, como talvez seria o caso de várias religiões asiáticas, *xamanismos* etc. No que pese toda a controvérsia teórica acerca das fronteiras entre *magia* e *religião*, por exemplo, em alguns casos talvez exista a identificação com uma prática “mágica” de respeito e reverência aos ancestrais (ou de negociação com entidades espirituais do mundo cotidiano) e, de outro lado, simultaneamente, a identificação com uma doutrina que fornece certas respostas existenciais e escatológicas e preceitos morais. Essa “alocação” diferente implícita relativizaria a incompatibilidade que decorreria do fato “estrutural” das categorias serem supostamente dum “mesmo” *frame* (na verdade, não são - ou não tanto).

Nesse caso, ter-se-ia, muitas vezes, não necessariamente uma “dupla” identificação com categorias enquadradas num suposto mesmo “*frame*” (o da “religião”), mas antes identificações simultâneas com categorias que, na verdade, estão implicitamente em molduras (*frames*) um tanto diferentes: seria este talvez o caso da coexistência do budismo e catolicismo entre japoneses ou do catolicismo e *macumba* entre vários brasileiros, dependendo da forma como esses atores coletivamente (e individualmente) se apropriam e ressignificam a macumba, o catolicismo, o xintoísmo etc (lembrando que o “catolicismo popular” da dona de casa ou do lavrador não é necessariamente o mesmo do Catecismo da Igreja ou de São Tomás de Aquino).

Mais ainda: retornando à discussão mais geral, o *framing* ou o *enquadramento* dessas categorias nesta ou naquela *moldura* ou *frame* pode se caracterizar por certa *instabilidade*: imaginemos *frames* relativamente móveis ou flutuantes, que executam uma espécie de dança, ora estando aqui, ora mais ali, no quadro implícito de molduras disponível no repertório coletivo ou na mente do ator social individual (que se serve deste repertório coletivo *plástico* em construção, ainda que inercialmente baseado em algumas estruturas mais ou menos *persistentes* historicamente).

É precisamente essa ambiguidade em relação não só à religião, mas também à etnia e nacionalidade (e outras categorias implícitas não necessariamente explicitamente nomeadas) que nos permite, creio, acrescentar bastante nuance e complexidade a este modelo teórico proposto (Eidson et al, 2017).

Aqui cabe também ressaltar que o próprio modelo russo/soviético de organização do Estado e das "nacionalidades", chamado, como veremos, de modelo das *matryoshkas* parece tentar espelhar ou moldar (no nível estatal-jurídico) certas identificações que, por sua vez, dependem justamente de certas operações de *alinhamento e enquadramento* tal como as estamos aqui **descrevendo**: o modelo depende de que os diferentes níveis de pertencimento às *matryoshkas*, umas dentro das outras, estejam alinhados com a *matryoshka* maior (seja ela a Mãe Rússia, o Povo Soviético ou outra), aquela que [supostamente] abrange todas as demais.

Recapitulando, de volta às relações *sintagmáticas* (Eidson et al, 2017), que se baseiam em categorias compatíveis de diferentes frames, trata-se, desta vez, de categorias que *normalmente* serão compatíveis quando se originarem de *molduras* diferentes. Assim, por exemplo, existe a identificação “protestante alemão”. Ora, é possível ser “alemão” e também ser, ao mesmo tempo, protestante ou ainda “católico alemão” (mais comum no sul da Alemanha). Essas categorias coexistem e são compatíveis precisamente porque pertencem a *frames* diferentes, no caso religião e nacionalidade. No caso da identidade individual, a ênfase pode variar, de acordo com o contexto e assim por diante.

Em casos, como “muçulmano alemão”, em tese, de acordo com este modelo, não deveria haver incompatibilidade. Porém, como notam os autores (Eidson et al, 2017, p. 344), há um debate a esse respeito em andamento na sociedade alemã hoje (2017-2023), debate esse que ocorre na imprensa, nas discussões dos partidos políticos etc. Alguns setores da sociedade alemã parecem considerar que um alemão protestante é “mais alemão” do que um alemão muçulmano.

A questão (...) seria, por exemplo, não se alguém pode ser tanto alemão quanto muçulmano, mas sim se um alemão muçulmano pode ser considerado o ‘melhor exemplo’ da categoria ‘alemão’ (Eidson et al, 2017, p. 344. Tradução minha)³⁸

³⁸ No original: “The question (...) would be, for example, not whether one may be both German and Muslim but whether a German Muslim is considered to be the “best example” of the

Então, argumentam os autores, trata-se, aqui, de uma questão de *enquadramento* ou *framing*. A nacionalidade alemã supostamente é “compatível”, eles argumentam, com qualquer *religião* - legalmente falando (nos termos da Constituição alemão) e o princípio de liberdade de religião é não só uma realidade legal, mas é também socialmente aceito como um forte princípio *alemão*. No entanto, o que ocorre quando alguns alemães (que não deixam de ser, segundo eles próprios, a favor da liberdade de crença), questionam a germanidade dos alemães muçulmanos? Os autores com quem estamos aqui dialogando argumentam que, nesse caso, essas pessoas estão “*enquadrando*” as categorias de forma diferente. Nesse modelo, o que ocorre é que, para elas, não se trata simplesmente de uma questão de fé e de cidadania, mas antes, na visão delas, de uma questão de culturas e *civilizações* incompatíveis.

Categories de molduras [*frames*] diferentes, como cidadania e religião, são compatíveis entre si, mas categorias dentro de uma mesma moldura, a moldura da ‘civilização’, podem ser concebidas como estando ‘em choque’³⁹ (Eidson *et al*, 2017, p. 346. Tradução minha)⁴⁰

Em suma, ter-se-ia aqui, nos termos desses autores, um exemplo de *reframing* - a operação de mover uma categoria de uma *moldura* ou *frame* a outro ou a um *frame* novo. O *realinhamento*, por sua vez, seria algo um tanto similar:

Aqueles que adotam uma perspectiva histórica ou que preferem um ecumenismo tendem a ver o ‘protestantismo’, o ‘catolicismo romano’ e a ‘ortodoxia oriental’ como estando igualmente alinhadas com a categoria geral ‘cristianismo’, enquanto aqueles que simpatizam com tendências sectárias podem concebê-las como sendo separadas e incompatíveis⁴¹ (Eidson *et al*, 2017, p. 346. Tradução minha).

Assim, o próprio processo de *nacionalização* e *etnicização* (quando *nacionalidades* - num sentido mais *cívico* - tornam-se etnicidades ou quando etnicidades tornam-se nacionalidades, nesses termos) pode ser entendido como

category “German”).”

³⁹ É interessante notar que o conceito - um tanto cristianocêntrico de *religião*, de fato, não captura igualmente bem tudo o que se chama de “religião” e, de fato, o Islam (assim como o judaísmo, aliás) é também uma *Lei* (vide os estudos de Geertz sobre *sensibilidades jurídicas*). De qualquer maneira, não vem ao caso aqui “entrar no mérito” da questão deste *reenquadramento* aqui, mas apenas constatar sua ocorrência. Também cumpre notar que, em tal *enquadramento*, também está implícito um questionamento de *lealdades*.

⁴⁰ No original: “[C]ategories from two different frames, citizenship and religion, are compatible, but categories from a single frame, ‘civilization,’ may be thought to ‘clash’”.

⁴¹ No original: “[T]hose adopting a historical perspective or favoring ecumenism tend to perceive “Protestantism,” “Roman Catholicism,” and “Eastern Orthodoxy” to be equally aligned with the general category “Christianity,” while those harboring schismatic tendencies may understand them to be separate and incompatible”.

parte de tais operações de *realinhamento* e *reenquadramento* de categorias, com todas as problematizações que fizemos.

Assim, em termos de *identidades* (ou *identificações*) e etnicidades, o discurso do cossaco Ivan Richie (que analiso mais adiante) pode ser interpretado à luz deste modelo: era-lhe possível ser “*russo*” e “*ucraniano*” (categorias de identificação) desde que essas palavras remetam a *frames* distintos e, portanto, fossem *sintagmáticas/compatíveis* - e, ainda assim, a ênfase em uma ou outra poderia variar (Eidson et al, 2017, p. 347-8). Mais ainda: como vimos no caso da identificação *judeu* (que exclui cristãos), é possível que ser *russo* seja visto, por alguns, como excludente (inimigo - uma questão de lealdades), mesmo se enquadrado em outro *frame*. Toda essa discussão teórica coloca-nos também diante do problema de analisar ou de tentar compreender quando e por que tais categorias *reenquadram-se* e *realinham-se*.

Finalmente, cabe sempre lembrar que o próprio *conflito étnico* ou identitário também de certa forma “*cria*” (ou ativa) a *identidade* (seja na forma de *etnicidade* ou outra), a qual, por sua vez, pode se *nacionalizar* (Brubaker, 2002). Ou, em outros termos, se *realinhar* e se *reenquadrar* (Eidson et al, 2017).

2.3 SOBRE O OBJETO ETNOGRÁFICO - BREVISSIMA REVISÃO DA LITERATURA

O tema dos *russos* - e cossacos - no espaço pós-soviético (leste europeu, Ucrânia, fronteira russo-ucraniana e Cáucaso) tem sido abordado por diferentes estudiosos. O *problema* (no sentido teórico e, não raro, político) é investigado por acadêmicos das Relações Internacionais, cientistas políticos, e outros, geralmente com ênfase nos conflitos políticos e “conflitos étnicos”, mas, no âmago dessas discussões, encontramos uma questão que tradicionalmente tem sido abordada por antropólogos: precisamente o problema da “*identidade*” e da “*etnia*”.

Já em 2001, os cientistas sociais Edwin Poppe e Louk Hagendoorn escreviam que, entre os chamados “*russos*”, no “*exterior próximo*” (“*near abroad*”) da Federação Russa, existem “*diferentes formas de identificação*” (Poppe & Hagendoorn, 2001, p. 68). Trata-se dos *russos* vivendo em territórios que antes participavam do mesmo Estado soviético junto com a então República Socialista Federativa Soviética da Rússia. Com o colapso soviético, essas pessoas com identificação *russo*, viram-se, em alguns casos, transformadas em uma minoria, nas

novas repúblicas independentes que, não raro, deram início a seus próprios processos de nacionalização e *nation-building*. Até mesmo descrever essas populações tem suas armadilhas terminológicas e conceituais: não são exatamente colonos ou *settlers*, como os chama o cientista político Neil Melvin (1995), porque não houve necessariamente, da parte deles, um deslocamento de um local a outro: em algumas regiões, como no leste ucraniano, eles são também *nativos* da terra (Poppe & Hagendoorn, 2001, p. 68) - é o caso da Crimeia e de Donbass, por sinal. Não se trata necessariamente de uma *diáspora* tampouco, como o sociólogo Shlapentokh e outros descrevem-nos (Shlapentokh; Sendich & Payin, 1994), porque eles não possuíam ou possuem necessariamente *laços* fortes com uma suposta “terra-natal” russa.

Ao invés de considerar determinada população como um grupo necessariamente “étnico” (ou de outra natureza) que, então, passa por determinada “transição” ou “transformação” (abordagem que gera inúmeros problemas que, no fundo, são problemas somente para o teórico), é mais fecundo pensar em categorias de identificação nos termos de *alignment* e *reframing*, como propõem os antropólogos (em geral ligados ao Instituto Max Planck de Antropologia Social) John Rhodes Eidson, Dereje Feyissa, Veronika Fuest e Markus V. Hoehne (Eidson et al, 2017). Ao longo de toda esta tese, em diálogo também com o sociólogo Rogers Brubaker (2000; 2002; 2009; 2009a). Valho-me da abordagem de Eidson et al, propondo-lhe também ajustes, sobretudo nas seções 2.3 (“Outras considerações teóricas”), 5.4 (“identidade e conflito: violência e ofensa moral”), 5.5 (“Donbass: identidades e lealdades”) e 5.8 (“Considerações teóricas e históricas sobre lealdade e forças de atração”).

Quanto à ideia de *groupness* de Brubaker e sua noção de “empreendedores étnicos”, eu as critico, com base nos problemas do meu campo e com ênfase na agência dos atores e na persistência de alguns repertórios plásticos, sobretudo em 2.2.2 (“Etnia, etnicidade e etnicização”) e 2.2.3 (“Nacionalismo, nações e nacionalização”).

Eu não resumo, aqui, as teorizações e análises acima citadas - Eidson et al (2007); Shulman (1998); Bremmer (1994), Brubaker (2000; 2002; 2009; 2009a) - para não incorrer no pecado de tornar-me demasiado repetitivo; antes remeti aqui às seções onde delas trato e (quando aplicável) procederei de forma análoga com alguns dos outros trabalhos que aqui passo em revista.

A antropóloga Kristina M. Cantin, por sua vez, dialogando com Brubaker, traz à discussão (2004) o peso dos processos emocionais, em termos de *habitus* - como uma “cola sócio-somática” (Cantin, 2014, p. 863) - a partir de seu trabalho de campo com as populações Rus’ (os chamados rusyn) das montanhas dos Cárpatos, em aldeias no nordeste da Eslováquia, no *oblast* (província) de Zacarpátia na Ucrânia ocidental e no sudeste da Polônia. Embora seu objeto etnográfico diga respeito a outra população eslavo-oriental, suas considerações são extremamente pertinentes a nosso problema teórico e etnográfico, no *continuum* eslavo-oriental das populações que “aceitam”, a seu modo e de diferentes formas, uma identificação “russa” ou sua “atração” (caso de boa parte dos bielorrussos, cossacos do Don e dos ucranianos do leste, sobretudo em Donbass) e daquelas que a “rejeitam” ou a vêem como estando necessariamente “em concorrência” com outra identidade (notadamente, o caso do nacionalismo ucraniano sobretudo pós-Maidan). O caso rusyn⁴², em particular, configura uma identificação eslavo-oriental que não é nem *russskiy* (“russa”) nem [somente] ucraniana – é um tema digno de nota sobretudo pela abordagem dada por Cantin à recepção *grassroot* às mobilizações identitárias levadas a cabo por “etno-empresendedores” e ao papel das emoções, questão que também encontrei no meu campo em Rostov do Don - vide, por exemplo, a seção 4.2.4 (“Veronika”) nesta tese.

Cantin conclui que, neste caso, uma identificação (“rusyn”) é mantida, mesmo diante de “poderosas forças” antagônicas, por meio de uma intersecção (“*overlap*”) entre os “modelos culturais” e o “*habitus*” da população geral e dos empresários etnopolíticos (Cantin, 2014, p. 862).

Sobre os cossacos, diferentemente de outras populações com identificações russas, trata-se, conforme meus dados de campo (entre os cossacos do Don em Rostov do Don e região), de um caso “especial” por se identificarem como *russos* ao mesmo tempo em que, de forma ambivalente, marcam uma diferença, declarando-se, frequentemente, como um povo ou nação *à parte*, que, ao mesmo tempo, fazem parte - ainda que de maneira “*especial*” - do *povo russo* (vide a seção 4.3 do capítulo 4). Além disso, há uma ambiguidade na própria forma de classificar o tipo de grupo social que seriam.

⁴²Em um *draft* anterior deste trabalho, havia capítulo dedicado aos rusyn, para fins de comparação, com algumas reflexões teóricas; por razões de espaço, foi suprimido.

Nos anos 1990, Tishkov (1997) sentenciava serem inválidas as declarações de alguns cossacos que afirmavam fazer parte de uma *nação* ou *etnos* (na nomenclatura soviética). Tal sentença, com certo juízo de valor indisfarçável, dava-se com base na ideia de a *cossacaria* (*kazachestvo*) não era nem sequer um estrato social, mas meramente uma “memória mobilizada” acerca de um estrato social do passado (Tishkov, 1997, p. 21) - Tishkov, com isso, refere-se, evidentemente, ao *status* que cossacos possuíam no antigo regime tsarista, na sociedade de estamentos ou “castas” (*soslovie*) - isso foi, de forma um tanto desconfortável, objeto da minha conversa com uma liderança cossaca no capítulo supracitado. As autoridades bolcheviques, de modo geral (com oscilações pendulares), consideravam os cossacos como um estamento social (*soslovie*) ou uma classe social de *kulaks* armados, a serviço do despotismo tsarista (Derlugian & Cipko, 1997, p.1488).

Anton Popov enfatiza, a partir de sua pesquisa etnográfica, como a (re)construção da identidade cossaca no sul da Rússia desde o final do período soviético é relacionada sobretudo a focos “nativistas”/“revivalists” em localidades que eram antigas zonas de fronteira do Império Russo. Tal identidade constroi-se em larga medida pela apropriação do Cáucaso (como “nativo” a russos/cossacos) e, ao mesmo tempo, em contraposição *étnica* a um Cáucaso “asiático” - tema que aparece recorrentemente em meu campo, até mesmo com ecos racialistas. Noto, contudo, que, diferentemente do que ocorre com o discurso nacionalista do oeste da Ucrânia, os discursos do movimento cossaco (em Rostov) não visam construir discursivamente uma aproximação com a Europa (em contraposição à Ásia), mas antes a situam a Rússia e os cossacos num lugar imaginado eurasiático ou numa civilização à parte do Ocidente e, de alguma forma, participante de um *mundo russo*. Popov também conclui, concordando com Derlugian e Cipko (1997, p. 1498), que tais movimentos de *revival* cossaco seriam uma forma “particularizada” de nacionalismo russo (Popov, 2012, p. 1755). Neste trabalho (nos respectivos capítulos), eu problematizo tal identificação - e acredito que essa problematização seja a principal contribuição desta tese. Seja em Donbass ou entre cossacos e neocossacos do Don, identidades ambíguas são o tema recorrente.

Continuando, o sociólogo Georgi Derlugian e o historiador Serge Cipko, no final dos anos 1990, baseando-se em seus estudos sobre tensões envolvendo o movimento cossaco em Krasnodar (com focos de ativismo pró-ucraniano e em

defesa da reintegração de Kuban à Ucrânia), vaticinavam (1997, p.1498), que dificilmente esses conflitos provocariam uma guerra civil ou desintegração da Federação Russa pós-soviética (um espectro que rondava a região, com ecos da crise na antiga Iugoslávia). Acrescentavam que um eventual papel das milícias paramilitares cossacas seria “redundante” e que a identidade cossaca, embora não apoiada por todos os grupos na região, poderia servir (em Kuban e regiões vizinhas) como uma “base potencial) para a “mobilização de uma forma particularista de nacionalismo russo” Cipko & Derluigian,1997, p.1498). No meu campo com os cossacos do Don em Rostov em 2019, não tive maior contato com grupos “pró-ucranianos” (a posição “pró-russa” predominando, embora com nuances), mas pude constatar, como já mencionado (vide o capítulo específico) que a identificação de “cossaco” não se resume a uma forma de nacionalismo (ou patriotismo) russo. Em todo caso, a participação dos cossacos em conflitos (inclusive em Donbass) dos últimos anos até a atualidade (2024) mostrou-se maior que Cipko e Derluigian imaginavam.

Como já se pode ver, na literatura antropológica (e de outras disciplinas) sobre cossacos e movimento cossaco, muita ênfase tem sido dada nos aspectos envolvendo violência, banditismo ou atividades criminosas e paramilitarismo - sem contar a crítica à xenofobia e ao papel de grupos cossacos em “*conflitos étnicos*” envolvendo minorias étnicas (Popov, 2017, p.2). Há uma relativa escassez (comparativamente) de estudos sobre o significado da “cossacaria” para as pessoas, inclusive jovens, envolvidas nos grupos cossacos e movimentos de renascimento cossaco. Meu trabalho, a partir de seu objeto empírico mais amplo e de seu problema teórico maior, insere-se entre esses (hoje relativamente poucos) trabalhos sobre a identidade cossaca, inclusive no que diz respeito à memória - o papel da mobilização da memória na recepção de acontecimentos mais recentes é abordado por mim também na seção sobre Donbass.

De volta aos cossacos e o movimento cossaco, seria, sem dúvida, tentador tratar de uma “etnicização” dessa *memória* (“mobilizada” ou “performada”) a respeito de um passado aludido mais acima. Como concluo, contudo, no capítulo pertinente, a identificação “cossaco” permanece em *enquadramento* ambíguo e flutuante, inclusive no que diz respeito à sua relação com a identidade *russo*.

Em todo o caso, o papel, apontado, de qualquer forma, por Tishkov (1997), da *memória*, na identificação, seja *cossaca* ou *neocossaca*, é reconhecido por

diferentes pesquisadores, a partir de perspectivas distintas (Popov, 2017, p. 2), como se pode ver nos estudos de Derluigian & Cipko, 1997; Markedonov, 2003 e Toje, 2006.

A antropóloga Hege Toje, da Universidade de Bergen, por sua vez, comenta sobre a já aludida hesitação, na literatura especializada, em como exatamente classificar os cossacos - como "grupo étnico" ou outra coisa? Isso se dá devido a seu papel particular histórico na hierarquia social (Toje, 2006, p. 1068). Ela aborda também as diferenças de gênero e o papel da clivagem urbano/rural nas articulações identitárias. Já a historiadora Barbara Skinner, que também fez pesquisa de campo, em trabalho do início dos anos 1990, conta uma parte da história do movimento de renascimento cossaco, com considerações identitárias que nos interessam diretamente. Abordo tudo isso no capítulo pertinente.

Anton Popov, por sua vez (2017), com base em pesquisa etnográfica (levada a cabo entre jovens cossacos *registrados* e membros de clubes cossacos informais), enfatiza, entre os cossacos de Kuban, o papel das experiências somáticas "corporais" e "sensoriais" na construção de uma "comunidade mnemônica". Para ele, a identidade cossaca contemporânea (2017) é *performada* sobretudo pela "encenação" ("*enactment*") ou realização de certas habilidades corporais (danças tradicionais, cavalgadas, artes marciais etc) que se vinculam ao resgate de uma memória seletiva corporificada.

À semelhança do que pude constatar entre os cossacos (o que acredito ser uma contribuição deste trabalho aos estudos cossacos), no caso russo-ucraniano, será uma constante nesta tese o tema de identificações (e/ou lealdades) simultâneas ou ambíguas que, contudo, podem se "desalinhar" ou tornarem-se salientes em determinados momentos.

Já em 2006, Ararat Osipian e Alexandr Osipian (historiador e antropólogo ucraniano) escreviam que a região de Donbass estivera "isolada do resto da Ucrânia" por muito tempo, mas estaria (em 2006), entrando na "grande política" ucraniana (p. 33-4) e formando uma base de apoio para o Partido das Regiões e para Yanukovich. Donbass, na verdade, tornou-se o epicentro da divisão nacional, com a Guerra de Donbass após o Maidan de 2014.

Quanto às identificações em Donbass (a região com forte identificação "pró-russa", que, desde 2014, separou-se, *de facto*, da Ucrânia, a partir de um conflito armado), o cientista político Stephen Shulman, dialogando com o cientista social

Chew Sock Foon (Foon, 1986), teoriza sobre identidades que podem ser tornar complementares ou competitivas, com impacto em lealdades, a depender de certas forças de atração internas ou externas (Shulman, 1998, p. 617). De forma similar, o cientista político Ian Bremmer (1994), debruçando-se sobre os “russos” no leste e oeste da Ucrânia, teoriza sobre relações de poder entre diferentes “grupos étnicos” em situações de mudança de “status” de um grupo étnico que se vê alienado ou excluído, restando-lhe as opções da *retirada*, da *integração* e do uso da voz para apresentar o que eu chamaria de *demandas de reconhecimento*. Os modelos de Shulman e Bremmer, ainda que datados em alguns pontos (a ideia de “assimilação” etc), fornecem *insights* fecundos, e dialogo com ambos no capítulo sobre Donbass.

Já a socióloga Alice Lackner e a cientista política Gwendolyn Sasse, por meio de uma análise de uma pesquisa de opinião do ZOIS de 2016 em Donbass, identificam fatores diversos (como a questão linguística e religiosa) que podem influenciar na autoidentificação. Elas demonstram como, em 2016, apesar de tendências rumo à “polarização” e “eticização”, identidades “cívicas” ou “misturadas” (“*mixed*”) mantiveram-se, mesmo com o conflito, iniciado em 2014, e, em alguns casos, até se fortaleceram (Sasse & Lackner, 2018, p. 15). Dialogo criticamente e sirvo-me deste e vários outros estudos no capítulo em questão, para tratar a forma como esses laços e lealdades podem-se reconfigurar, no caso de Donbass (principalmente nas seção 5.5, 5.7 e 5.8, no quinto capítulo).

O antropólogo Alexandr Osipian (Leibniz Institute for the History and Culture of Eastern Europe), escrevendo em 2015, pouco após o início do Maidan e a crise em Donbass, enfatiza as narrativas, na Federação Russa, sobre a Grande Guerra Patriótica (a Segunda Guerra Mundial) e a ameaça nazista e como a imprensa da Federação Russa (que repercutiu em Donbass) mobilizou e instrumentalizou essas narrativas para demonizar o nacionalismo ucraniano e o Maidan, alimentando *pânicos* na própria Rússia e em Donbass (Osipian, 2015). Eu, com outro foco, demonstro, dialogando de forma interdisciplinar com a literatura, como, embora os ultra-nacionalistas fossem de fato minoria do eleitorado ucraniano, a extrema-direita teve papel desproporcionalmente grande e decisivo na formação da Ucrânia pós-Maidan, inclusive em protestos violentos e na reabilitação de figuras fascistas - e como isso repercutiu em setores da sociedade de Donbass (seções 5.2.1 e 5.2.2).

Mais recentemente, Daria Platonova (2022), pesquisadora na King’s College London analisou a transformação dos protestos em Donbass em uma guerra

(iniciada em 2014), reconhecendo o papel das condições históricas e "clima emocional", porém focando no papel das elites locais - comparo brevemente meu trabalho com o dela na conclusão do capítulo 5.

2.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Peço ao(à) leitor(a) licença para repetir-me aqui, quase *ipsis litteris*, à guisa de conclusão. Como mencionei, este trabalho, *em alguma medida*, é também devedor da obra de Roberto Cardoso de Oliveira e Fredrik Barth, bem como das considerações de Abner Cohen sobre *etnicidade* e sobre *nacionalidades* que se *etnicizam* e vice-versa (Cohen, 1974, p. ix-xxiv). Contudo, afasto-me de ambos (Cardoso de Oliveira e F. Barth) ao pensar antes em processos de *grupificação* (Brubaker) e de *reenquadramento* e *realinhamento* de *categorias de identificação coletiva* em diferentes *frames* ou *molduras* (Eidson et al., 2017) - para além de nacionalidades, etnicidades etc. Também problematizo o suposto "divórcio" total entre *cultura* e *grupo* [étnico] que Barth propunha. Minha pesquisa, em todo caso, *em alguma medida*, segue os passos de R. Cardoso de Oliveira ou ainda dialoga com sua proposta de estudar as relações entre *etnicidade* e *nacionalidade* em situações de *fronteira*.

Tais ferramentas analíticas em alguma medida, são apropriadas para pensar sobre os processos de formação de *grupo*, identificação e categorização e auto-entendimento relacionadas às questões *étnicas* e *nacionais* sobre os quais me debruço - contudo, como exponho mais adiante, também me servi de outros referenciais teóricos, visto que a própria distinção entre a *moldura* da *nação*, da *etnia* etc é problemática no caso eslavo-oriental, como veremos logo mais.

Quanto ao tema da *nação*, os estudos de Smith (1986), como mencionado, indicam haver, no caso de algumas nações, que podemos chamar, *comparativamente*, de *históricas* (Hann, 2023), algo de *persistente* - ainda que *plástico* (Hann, 2023) - na formação de uma noção de *nação* (ou *império*). Adianto que o modelo gellneriano (com sua ênfase no processo de *modernização/industrialização*) não parece dar conta inteiramente do problema que nos concerne; discuto isso também na pré-conclusão desta tese. No caso específico *russo* (e em suas relações com a Ucrânia e Belarus), a discussão sobre uma distinção entre *nacionalismo* e *patriotismo* (*Natsiia* e as palavras relacionadas a

otechestvennyy) será levada a cabo nas seções seguintes, sobretudo na subseção “*Nação, Pátrias e Patriotismo*” mais adiante.

Em relação ao tema da *cultura* (Brumann, 1999; De Munck, & Bennardo, 2019), em qualquer população, frequentemente há, na falta de termo melhor, diversos “*grupos*” culturais (no sentido de populações que partilham certos *repertórios* - não necessariamente com identificação ou senso de *groupness*), não raro até em conflito e com diferenças profundas - e ainda com seus subgrupos (de fronteiras ambíguas) e clivagens etárias, de gênero, de classe etc. Ainda assim, contudo, frequentemente há certos *repertórios* ou estruturas que, transversalmente (como numa intersecção de conjuntos), são, *em maior ou menor grau*, e de diferentes formas, compartilhados por boa parte desses “*grupos*” e que, mobilizados, podem fornecer um mesmo idioma até mesmo para as divergências e embates, que são articulados num idioma mais ou menos comum ou familiar. Em outras palavras, para além da noção de *groupness* de Brubaker, existem também possíveis “*grupos*” sem senso de grupo - mas que compartilham repertórios.

Esses *meta-repertórios* (abrangendo ideias-valores, scripts de comportamentos, ansiedades, complexos diversos), entendidos de forma dinâmica e não estática, em larga medida, **correspondem, argumento, àquilo que tem sido chamado pelos cientistas sociais de *cultura***. Em determinados momentos, seja em resposta a demandas econômicas, a violências, a atritos diversos, diferentes variações, práticas ou ênfases em alguns dos temas em comum podem ser mobilizadas como *sinais diacríticos* para opor “*grupos*” com forte proximidade cultural. Já em outros contextos, frente a um terceiro, por exemplo, a ênfase pode ser colocada nas semelhanças - e, seja como for, os atores sociais, entre diferentes *forças de atração*, podem então se ver pressionados a posicionarem-se em seus acionamentos identitários (e seus *alinhamentos* e *enquadramentos*), inclusive no que diz respeito às suas *lealdades*. Em suma, este trabalho problematiza e refina a suposta ausência da “*cultura*” no modelo das *fronteiras étnicas* de Barth.

Em relação ao problema de se os *grupos étnicos* funcionam de forma mais ou menos independente de um “conteúdo” *cultural* (Barth), proponho que os próprios *frames* (Eidson et al, 2017) que (in)formam as categorias de identificação acionáveis fazem parte de um repertório *plástico*, que também é um repertório *cultural*, que inclui também cultura política, naquele *interplay* complexo entre *categorias práticas* “*grassroots*” e *categorias práticas* “de cima” (formuladas por políticas do Estado) e

categorias de governança (Silva, 2013), com maior ou menor grau de *groupness*. Trata-se, em suma, aqui, de idiomas e categorias negociadas e empregadas para pensar e classificar o mundo. Em outras palavras, a própria noção de que é possível fazer parte de um determinado “*grupo*” (seja ele entendido como *étnico* ou não, seja ele entendido como compatível ou *alinhado* com determinada *nação* ou não), é uma noção *cultural*, que faz parte de um *continuum* local (não necessariamente homogêneo) de **repertórios culturais que fornecem frames para categorias coletivas e para identificações possíveis**. Em outras palavras, **o domínio da cultura e o domínio do fenômeno étnico ou grupal/identitário estão inexoravelmente enredados**.

Brubaker, como vimos, dialogando com Bourdieu, salienta o caráter performativo e necessariamente reificador dos *empreendedores etnopolíticos* (em todo suposto *conflito étnico*), que, ao “invocarem” grupos, “evocam-nos” ou “conjuram-nos” por meio de categorias projetadas para “mobilizar”, “energizar” etc (Brubaker, 2002, p. 166). Contudo, **há aqui, argumento, o eco de um preconceito sociológico comum que tende a ver implicitamente, em tais atores políticos, uma agência racional maquiavélica** (normalmente a serviço de certas elites e interesses), “conjurando” certas identificações. Uma vez no poder, no controle do aparato educacional do Estado, teriam a capacidade de fazer quase *tabula rasa* das populações, construindo, à vontade, uma *comunidade imaginada* (ainda que esta seja negociada, agenciada e ressignificada de diferentes formas pelos atores).

Eu argumento que a relação de causalidade entre *conflito* e *etnicização* (ou outros agenciamentos identitários/*grupais*) pode ser muito mais ambígua e por vezes de *mão dupla*, havendo, não raro, elementos historicamente *persistentes* (mas não fixos nem imutáveis - *plásticos*) no rol das categorias acionáveis.

Tais “etnoempreendedores”, afinal, certamente não surgiram no mundo de seus interlocutores e de suas *bases* como elementos alienígenas e, embora, frequentemente haja estranhamentos, distâncias, clivagens, em muitos casos eles estão, sim, inseridos numa teia de representações em comum (*em algum grau*) com aqueles que eles buscam representar, mesmo se concedermos a existência do dissenso (que não raro, se dá usando, *em algum grau*, uma “mesma” *gramática* e mesmo *léxico*). No fundo, lido, aqui, com um *cluster* de *categorias práticas* e fenômenos socioculturais e institucionais relacionados ao processo de formação de *grupos* – alguns desses blocos formam uma espécie de *continuum*, que perpassa

“identidade”, “etnia” e também “nacionalidade”. Trata-se aqui, para além dessas terminologias, de diferentes *acionamentos identitários - enquadrados e alinhados* de formas diferentes (Eidson, John R. et al., 2017) - não raro ambíguos. Ao longo deste trabalho, emprego tais termos (“*étnico*” etc) por conveniência heurística ou mesmo didática, sem perder de vista a necessidade de constantemente destrinchá los analiticamente para não incorrer em reificações.

Finalmente, o problema da *identificação* não se confunde com o da *lealdade* (e o das *atrações*), porém ambos estão relacionados, de diferentes formas, no caso a caso.

Em resumo, antecipando já aqui parte da conclusão desta tese, partindo de um levantamento da discussão teórico-conceitual sobre *nação, etnia e identidade* na antropologia e sociologia, e, diante das demandas e desafios do campo, servi-me sobretudo da ideia de *groupness* de Brubaker e do modelo de *refraining e alignment* de *categorias de identificação coletiva* (Eidson et al, 2017). A principal contribuição teórica deste trabalho talvez resida na adaptação e refinamento deste modelo (Eidson et al, 2017), fazendo-o dialogar com outras teorias antropológicas e sociológicas de identificação e conflito (por ex., Shulman, 1998). Outro tema constante na abordagem deste trabalho é a proposta de se *levar a sério* os interlocutores e discursos *nativos* e procurar levar em consideração sua *agência*, adotando uma precaução com relação às abordagens que descrevem atores como meros *proxies* (sejam cossacos ou os rebeldes de Donbass). Este trabalho visa também contextualizar o problema identitário cossaco e em Donbass num contexto amplo eslavo-oriental e até pós-soviético (do leste europeu) maior, contexto que envolve também o choque entre diferentes concepções de Estado e nacionalidade.

3. AS RÚSSIAS, OS RUSSOS E OS *OUTROS*: RÚSSIA E RÚSSIAS: UNA, TRIUNA E DE MUITAS CORES

Russia is a riddle, wrapped in a mystery, inside an enigma; but perhaps there is key.

The key is Russian national interest.

Winston Churchill

Quem são os *russos*? Quem é *russo* (e quem não o é)? Ou, mais especificamente, quem são os *russos* fora das fronteiras do Estado russo? A resposta a esta pergunta, formulada de diferentes formas, não é simples. Quando se fala dos conflitos no mundo pós-soviético e pós-socialista, seja na Ucrânia atual, seja mais especificamente na Crimeia ou em Donbass, seja na Estônia, Geórgia ou Abecásia ou seja em se tratando dos voluntários *cossacos* em qualquer um desses conflitos, é comum falar da questão envolvendo a “minoria russa” ou os “falantes de russo” ou ainda os “russos étnicos”. Quem são, afinal, esses *russos*? Responder isso requer uma breve excursão histórica que, espero, mostrará como uma discussão sobre antigas formulações imperiais czaristas (envolvendo “pequenos-russos” e “grão-russos” e ainda discursos sobre Moscou como “Terceira Roma”) permanecem atuais e relevantes para entender disputas discursivas sobre “*Mundo Russo*”, sobre o colapso soviético e os [supostos] “nazistas” de ontem e de hoje. Em certo sentido, a História, e suas releituras, não cessará de nos assombrar.

Como demonstram E. Poppe e L. Hagendoorn, cerca de vinte anos atrás (terminei de escrever esta tese ao final de 2023), entre os chamados “russos” no “exterior próxima” (fora da atual Federação Russa, em suas fronteiras ou em seu entorno geoestratégico), existem “diferentes formas de identificação” (Poppe & Hagendoorn, 2001, p. 68) e, eu acrescentaria, diferentes graus de *groupness* ou senso de grupo. Referir-se a essas diferentes populações usando uma mesma categoria como “diáspora russa” ou “minoria russa” pode dar a ilusão de se tratar, em todos os casos, do “mesmo” fenômeno ou do mesmo tipo de identificação *étnica*. Em boa parte da literatura da ciência política e das Relações Internacionais sobre tais conflitos, existe a premissa implícita de que se trataria, de fato, de uma minoria de “russos étnicos” e suas reivindicações. Em meu campo e em minhas pesquisas, deparei-me com “separatistas russos” que se identificam como ucranianos étnicos, com “ultranacionalistas ucranianos” de extrema-direita que falam russo (e não

ucraniano) e com cossacos que se definem como uma nação à parte, entre outros. Essas *identificações* e *conflitos* realinham-se e re-enquadram-se de diferentes formas. Em alguns casos, a identificação *russskiy* (geralmente significando “russo étnico”) é uma opção, por “afinidade”, até mesmo para não-eslavos nascidos em ex-repúblicas soviéticas, o que se materializa e se institucionaliza, de forma “pós-nacional”, na política de *passaportização* da Federação Russa, como veremos. Um dos objetivos desta tese, em diálogo com tal literatura e também com a literatura antropológica e sociológica, é tentar responder essa pergunta, quase hamletiana, ao menos no que se aplica ao caso cossaco de Rostov e ao caso de Donbass. Antes de pretender dar respostas definitivas, trata-se, aqui, de esmiuçar algumas das nuances, ambiguidades e complexidades da questão, mas também tentar lançar nela alguma luz, em contexto.. O que é, afinal, um *russo*?

Por limitações de espaço e minhas, não se levará a cabo aqui um resumo histórico muito detalhado da formação e transformações do Estado, etnia e nação *russo* (*grande*, *pequena* e *branca* e suas transformações históricas e diferentes nomeações). Limitar-me-ei a destacar alguns pontos.

É importante ressaltar que na Rússia, hoje, e em boa parte do leste europeu, “nacionalidade” não é necessariamente entendida como pertencimento a um Estado, nos termos de “cidadania”, e que existem pelo menos dois termos diferentes os quais traduzimos ambos como “russo” (embora mesmo entre eles haja ambiguidade). Da mesma forma, historicamente, tem se falado em *Rússias* no plural, tendo havido, no passado, com ecos em disputa no presente, uma *Grande Rússia* e uma *Pequena Rússia*, bem como uma *Rússia Branca* – esses termos têm sido reciclados e ressignificados diversas vezes até o presente e estão no cerne do atrito entre, de um lado, patriotas russos (o termo “nacionalista” nem sempre é o melhor, como veremos) e, de outro lado, nacionalistas ucranianos. Voltarei a essa questão.

3.1 RÚSSIA HOJE

Em primeiro lugar, vamos ao Estado russo atual: a Federação Russa (*Rossiyskaya Federatsiya*), hoje, é um país, localizado na Eurásia, com cerca de 17 milhões de quilômetros quadrados (o maior do planeta) e cerca de 140 milhões de habitantes. Esse Estado é herdeiro da União Soviética, da qual declarou

independência em 1990 (processo concluído em 25 de dezembro de 1991). A Federação Russa *herdou*, por assim dizer, da União Soviética uma população culturalmente diversa (Rutland, 2010, p. 1 de 14).

Para ser mais preciso, a atual Federação Russa é, de certa forma, herdeira da República Socialista Federativa Soviética da Rússia, a qual era a principal república da União Soviética⁴³ e continha 16 repúblicas autônomas e alguns *oblasts*, *okrugs* etc – o que pode ser confuso é justamente que havia algumas *repúblicas autônomas* dentro de algumas repúblicas soviéticas: por exemplo, a República Soviética do Uzbequistão continha, dentro dela, a República Socialista Autônoma de Kara-Kalpak (Artigo 85 da Constituição Soviética⁴⁴ de 1977). A capital da República Socialista Federativa Soviética da Rússia era Moscou (como é hoje da Federação Russa), sendo que Moscou era também a capital da União Soviética. A *nação* russa, no sistema soviético, era, *de jure*, igual em status às outras nações, mas exercia uma hegemonia de facto - contradição que permeia, como veremos, também os esforços contemporâneos de construção de um *Mundo Russo* “pós-nacional”.

Esta tensão, de fato, é parte de todo o drama da Rússia plurinacional, mesmo hoje e da noção de “mundo russo” (*Russkiy Mir*), que é, ao mesmo tempo “pós-nacionalista” (ou até anti-nacionalista) e marcada por certo *excepcionalismo russo* (que não é de natureza simplesmente étnico-nacional). Porém, vamos em frente.

Se a Federação Russa é *herdeira* da União Soviética, esta era herdeira do Império Russo (1721-1917), fundado pelo Czar (ou Tsar) Pedro o Grande; império o qual, por sua vez, era herdeiro do Czarado da Rússia, também conhecido como Czarado de Moscou (1547-1712), criado por Ivan IV (conhecido como Ivan o Terrível), o primeiro Czar de Todas as Rússias. O Czarado teve como precursor o

43

Constituição

disponível

em:

<<https://www.marxists.org/portugues/stalin/biografia/ludwig/constituicao.htm>>. Nela, a Bielorrússia é chamada de República Soviética Socialista Russa Branca. Todas as quinze repúblicas mencionadas acima são hoje países independentes e não fazem parte da Federação Russa, embora grandes partes ou, em alguns casos, a integridade, das terras que hoje fazem parte de todas essas repúblicas fossem parte do Império Russo anteriormente à formação da União Soviética (tendo sido conquistadas ou anexadas pelo Império Russo em diferentes séculos em cada caso). Ou seja, com o fim da URSS, o território que ficou para a Federação Russa é não só muito menor do que o da antiga União Soviética como é muito menor do que era o território do Império Russo anterior, já que a URSS *herdou*, em grande parte, as terras do Império Russo

⁴⁴ Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/21358-21359-1-PB.htm>>.

Grande Ducado de Moscou (1283-1547), que era um principado *Rus'* (também chamado de Rutênia).

O chamado *Rus' Kievano* ou Estado Kievano (882-1240), por sua vez, era uma federação de *tribos de eslavos orientais* dos quais russos, bielorrussos e ucranianos hoje afirmam descender (Segrillo, 2012, pp. 99-105 e 121-128). Mas voltemos à atual Federação Russa.

Essa Federação, de acordo com sua Constituição⁴⁵ é formada por entidades constitutivas, que são os “*sujeitos*” da Federação (*subyekty federatsii*), que, para fins de simplicidade, chamarei simplesmente de *entidades* da Federação. A constituição russa situa a fonte de legitimidade, soberania e poder da Federação no seu “*povo multinacional*”⁴⁶ (Capítulo 1, Artigo 3).

Atualmente (2022) seriam 85 *subyekty* ou *entidades*, embora desses, a República da Crimeia esteja, desde 2014, em disputa, sendo considerada pela Ucrânia e por boa parte da chamada comunidade internacional como território ucraniano (e, pela Rússia, como República parte da Federação Russa). Ao final de 2022, quando esta tese estava ainda sendo escrita, as Repúblicas de Lugansk e Donetsk estavam em processo de anexação, sobre o qual não posso me debruçar por limites de prazo e recorte temporal, por mais que a História, sem me dar paz nem me consultar, teime em continuar se desenrolando enquanto escrevo.

Essas 85 entidades atualmente (2022) consistem em 22 repúblicas, 9 *krais* (basicamente idênticos a *oblasts*), 46 *oblasts*, 3 *idades federais* (Moscou, São Petersburgo e Sebastopol), 1 *oblast autônomo* (o Oblast Autônomo Judeu) e 4 *okrugs autônomos* – todos igualmente *subyekty* da Federação, porém com diferentes graus de autonomia, conforme é previsto no modelo de *federalismo assimétrico* russo. Assim, as repúblicas têm, cada uma, sua constituição própria e legislação e as demais entidades, seu estatuto e legislação.

As repúblicas da Federação, que são as entidades com maior grau de autonomia, possuem, cada uma, sua língua oficial e destinam-se a serem a terra de uma *minoría étnica titular* (embora algumas delas atualmente contem, paradoxalmente, com uma maioria populacional de *etnia russa*, devido a migrações internas e questões econômicas). Um *okrug autônomo*, anteriormente chamado de

⁴⁵ Capítulo 3 (A Estrutura Federal), Artigo 65. Disponível (em inglês) em: <<http://www.constitution.ru/en/10003000-04.htm>>.

⁴⁶ Disponível em: <<http://www.constitution.ru/en/10003000-02.htm>>.

okrug nacional, também é povoado por uma *minoría étnica* com alguma autonomia (WILSON, 2001, p. 170), mas sem constituição própria nem língua oficial local – são, de certa forma, análogos a *terras indígenas* de outros países (para uma comparação, feita por um historiador, entre os sioux dos EUA e os kazahs da estepe russa, cf. Sabol, 2012 p. 43).

As demais entidades (*oblast*, *krai* e *oblast autônomo*) não estão associadas a *minoría étnicas* (ou seja, são, em geral, habitadas principalmente por *russos étnicos* – *russskiy*) e assemelham-se a *okrug autônomo* em direitos e competências. O artigo 68 (capítulo 3) da Constituição afirma que a Federação garantirá os direitos de “*todos os seus povos*” a preservarem suas línguas “*nativas*”.

Cada uma dessas entidades tem representação igual, dois senadores para cada uma, no Soviete da Federação (*Sovyet Federatsii*) ou Conselho da Federação, que é a câmara alta da Assembleia Federal russa, equivalente a um senado.

Agora, é preciso abordar a questão das etnias/nacionalidades na Rússia – grosso modo, *russskiy* são os *russos étnicos*⁴⁷, normalmente falantes de língua russa. Assim, por exemplo, há, hoje, russos ucranianos (*russskiy* que são cidadãos da Ucrânia) e *russos étnicos* em várias outras partes do mundo na *diáspora russa* – que não necessariamente possuem passaporte russo. *Rossiyanin*, por sua vez, é o cidadão da Federação Russa (ou, seria melhor dizer, *nacional* da Federação Russa ou *subjects* – nos termos do Estado russo, termo análogo a *súditos*). Assim, tártaros da Federação Russa, kazahs da Federação e outros são *rossiyanin* (no plural nominativo, *rossiyan*⁴⁸), mas não são necessariamente *russskiy*. *Russos étnicos* da Ucrânia e de outros países do leste europeu e alhures são *russskiy*, mas não são necessariamente *rossiyanin*. O que torna tudo confuso (e *interessante*, para nós, antropólogos), é que, até um passado mais ou menos recente, como veremos mais abaixo, os próprios ucranianos e bielorrussos também eram considerados *russskiy*, embora com algum qualificativo. Se as fronteiras dos Estados *russos* históricos oscilam, o mesmo ocorre com as fronteiras étnicas do *grupo* [étnico?] *russo* (dentro ou fora de um Estado russo). Mais ainda: políticas mais recentes de “*passaportização*” voltadas a “*Compatriotas*” e baseadas na ideia de *Mundo Russo*

⁴⁷ Ao longo desta tese, a própria noção de que tal *grupo* (*russskiy*) seja concebido nos termos da *etnicidade* será problematizada - mas, por enquanto, estou introduzindo e apresentando o tema.

⁴⁸ No geral, quando empregar vocábulos russos (em um texto escrito em português), usarei-os sempre no nominativo, para fins de simplicidade, já que a língua portuguesa não possui declinação de casos.

(*Russkiy Mir*) acrescentam ainda mais ambiguidade a essas distinções que apresentamos aqui, como veremos.

3.2 MUITOS TONS DE *RUSSO*: *RUSSKIY*, *RUSYN*, *RUTENOS* E AMBIGUIDADES

Esta, acima, seria a explicação básica introdutória à dicotomia *russkiy-rossiyanin*, que, de fato, empiricamente existe e de fato é operacional em algum grau. Contudo, também aqui há uma grande ambiguidade e confusão. Por exemplo, o Estado russo chama de Mundo Russo (*Russkiy Mir*) usando o termo supostamente étnico (*russkiy*) justamente para uma suposta área cultural cujo critério de pertencimento transcende em muito a questão étnica, mas antes se baseia numa noção de *civilização*. Mais ainda, os russos (*russkiy*) na diáspora ou vivendo nos novos Estados independentes pós-soviéticos (como a Ucrânia) frequentemente rejeitam em algum grau a etnicização de sua condição russa / *russkiy* (como veremos no capítulo sobre Donbass).

Seria, portanto, mais exato dizer que o termo *russkiy* é o termo *frequentemente* usado para referir-se a *russos* no geral (quem quer que eles sejam) de forma ambígua e que este termo às vezes pode ter conotações *étnicas*. Já o termo mais inclusivo *rossiyanin*, por sua vez, é usado para marcar uma noção “*cívica*” de conexão com o Estado russo (Federação Russa), sem conotação *étnica*. Porém, o termo *russkiy* às vezes é também usado de forma inclusiva, o que gera ambiguidades. Talvez esta seja uma pura questão linguística, mas, talvez (arrisco-me a especular) este caso, *psicolinguisticamente*, reflita ambiguidades e tensões latentes na própria delimitação de quem é *russo*.

O próprio termo *Rússia*, assim, nem sempre é historicamente usado em sentido idêntico ao de Federação Russa (o país russo atualmente existente) ou ao da União Soviética ou do Império Russo anterior. Pode ser usado, ainda, para referir-se a uma espécie de *grande área russa* ou de “*civilização russa*”, mais ou menos independentemente das fronteiras políticas atuais – com as quais se pode concordar ou não... (essa ainda é uma questão sensível na Rússia)

Ainda quanto aos russos (*russkiy*), em sentido menos inclusivo, eles são, de modo geral, linguisticamente, *eslavos orientais* (um grupo normalmente descrito nas enciclopédias como *etno-linguístico*), assim como ucranianos e bielorrussos. No período do Estado Kievano ou do Rus' Kievano (século IX a XIII), não havia ainda

russos, ucranianos e nem bielorrussos, mas antes diversas *tribos de eslavos orientais*, dos quais russos, ucranianos e bielorrussos descendem. Vejamos, por exemplo, os bielorrussos: eles descendem, consta, principalmente das antigas tribos eslavo-orientais Dregovich⁴⁹, Krivich e Radimich – mas também da tribo báltica Yotvingiana⁵⁰.

Atualmente, a antiga Bielorrússia é a república de Belarus, cujo território corresponde à região que era chamada, em latim, de *Ruthenia Alba* ou de Rus' Branca. Sua população era composta pelos chamados *russos brancos*. O termo bielorrussos (Byelorussia) passa a ser usado principalmente no século XIX. Os bielorrussos, nos séculos XIII a XVIII eram chamados de *rutenos* e sua língua, de língua rutena. Sobre a questão das cores cabem algumas considerações.

O complexo de associações relacionado às cores negra e branca na formação desses etnônimos é complexo. Na literatura e folclore eslavo-oriental há uma associação do termo “branco” com a ideia de liberdade, mas também pureza etc. Os *nobres* (na falta de termo melhor) são frequentemente chamados, na literatura (inclusive em Tolstoy), de pessoas de *ossos brancos* – e os camponeses, por sua vez, de pessoas de *ossos negros* (Vakar, 1956, p. 3). É claro que essa associação de determinadas cores metafóricas a partes do corpo (distinguindo camponeses de nobres) lembra a noção de “sangue azul”, mas estamos aqui falando aqui de um complexo histórico de associações mais abrangente.

Nicholas Vakar (1956) mapeia o trânsito histórico desses termos, relembrando que a maior parte das terras *russas* foram dominadas por *tártaros* durante o período de 1240 a 1480. Essas “*hordas asiáticas*” (como a literatura da época chamava-as) consistiam em *clãs* dominantes, chamados de “*brancos*” (livres), e *tribos* dependentes, chamadas, por sua vez, de “*negras*” (sob domínio).

De forma análoga, os territórios por eles dominados foram divididos em terras *brancas* (livres de impostos) e terras *negras* (sob tributo). Teria havido um trânsito desses termos “*asiáticos*” para as populações eslavas, assim, *belyi* (branco) tornou-se, no Estado Moscovita, um termo jurídico para referir-se àqueles que eram

⁴⁹ Os Dregovich, bem como os Krivich, para ser mais preciso, eram antes “uniões tribais” de diferentes grupos dos chamados “eslavos antigos” do que *tribos*.

⁵⁰ Essa ascendência e a disputa pela construção de uma narrativa histórica/genealógica envolve uma *mitologia racial* e nacional/étnica que causou várias controvérsias no período soviético relacionadas a um discurso de setores da sociedade bielorrussa que buscava retratar os bielorrussos como o grupo eslavo mais “*puro*” étnica e culturalmente, diferentemente (supostamente) dos ucranianos e russos (Vakar, 1956, p. 37-9).

livres de taxaço e *negro*, por sua vez, para referir-se àqueles sobre os quais caía todo o fardo dos impostos ou tributos.

Dessa forma, surgem vários termos relacionados, como terras *brancas*, camponeses *negros* etc etc (Vakar, 1956, p. 2-3). O termo *branco* foi, então, aplicado às terras libertadas do domínio tártaro pelo Grande Ducado da Lituânia (1236-1795) – seriam terras “brancas” enquanto mantivessem autonomia (em relação aos tártaros). Quando Moscou também se libertou de tal domínio (tártaro), ela também se tornou “branca”. Assim, *Rússia branca* e *Rússia negra* seriam antes termos flutuantes, a descrever o status legal (não fixo) das terras e dos povos (*ibid.*, p. 3).

Em 1667, o Tsar (ou Czar) Aleixo determinou que o nome *Belaja Rus'* ou *Rússia Branca* fosse aplicado às terras “libertadas” (dessa vez, libertadas da dominação polaco-lituana) pelo Tratado de Andrusovo, que passou algumas das terras sob o domínio do Grão-Ducado da Lituânia para o Czarado russo (incluindo Kiev, que hoje é a capital da Ucrânia).

A partir daí, esse termo cairá em desuso (*Rússia Branca*), sem nunca desaparecer totalmente, mas voltará a ser utilizado algumas vezes, em uma história cheia de reveses, persistindo, contudo, como “termo etnográfico” mesmo após ser banido pela administração do Estado no século XIX.

O evento de 1667, acima mencionado, de qualquer forma, representa uma espécie de marco, a partir do qual, aquelas populações eslavo-orientais passam a ter um nome próprio, sendo que até então eram geralmente chamadas simplesmente de “*russos*” – Vakar vê aí o símbolo de uma nova identidade a partir da qual movimentos de auto-determinação nacional bielo-russos começarão a cristalizar-se (Vakar, 1956, p. 4).

Os *rutenos*, portanto, era como eram chamadas as pessoas que compunham a maior parte da população eslavo-oriental que vivia sob o domínio do Grande Ducado da Lituânia (1236– 1795), Estado este fundado por uma elite lituana, de origem báltica.

Esse Estado lituano, note se, a partir de 1569, tornou-se um *commonwealth* polaco-lituano (a chamada Coroa do Reino da Polônia e do Grande Ducado da Lituânia), ou seja, um Estado bi-confederado. Dentro dessa unidade política, os eslavos orientais (então *rutenos*) distinguiam-se dos lituanos, mas também dos poloneses, que são *eslavos-ocidentais* (e não *eslavos-orientais*).

O que destaque é que o termo *ruteno* referia-se tanto a populações que hoje são chamadas de ucranianos e bielorrussos quanto a alguns russos atuais (qualquer eslavo-oriental sob jugo polaco-lituano) – sendo que o termo *ruteno branco* era utilizado basicamente para designar especificamente os atuais bielorrussos (na fronteira com a atual Polônia e Lituânia).

Ainda existem, atualmente, poder-se-ia dizer, *rutenos*, também chamados *rusyns*, que são um grupo étnico diaspórico falante de uma língua eslavo-oriental chamada *rusyn*. Eles são, por assim dizer, basicamente os *rutenos* (principalmente das montanhas dos Cárpatos) que não adotaram a identificação “*ucraniano*” para se auto-descreverem no início do século XX. Existe, hoje, uma discussão acadêmica e também, como não poderia deixar de ser, política acerca de se a língua *rusyn* é uma língua distinta ou *dialeto* ucraniano (cf. Comrie, 1992, pp. 452-456 e também Shevelov, 1993, pp. 947-998).

Na Ucrânia, *rusyn* é oficialmente considerado um *dialeto* ucraniano e os *rusyn* não são reconhecidos como *etnia* distinta, enquanto na Sérvia, e em outros países, os *rusyn* são sim considerados uma *minoría étnica* (uma “nacionalidade”, na linguagem política do leste europeu) e sua língua é reconhecida e protegida como língua minoritária. Os *rusyns* ou *rutenos* atuais são, de certa forma, do ponto de vista ucraniano hegemônico atual, um constrangedor resíduo *pré-ucranização*⁵¹ (Dubiel-Dmytryshyn, 2012, p. 40-1).

Se já me detive um pouco acerca da Rússia Branca, falta fazer o mesmo com as noções de Grande Rússia e Pequena Rússia: a Grande Rússia (*Velikorossiya*) era o termo usado para referir-se à Rússia “propriamente dita”, isto é, a região de Moscóvia, que corresponde ao Grão Ducado de Moscou, sucessor do Estado Kievano e antecessor do Império Russo. O Estado russo que ali se formou configurou-se por meio dos conflitos com os *mongóis*, até sua expulsão definitiva e subsequente expansão territorial do Estado (surgimento do Império russo). O título oficial dos tsares, afinal, era o de *soberano de todas as Rússias: Grande, Pequena e Branca*. Da mesma forma, em linguística e etnografia, usava-se, até o século XIX, o termo *grão-russo* para referir-se à língua russa em sua variante “canônica”, isto é, moscovita.

⁵¹ Uma interessante aplicação da abordagem processual de Brubaker aos cárpatos-Rusyn, mas com ênfase nas experiências sócio-emocionais pode ser lida no artigo de Kristina M. Cantin (2014). Cantin argumenta em favor da necessidade de incluir processos emocionais – em termos de *habitus* – em modelos teóricos que lidem com *groupness* (Cantin, 2014, p. 862-3).

A Pequena Rússia (*Malaya Rus'*), por sua vez, refere-se, em alguma medida, à atual Ucrânia, que faz fronteira com a Polônia – aliás, o próprio nome *Ucrânia* supostamente não significava outra coisa senão “*fronteira*” (Shkandrij, 2001, p. 7). Até meados de 1917, uma parcela considerável da população local identificava-se como “*pequeno-russa*” e como parte constituinte da nacionalidade russa *triuna* ou pan-russa (vide abaixo). Retrocedendo um pouco mais, o termo “ucraniano” era, às vezes, usado no contexto local, no fim do século XVI, para autoidentificação para fins de distinguir-se dos polacos eslavo-ocidentais (Shkandrij, 2001, p. 8-9), mas, de qualquer forma, “ucraniano” não era muito usado e não necessariamente excluía uma identificação [pequeno]russa ou ainda *rutena*.

O *revival* nacionalista ucraniano do século XIX pode também ser descrito como uma negociação ou conflito entre múltiplas lealdades e identificações, envolvendo *realinhamentos* e *reenquadramentos*.

Com o fim do Império Russo e a unificação dos territórios pequeno-russos numa unidade administrativa chamada de República Socialista Soviética Ucraniana, desenvolve-se, eu diria, um senso de grupo ou *groupness* (em termos brubakerianos) *ucraniano*, que se fortalecerá quando a Ucrânia declara independência da URSS. Alguns *patriotas* e neoeurasianistas russos hoje, de qualquer forma, ainda utilizam o termo Pequena Rússia e consideram a Ucrânia uma parte das Rússias.

Em um salto à contemporaneidade, é digno de nota, por exemplo, que o presidente russo Vladimir Putin, em entrevista ao Channel One, em 2013, quando respondia a uma pergunta sobre as relações tensas entre a Federação Russa e a Ucrânia, afirmou que, estou parafraseando, independentemente do que aconteça, há sempre diálogo, afinal, ucranianos e russos são “um só povo” (*narod*) – “Потому что мы один народ”⁵² – o tradutor de Putin traduziu essa fala para o inglês⁵³ como se o presidente tivesse dito que Rússia e Ucrânia são uma só “*nação*” – “because we are one nation” (o que pode levar o público ocidental a pensar que Putin estava, já ali, defendendo a anexação da Ucrânia pela Rússia), mas sua afirmação conciliatória foi mais ambígua e pode ser interpretada, eu diria, como o acionamento de um nível identitário mais acima, no qual, russos e ucranianos fazem parte de um mesmo grupo ou meta-grupo e, portanto, sempre manterão relações cordiais etc,

⁵² Disponível, em russo, em: <<http://kremlin.ru/events/president/news/19143>>.

⁵³ Disponível em: <<http://en.kremlin.ru/events/president/news/19143>>.

mesmo vivendo em Estados separados (cf. Motyl, 2013 para uma interpretação mais hostil). Se for cabido uma reinterpretação retroativa⁵⁴, os acontecimentos mais recentes (2022) parecem dar alguma razão a Motyl. Em todo caso, a fala de Putin, em 2013, foi muito mais ambígua.

Recapitulando, a noção de uma nação pan-russa ou *tri-una* ou de um povo (*Narod*) russo tri-uno (*triyedinyy russskiy narod*) englobando as três regiões históricas do antigo Estado Kievano (como vimos, Grande Rússia, Pequena Rússia e Rússia Branca), era a ideologia oficial do Império Russo (Magocsi, 2010, p. 73) e, *em algum grau*, espelhava também categorias *nativas*.

Esta breve exposição pode já dar ao(à) leitor(a) uma noção da atualidade do problema. É um caso interessante a construção da nacionalidade bielorrussa, que ainda se concebe discursivamente, *em larga medida*, como fazendo parte, de alguma forma, de um “mundo russo”, o que se materializa institucionalmente na chamada União da Rússia e Belarus. Originalmente, havia um capítulo dedicado ao tema, com foco nas políticas de bilinguismo de Lukashenko e o histórico - para fins de comparação com o que se deu na Ucrânia (trato desta no capítulo sobre Donbass). A Bielorrússia (ou Belarus) de Lukashenko foi, de fato, um caso único no qual aparentemente se deu a “russificação” em uma república pós-soviética - na verdade, tratava-se antes de uma política de relativa “des-bielorussificação” do que propriamente “russificação” (Bekus, 2014, p. 34).

Com efeito, a elite política e intelectual de Belarus tem buscado, com algum sucesso, “apropriar-se” da língua russa como algo que também é “seu”, em abordagem não-moscovocêntrica. Em 2015, no contexto das tensões já aludidas, Lukashenko disse, em discurso, que a ideia de “*Mundo Russo*” (“*Russskiy Mir*”) não diz respeito a “nós” (em Belarus), pois os bielorrussos são um “povo” russo [*russskie liudi*⁵⁵], porém não são um povo “da Rússia” [*Rossiiane*]. Ele resumiu: “somos bielorrussos. Permita-nos ter nossa própria visão de mundo”. Tal parece ser a “solução” bielorrussa, ao menos na esfera dos discursos oficiais. Algo bem diferente se dá em outros locais do entorno da Federação Russa, como veremos.

⁵⁴ Embora os objetivos estratégicos iniciais de uma elite estatal possam mudar e ser redesenhados após certos acontecimentos e investimentos políticos, militares e econômicos - em outras palavras, após se “chutar a porteira”, abre-se uma caixa de Pandora e todo tipo de “plano B” há muito arquivado pode, de súbito, vir à tona novamente.

⁵⁵ O termo “*liudi*”, neste caso, tem uma conotação bastante neutra de “gente”, “população”.

Por razões de espaço, tal capítulo foi sacrificado e limito-me, portanto, a estes apontamentos. A respeito desses temas, consulte ainda Brüggeman (2021); CIS-EMO, 201.

De forma análoga, alongar-me sobre o processo de *ucranização*, tão complexo quanto, mas bastante diferente (e sobre a identidade ucraniana, sobretudo no oeste do país) extrapolaria bastante nosso escopo, colocando-nos bem distantes das “fronteiras” da *russidade* (nosso objeto). Esta *não* é uma tese sobre identidade ucraniana, ucranização, nacionalismo ucraniano, Maidan. Tais temas aparecerão neste trabalho tangencialmente, nos capítulos sobre Donbass e cossacaria.

3.3 LEGADOS SOVIÉTICOS E VÁCUO

A União Soviética, recapitulando, articulou uma política das nacionalidades, que reconhecia cada *etnia* “evoluída” como uma *nacionalidade* constituinte da União Soviética, substituindo, eu diria, a noção czarista de povo russo (étnico) tri-uno, acima abordada (em relação *imperial* com os *outros*, como espécie de nação titular do império), por uma noção, muito mais inclusiva, de povo (Narod) soviético, dentro do qual podem coexistir, supostamente em suposto pé de igualdade, diferentes *nacionalidades* – como veremos mais abaixo. A Federação Russa atual, finalmente, estaria em uma situação de orfandade conceitual para lidar com essas questões étnico-nacionais. O historiador Alexei Miller chega a afirmar (em 2010) que sequer há consenso acerca de se a Rússia é um *Estado-Nação* ou não.

Alguém teria dificuldades para encontrar outro país onde não haja consenso em uma gama tão grande de temas básicos. Ninguém concorda acerca de se a Rússia deve ser considerada ou não um Estado-Nação e nem mesmo acerca de se devemos trabalhar para que ela se torne um Estado deste tipo⁵⁶ (Miller, 2009 *apud* Rutland, 2010, p. 1 de 14. Minha tradução).

Esta “orfandade” é também o que eu chamo, ao longo desta tese, de um *vácuo* pós-soviético. Hoje, o discurso político oficial e hegemônico da Federação Russa parece tentar levar a cabo uma noção de *Mundo Russo* que é *pós-nacional*, como veremos - ao mesmo tempo em que ainda não resolveu como “enquadrar” os ucranianos.

⁵⁶ No original: “One would be hard pressed to find another country in which there is no consensus on such a broad range of basic topics. There is no agreement on whether Russia should be considered a nation-state or on whether we should strive to make it such a state”.

O sociólogo e cientista político Peter Rutland, por sua vez, escreve (em 2010) sobre uma suposta escassez de estudos acadêmicos sobre a política étnica russa *per se* (existem estudos sobre mobilizações políticas em repúblicas étnicas da Federação Russa e estudos sobre essas repúblicas a partir do ponto de vista do federalismo – mas faltariam estudos sobre a política russa para a questão étnica).

O motivo, para ele, seria precisamente a falta de tal política: a era Yeltsin e a era Putin não teria tido de fato uma política pública clara a esse respeito; não há, por exemplo um ministério voltado a tal questão – o antigo Comitê Estatal para a Questão das Nacionalidades, que passou por oito mudanças de nome e de status até chegar à sua última forma, sob o nome de Ministério para Assuntos relacionadas à Federação, às Nacionalidades e Políticas de Migração, foi abolido em 2001. Suas funções, pulverizadas, foram divididos entre vários ministérios diferentes (Rutland, 2010, p. 2 de 14). Na Rússia, assim como no Brasil, acompanhar as transformações, fusões e reformulações dos órgãos e agências públicas pode ser uma empreitada estonteante.

O aprofundamento da formulação de uma política *pós-nacional* centrada na *Política Compatriota*, na *passaportização* e na ideia de *Mundo Russo* parece ser uma tentativa de preencher o *vácuo*, como veremos.

Tal *vácuo*, em todo caso, contrasta fortemente com o período soviético, quando havia uma série de políticas voltadas à questão nacional, incluindo um reconhecimento de identidades *étnicas* com raízes na cultura e na língua (incorporando um modelo etnológico um tanto *primordialista* de evolução humana) e um federalismo etno-territorial, que buscava fontes de legitimidade para o novo Estado soviético nas *etnias* - ao mesmo tempo em que visava gerenciá-las (*ibid.*, p.2 de 10). Menciono isso quando falo sobre *korenizatsiia* (a política para estimular o nacionalismo interno das etnias soviéticas).

Rutland entende a territorialização étnica como uma ferramenta de controle soviético a qual, cerca de setenta anos depois, teria se tornado uma ameaça potencial para a integridade do próprio Estado soviético e, posteriormente, do Estado russo. No período soviético, o modelo para a política identitária era o da *matryoshka* ou *matrioska*⁵⁷ (Wilson, 2001).

⁵⁷ *Matrioskas* são bonecas russas tradicionais – trata-se de um brinquedo popular que consiste em várias bonecas de madeira ocas que são colocadas uma dentro da outra, da maior até a menor (a única que não é oca). O plural nominativo de *matrioska* (матрёшка) seria *matrisoki* (матрёшки), mas, como estou escrevendo em português, flexiono o plural, nesse caso, simplesmente

Escrevendo sobre os *okrug autônomos*, o cientista político Wilson explica:

Um aspecto singular do federalismo russo que é relativamente pouco estudado, pelo menos por acadêmicos ocidentais, é a relação entre os *okrugs* autônomos e suas regiões “hospedeiras”. Um *okrug* autônomo é uma região localizada dentro de outra região. Estudiosos do federalismo russo chamam essa relação inter-regional sem precedentes de federalismo de *matryoshkas*, numa referências à *matryoshka*, isto é, às bonecas dentro de uma maior [*nesting dolls*]. Num sentido legal ou constitucional, tanto o *okrug* autônomo quanto a sua região “hospedeira” são igualmente entidades [*subjects*] autônomas da Federação. Ao mesmo tempo, no entanto, cada *okrug* autônomo é considerado parte de sua região hospedeira. Esse relacionamento ambíguo preparou o terreno para conflito inter-regional entre os dois tipos de *sub'yekty* [entidades]⁵⁸ (Wilson, 2001, p. 169-9. Tradução minha).

Tratava-se, assim, antes de uma União Soviética formada por várias *matrioskas*, contendo, cada uma delas, várias camadas de identidades uma dentro da outra, mas o topo, a *matrioska* maior, sendo sempre, em todos os casos, a *comunidade imaginada* do *povo soviético* (*Sovyetskii narod*), conforme já mencionado. Essa camada maior de identidade, que deveria englobar todas as demais (transcendendo a *etnia*), fundamentar-se-ia em conquistas e sofrimentos comuns, como a revolução, corrida espacial e a Grande Guerra Patriótica, que é como se chama a luta, na então URSS, contra a invasão alemã durante a Segunda Guerra Mundial (Rutland, 2010, p. 2-3 de 14).

É importante ressaltar que a palavra russa *natsional'nost'* (“nacionalidade” com sentido próximo ao sentido de “etnia”) não se confunde com a palavra russa para cidadania (*grazhdanstvo*), de modo que não é simplesmente apenas uma

acrescentando a letra “S” ao final da palavra (“matrioskas”, “bonecas” etc) e sem levar em consideração os casos (acusativo, dativo etc), grafando sempre como se fosse o caso “padrão” nominativo. Esclareço que o faço para fins de simplicidade. Não faria sentido escrever em português e grafar nomes russos em uma transliteração ao alfabeto ocidental (para que o leitor que não fala russo também consiga, a seu modo, ler em voz alta), ao mesmo tempo flexionando e declinando essas palavras de acordo com as regras gramaticais russas - *matrioska*, *matrioski*, *matriosek*, *matrioskam* [матрѐшки, matrѐшек, matrѐшкам].... Seria impossível fazê-lo sem confundir e irritar o(a) leitor(a). Ademais, o som usado em russo, no caso, não é o de S, mas o som de ш, às vezes transliterado como “sh”. Como isso não fará diferença nenhuma a quem não fala russo (que, ademais, de qualquer maneira não saberá distinguir, na pronúncia, ш de Щ, por exemplo, quer grafemos, em forma transliterada, com S ou com SH ou SCH), frequentemente mantive, para fins de simplicidade, a grafia “*matrioska*”.

⁵⁸ No original: “One unique aspect of Russian federalism that is relatively understudied, at least by Western scholars, is the relationship between the autonomous okrugs and their “host” regions. An autonomous okrug is a region located within another region. Students of Russian federalism have labeled this unprecedented interregional relationship *matryoshka* federalism, in reference to the *matryoshka* or *nesting dolls* in which smaller dolls are contained within larger ones. In a constitutional or legal sense, both the autonomous okrug and the “host” region are equal and autonomous subjects of the federation. At the same time, however, each autonomous okrug is considered to be a part of its host region. This ambiguous relationship has set the stage for inter-regional conflict between the two types of *sub'yekty*.”

questão de *ius soli* versus *ius sanguinis* (para uma discussão sobre isso, no contexto soviético, vide Shanin, 1986).

Também cumpre enfatizar que nem sempre o indivíduo empírico identifica-se com a “nacionalidade” (etnia) que consta em seu passaporte doméstico ou outros documentos, pois, em caso de pai e mãe de etnia diferente, por exemplo, é preciso escolher apenas uma -e nem sempre a identidade da pessoa está exatamente contemplada na lista de alternativas oficiais disponíveis para seleção.

Voltando à discussão de Rutland, tais considerações, de mais de uma década atrás, permanecem, em algum grau, atuais. Mais adiante, escrevo desenvolvimentos mais recentes, decorrentes da ideia de *Mundo Russo*. O impacto das políticas soviéticas voltadas à etnicidade, que incluíam a obrigatoriedade de autodeclaração/identificação em uma das nacionalidades/etnias oficiais da URSS, dado que constava em documentos identificação, como o *passaporte interno* (existente até hoje na Federação Russa), é estudado com mais detalhes em Donahoe et al, 2008.

Destaco que, após a 2ª Guerra Mundial, principalmente, houve, em alguma medida, políticas de *russificação*, mas esse fato é uma espécie de revés na política doutrinária soviética para as etnias/nacionalidades. Dessa forma, o processo de “ucranização”, por exemplo, em larga medida é relacionado a uma política soviética, por incrível que pareça para o leigo.

A língua do *povo soviético* (Narod), para o Estado soviético, era o russo, mas como uma língua de comunicação interétnica, supostamente desvinculada de uma cultura étnica russa (*ruskiy* em sentido mais estrito). Abaixo dessa grande *matrioska* soviética, estariam as quinze “repúblicas étnicas” da URSS; abaixo delas, alguns grupos ou subgrupos étnicos menores e, por fim, os chamados *pequenos povos* – ou povos de pequena população (*malochislennye narody*), análogos aos *indígenas* ou *povos tribais*, cuja consciência nacional não seria desperta ainda (Rutland, 2010, p. 3 de 14).

Com o fim do sistema soviético, esse projeto de grande identidade soviética dissolveu-se, limitando-se a uma vaga nostalgia pelo passado socialista ou soviético - e os mecanismos estatais para conceptualizar e gerenciar a *etnia*, na opinião de alguns estudiosos já mencionados, também se perderam. Esta situação, que chamo de *vácuo*, é também pano de fundo desta tese. Falamos dos russos. Cabe falar mais

deles e também dos *outros*⁵⁹. Porém, falemos, primeiro, sobre alguns conceitos mais.

3.4 NAÇÃO, PÁTRIAS E PATRIOTISMO

Em russo, a Segunda Guerra Mundial é geralmente chamada de Великая Отечественная война (*Velikaya Otechestvennaya voyna*), ou seja, a Grande Guerra *Patriótica*.

A consciência histórica das populações pós-iugoslavas e pós-soviéticas, incluindo aquelas do Cáucaso, mas principalmente a dos territórios predominantemente habitados por eslavos do sul e eslavos orientais é marcada pela tensão a respeito do risco de invasão: a Horda Dourada, os povos turcomanos, os alemães, Napoleão Bonaparte, Hitler, o cerco da OTAN. São tropas, soldados que vêm de longe, a serviço de algum reino ou Estado poderoso. Eles queimam vilarejos, massacram e saqueiam, estupram as mulheres e escravizam parte da população - e tudo ocorre, por vezes, com o auxílio de colaboracionistas locais - traidores e *bandidos*. Esta é uma descrição aproximada do imaginário nessas terras sobre o que seja uma invasão estrangeira. E é também uma descrição mais ou menos exata do que aconteceu em terras eslavo-orientais durante a Segunda Guerra Mundial.

“Patriótica” no caso é como traduzimos a palavra *Otechestvennaya* (forma declinada de отечественный ou otechestvennyy) também pode ser traduzida como “doméstico”. O campo semântico é muito próximo ao de Rodina (Родина), que significa “pátria”, mas também “terra natal”. A palavra evoca o sentimento de familiaridade em relação ao lugar em que se nasceu e se cresceu e também a lealdade a essa terra e disposição de defendê-la, sobretudo contra dominação ou invasão estrangeira (às vezes entendida como também lealdade às autoridades locais da ocasião, porém visando o fim maior de proteger os “vizinhos” da ameaça que vem de fora). É uma identificação mais prontamente acionada em situação de atrito com um Outro mais distante, que ameaça (ou em resposta à “ideia” deste Outro e deste risco, seja ele um risco real, provável ou imaginado e reforçado por construções discursivas).

⁵⁹ “Outros” estes que também podem ser “russos”, na definição mais inclusiva.

As palavras relacionadas ao adjetivo “patriótico” (*otechestvennyy*) no geral possuem conotação neutralmente positiva e pouca implicação política, étnica ou etnopolítica. Peço que o(a) leitor(a) tente manter em mente essa ideia de “patriotismo” em contraste com a ideia de *nacionalismo*.

No século XVIII, saltando temporalmente bem para trás agora, o único dicionário russo então publicado, *Slovar' Akademii Rossiisko*, ainda não listava a palavra “nação” (*Natsiia*), mas já ela já era usada no sentido moderno, sobretudo em textos diplomáticos (Miller, 2008, p. 379), com ambiguidades, como ainda acontece hoje, em várias línguas.

No Tratado de Küçük-Kainarji, de 1774, acordo de paz assinado entre o Império Russo e o Império Otomano, no fim da guerra Russo-Turca (1768-1774), os otomanos faziam várias concessões aos russos. Nele, aparece a palavra “nação” (*Natsiia*), nos Artigos 3, 9 e 11. Fala-se do reconhecimento da “nação tártara”, que deveria “unir todos os povos tártaros”, listando territórios que a Rússia cedia aos tártaros. É proclamada a imunidade dos tradutores/intérpretes em missões diplomáticas, independentemente da “nação” deles e são também mencionadas as “nações” francesa, inglesa e outras. Ou seja, o termo é usado para referir-se a um estado ou *polity* independente, à lealdade civil de uma pessoa e também com conotação étnica (Miller, 2008, p. 379-80).

Mais usada era a palavra *Narod*, que, ao longo da primeira metade do século XIX, aparece bastante polissêmica - às vezes, *Narod* era sinônimo de *Natsiia* (nação). O dicionário *V. Dal' Tolkovyislovar'zhivogovelikorusskogoiazzyk* definia *Narod* como “os residentes de um um estado ou de um país sob o domínio de um governo” - definição que remete basicamente à população civil de um estado independente, ou seja a uma ideia cívica de “nacionalidade”. Embora *Natsiia* às vezes significasse também Estado, *Narod*, por sua vez, significa apenas população/povo: às vezes era usado para referir-se a qualquer grupo étnico, mesmo que sem território ou sem independência política. Nesta acepção, segundo o mesmo dicionário, referia-se aos moradores de um país que falam uma língua específica - sendo, assim, também usado como sinônimo ou quase sinônimo de *premia* (tribo). Finalmente, *Narod* também era usado para referir-se ao populacho, das classes mais baixas, assim como acontece até hoje, em várias línguas, quando se fala de “povo” (raíz de “popular”) (Miller, 2008, p. 380).

A palavra *narodnost'*, derivada, evidentemente, de *Narod* (com o sufixo -ost), parece ter sido cunhada inicialmente pelo poeta P. A. Viazemsky, que propunha, em carta a A. I. Turgenev, em 1819, traduzir o francês *nationalité* como *narodnost*, imitando o termo polonês similar *narodowosc*. Viazemsky entendia *narodnost* como substantivo abstrato que se referia ao que faz uma nação ser nação e não como uma “comunidade” - este duplo sentido surgirá depois, ao longo do século XIX (Miller, 2008, p. 381-2). Essa discussão, em círculos literários, move-se, depois, como sói ocorrer, ao discurso político.

O neologismo, improvisado/proposto por um poeta para traduzir *nationalité*, vai parar na fórmula famosa proposta pelo Ministro da Educação Pública, o Conde S. S. Uvarov: *Pravoslavie-Samoderzhavie-Narodnost* (geralmente traduzida como Ortodoxia, Autocracia, Nacionalidade). Havia, aparentemente, certo apreço por formulações trinas, como a formulação da Rússia “triuna”, talvez espelhando formalmente a Santíssima Trindade, e essa fórmula trina de Nacionalidade Oficial veio a se tornar a doutrina ideológica imperial dominante do Czar Nicolau I. Recebeu o apoio de intelectuais como Nicolau Gogol, Mikhail Pogodin e outros.

Do ponto de vista da administração imperial, o uso do termo *Narodnost*, derivado da palavra ambígua russa *Narod* (Povo) era interessante porque evitava a palavra *Natsiia* (Nação), tomada emprestada do latim *natio* por influência francesa e carregando consigo conotações “perigosas” de autodeterminação e representação popular. É somente na década de 1880 que o termo *narodnost* é substituído pelas ideias de *natsiia* (nação) e *nastionalnost*.

O fato do termo *Narodnost* ser um tanto “aberto” e não ter uma conceptualização muito precisa o tornava particularmente útil para o Império. Seu sentido será plasmado na formulação tripla supracitada. Existe uma série de guerras narrativas e conceituais nas discussões do século XIX em torno das noções de *Narodnost* e *natsionalnost*, ora usadas como sinônimos, ora tendo nuances nos significados diferentes.

A ideia imperial era de que o povo (*Narod*) da Rússia seria “naturalmente religioso” (religião ortodoxa - Ortodoxia) e devoto ao Imperador - lembrando que o Imperador Russo exercia o importante papel de guardião da fé, ecoando noções de *Katechon* e de Terceira Roma (como veremos alhures). Essa devoção ao Czar Autocrata, imersa em noções religiosas, seria a base necessária da “nacionalidade” (*Narodnost*): *Ortodoxia, Autocracia, Nacionalidade*.

Sosloviye, como algo análogo a um estamento, é uma noção eslavo-oriental historicamente importantente, nesse contexto, e pode ser definida como um amontoado de obrigações, oportunidades, privilégios e direitos, gradualmente estabelecidos por meio de decretos (Smith, 2017, p. 345). Trata-se aqui de identidades legalmente definidas, em um *interplay* entre categorias práticas “de cima” (formuladas por políticas do Estado) como categorias de governança (Silva, 2013) e, na vida quotidiana, um maior ou menor grau de *groupness* no seios destes grupos sociais assim criados. O Czar autocrata e patriarcal protegia a Fé Ortodoxa e todos os *sosloviye* (com suas subdivisões), termo análogo aos estamentos do Antigo Regime ocidental (*Ancien Régime*) - isto é, protegia os “nobres” (*dvoryans*), o clero etc e diversos outros grupos. Este seria o “pacto” da “nação” russa. Em alguma medida, este era o pacto para as *sosloviye* dos eslavos orientais habitantes do Império, os “Russos” então entendidos em sentido triuno (ucranianos, grão-russos e bielorrussos).

Em certo sentido “fora” do sistema de *sosloviye*, os *inorodtsy* eram justamente os “de outras nações”: a palavra deriva de “Narod”. Essa categoria abrangia todos os povos não inclusos na noção triuna de “Russo” (nem ucranianos nem grão-russos nem bielorrussos). É uma categoria heterogênea: diferentes grupos étnicos possuíam diferentes direitos ou privilégios, caso a caso, sujeitos a modificações com o tempo. Geralmente possuíam alguns direitos de autogoverno local (Cassese, 2015 p. 65).

Com a expansão do Império Russo, não é de se admirar que a “Questão nacional” tenha adquirido cada vez mais importância ou que a fórmula *Pravoslavie-Samoderzhavie-Narodnost* possa ser lida pela chave do “chauvinismo grão-russo - embora existam nuances e complexidades no período czarista tardio que fogem ao nosso escopo. Não é de se admirar, igualmente, que, mais tarde, pessoas oriundas das populações não-eslavo orientais (inclusive os judeus) estivessem tão presentes, proporcionalmente, entre os bolcheviques - para os quais a Questão Nacional sempre foi um problema, problema este que a União Soviética herdou do Império e problema que persiste para a Federação Russa. Também não era de se admirar, finalmente, que um nacionalismo ucraniano fosse uma grande ameaça “divisiva” à Grande Rússia Triuna.

Realizando aqui um salto temporal, já em 1911, V. A. Bobrinsky II, membro conservador da Duma, refere-se à região do Kholm como sendo uma propriedade

não apenas da Rússia, mas da Rus', um patrimônio não só do então Estado russo, mas um patrimônio que deveria ser universalmente reconhecido como posse nacional de uma terra russa (*russkoi*) ancestral. Ele usa, ao invés de *ruskiy*, o termo *rossiiskii*, para se referir a um corpo nacional, para além de qualquer fronteira imperial. Trata-se de um corpo vivo, que não pode ser mutilado ou dividido (Miller, 2008, p. 387-8). Aqui já se pode ver, argumento, a prefiguração de um tipo de nacionalismo (ou antes patriotismo) que é supranacional, algo que aparece, de certa forma, na noção contemporânea de *Ruskiy Mir*, como abordo alhures.

De acordo com essas noções mais ou menos persistentes, existe um Estado russo, que pode assumir diferentes conformações e é sempre multinacional e multiétnico, mas também existe uma espécie de comunidade ou *corpo russo*, que tem uma espécie de vida própria, para além das fronteiras. Para Bobrinsky II, essa comunidade materializava-se num núcleo étnico eslavo-oriental, subordinando outras populações. Para a Federação Russa, incluindo a Rússia de Putin hoje, o “Mundo Russo” (*Ruskiy Mir*), não se limita a fronteiras do Estado e nem mesmo a um núcleo étnico ou linguístico - embora permaneça, como veremos, de uma forma misteriosa, sempre *russo* e moscou-centrado...

Originalmente, este capítulo contava com uma subseção chamada “Uma nação de *sosloviye* e de *outros*” - também suprimida por razões de brevidade. A respeito desses assuntos, consulte também Smith (2017, p. 329-330); Pipes (1874, p. 86-7).

3.5 OS OUTROS: AS NAÇÕES E KORENIZATSIIA - DE IMPÉRIO DE AÇÃO AFIRMATIVA AO MUNDO RUSSO

Na casa de meu Pai há muitas moradas.

João 14:2

Tendo o vácuo pós-soviético como pano de fundo, proponho que se pense no colapso soviético como tendo sido não somente a dissolução de um sistema econômico-social comunista/socialista, mas antes a dissolução de um intrincado complexo de categorias de governança para a administração de um vasto sistema interétnico “pós-imperial” e seus atritos - buscando *construir a nação* em cada uma das repúblicas internas e, ao mesmo tempo, mantê-las alinhadas como uma identidade soviética maior (a *matrioska* maior). O espaço pós-soviético, sobretudo o

do entorno da Federação Russa, é herdeiro desse histórico e o problema envolve tanto as políticas de Estado *macro* (da Rússia e das novas repúblicas) quanto as diferentes formas de identificação “micro” das populações em questões, o foco desta tese sendo, obviamente, as populações “russas” (na fronteira russo-ucraniana) - mas tratar da “questão russa” também pode envolver tratar da questão dos “outros”, em seus diferentes graus de alteridade.

Do ponto de vista de certos discursos russos, inclusive da elite estatal, os ucranianos e bielorrussos teriam alteridade mínima, sendo sobretudo um subgrupo *russskiy*. Assim, os não-eslavos seriam, a princípio, os “outros” *par excellence*, contudo, a formulação contemporânea pós-nacional da ideia de “mundo russo” também os inclui na categoria *russskiy* (em sentido mais abrangente), o que complexifica bastante a equação. Para adentrar nesta seara, seria oportuno debruçarmo-nos sobre as políticas étnico-nacionais soviética.

No livro já clássico “The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939”, publicado em 2001, Terry Martin, professor de Estudos Russos de Harvard (Departamento de História), defende a tese de que a União Soviética teria sido o primeiro “Império” de “ação afirmativa” no mundo. De forma muito resumida e simplificada, de acordo com Martin, no mundo da “era dos impérios” e dos Estados multiétnicos que começavam a deparar-se com a onda de “nacionalismo” e suas demandas, a resposta, supostamente original, das autoridades soviéticas teria sido agir no sentido de promover, incentivar e institucionalizar a “consciência nacional” de cada uma das “minorias étnicas” (desde que suficientemente “evoluídas” para tanto de acordo com a visão funcionalista-evolucionista social-cultural e etapista dos marxistas, para quem a História desenrola-se por meio de certas etapas ou estágios⁶⁰ mais ou menos “necessários”).

A “solução” soviética foi uma proliferação etnoterritorial, com a multiplicação de unidades territoriais étnico-nacionais cada vez menores, até a escala da vila. Tais espaços, que um crítico poderia muito bem comparar pejorativamente a “guetos” ou a espaços de “segregação” visavam evitar que as minorias étnicas dispersas

⁶⁰ Esta é, assumidamente, uma descrição grosseira da(s) visão(ões) marxista(s) e mesmo marxiana(s) acerca do problema das supostas etapas históricas de evolução da organização social (é evidente que ela pode ser problematizada), mas a vida é demasiado curta; fiquemos, por ora, com ela. De modo geral, penso que seja relativamente incontroverso descrever a maior parte das abordagens marxistas como se inserindo, em algum grau, no “grupo” das abordagens evolucionistas sociais, sendo notória a relação entre Marx e Engels e a antropologia de Lewis Morgan, com suas fases sucessivas etc. Para uma discussão mais refinada a este respeito, cf. Álvares, 2019, p. 50-54, 68, e, particularmente, p. 84, 201-2

assimilassem-se e russificassem-se. De fato, houve casos de estudantes judeus ashkenazim sendo obrigados a frequentarem escolas em iídiche, mesmo contra sua vontade (Martin, 2001, p. 50).

Na Ucrânia soviética, em específico, certa segregação étnica foi bastante incentivada e veio a se materializar de forma impressionante (Martin, 2001, p. 55). Martin argumenta que a própria criação desses territórios etnicizados “aumentou o conflito étnico” e a “consciência nacional” conforme os “grupos étnicos” começaram a mobilizar-se (p. 25). Trata-se claramente, nos termos que tenho utilizado, de um senso de *groupness* fomentado por “empreendedores étnicos” (Brubaker) que, em parte, atuam a partir da cúpula soviética (formada por diversas etnias), recrutando e nomeando, direta e indiretamente, entre a etnia-“alvo” as lideranças locais que deverão atuar no processo de *nacionalização*. O (imenso) desafio, no caso, consistia em manter esses grupos em construção alinhados/compatibilizados com uma identidade soviética também em construção, ou seja, com a boneca (*matrioska*) maior do Narod soviético.

Para Martin, delimitar “dezenas de milhares” de “fronteiras nacionais” (“nações” dentro de nações) obrigava “cada vila e cada indivíduo” a declarar uma “lealdade nacional”, assim “mobilizando grupos étnicos” locais a lutarem para não se tornarem, eles próprios, uma “minorias nacional” após a delimitação dessas divisas internas⁶¹. Em suma, um ambiente ideal, eu diria, para o empreendedorismo étnico e para a disputa. Martin descreve bem as disputas econômicas e prática de “lobby” entre “soviets nacionais”, a partir da política de “regionalização” (*raionirovanie*) (p. 33-4).

Embora a União Soviética tenha sido "o primeiro estado multiétnico na história mundial a se definir como um estado anti-imperial" (Martin, 2001, p 19), como aos russos não foi concedido um território próprio nem uma seção nacional do Partido Comunista separada para eles, isso acaba fazendo deles o povo "titular" da União Soviética (Martin, 2001, p 19-20).

⁶¹ Os soviéticos, com suas contradições e aporias, tinham, resumindo, um projeto duplo de combater o chauvinismo grão-russo imperial e, ao mesmo tempo, fomentar o desenvolvimento das identidades nacionais do antigo Império, porém “podando-as” e imprimindo-lhes uma direção e sentido socialista (essa forma de burocraticamente “manejar” diferentes nacionalidades evidentemente lembra muito uma administração colonial, ainda que com objetivos declaradamente anti-imperiais). Os antecedentes do *nation-building* bielorrusso (ao qual aludi anteriormente) e ucraniano podem ser encontrados nesses esforços “pós-imperiais” soviéticos, com ecos hoje. Boa parte desses objetivos nacionalizantes foram institucionalizados na chamada política de “nativização” ou “nacionalização” (*Korenizatsiia* ou *Natsionalizatsiia*, como Stalin a preferia chamar)

A ideia do eslavo-oriental russo como não tendo uma consciência étnica, acaba (ainda que como “efeito colateral” não planejado de política pública) por implicitamente “normalizar” o russo, a partir da ideia de que “os étnicos são [só] os outros”. Nessa ocasional recusa em enquadrar-se como “etnia” ou até como “nação” (que, como vemos, pode ter raízes históricas - num Estado com tradição de classificação étnica oficial com ênfase nos *outros*), encontramos algumas das ambiguidades da identidade russa (implícita ou explícita) em Donbass e na Crimeia, como abordo (quanto ao primeiro). O trecho supracitado (Martin 2001, p. 19-20) lança alguma luz nisso. As contradições da política “pós-nacional” russa contemporânea (2014-2023) também parecem ecoar, em algum grau, essa estrutura, de uma identidade “imperial” (no caso das elites estatais) que, se assim posso me expressar, apresenta-se ou “mascara-se” (embora não esteja necessariamente “mentindo”) como “pós-nacional” e “plurinacional”. A chamada “questão ucraniana” inseria-se, desde o período tardio do Império Russo, neste contexto maior da(s) Questão(ões) Nacional(is).

E havia também, paralelamente, como não poderia deixar de ser, uma Questão Russa: os russos (antigos grão-russos), afinal, eram também uma nacionalidade soviética, embora esse fato fosse incômodo e qual deveria ser exatamente o papel e o status desses russos no Estado soviético (com sua língua e sua cultura - e seu passado recente imperial) era outra questão deveras espinhosa. Martin (2001, p 24-5) argumenta que não se pode separar tal “questão russa” da questão do que tenho chamado de os “outros”, visto que qualquer política de ação afirmativa positiva para não-russos necessariamente implicaria em um tipo de “discriminação reversa” contra russos. Nesse sentido, a “reabilitação” dos russos (ou da cultura russa) após 1933 é um marco importante.

De qualquer modo, é provavelmente mais fácil “aproveitar-se” de uma cultura e língua histórica pré-existente, com tradição literária, para fins de língua oficial federal e língua de “comunicação interétnica” do que “inventar” uma nova ou tentar implementar, com essa função, digamos, o esperanto.

Hoje, na Federação Russa pós-soviética, a língua e cultura russas são promovidas, através da ideia de Mundo Russo como ferramenta de *soft power* em paralelo à política voltados aos Compatriotas e à política de passaportização - mesmo em formulação “pós-nacional” inclusiva, que concebe tal cultura como um patrimônio não só de eslavos orientais (Akbaba, 2018). Isso não muda o fato,

evidentemente, de que o russo é historicamente língua nativa de boa parte dos russos eslavo-orientais (o que inevitavelmente associa tal língua a cultura a eles), que são também a imensa maioria da população da Federação Russa, uma grande potência nuclear.

Originalmente, este trabalho dedicava um capítulo inteiro à questão histórica da *korenizatsiia*, que abrange uma série de políticas soviéticas para conciliar a chamada “questão nacional” com o horizonte da revolução leninista - o capítulo suprimido em questão comparava políticas e melhor as inseria no contexto que nos concerne, incluindo a questão ucraniana. Por questões de brevidade, contudo, preciso seguir adiante. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, cf. Martin (2001, p. 21-25; 39-40); Vushko (2009). Sobre a “questão ucraniana” no período imperial, cf. Miller (2014, p. 73-83); Hagen (1998, pp. 34–57); Liulevicius (2000, p.117).

3.6 O VÁCUO NACIONAL PÓS-SOVIÉTICO

No que pesem as várias tensões internas do sistema soviético, algumas já mencionadas, incluindo seu histórico, em diferentes momentos, de perseguição religiosa e repressão política, seu colapso foi inegavelmente traumático e a transição a uma economia de mercado capitalista foi, em vários aspectos, desastrosa. O sistema soviético era o sistema da burocracia sufocante, censura, vigilância, repressão, da polícia política e serviço secreto temido, mas também das autonomias étnico-nacionais e orgulho identitário local (para alguns grupos, ao menos), patriotismo soviético, das pensões e aposentadorias e de certos serviços de educação e saúde pública. O novo sistema capitalista é o sistema dos smartphones e várias liberdades, mas também é o sistema dos oligarcas, desemprego, austeridade fiscal, alto consumo de drogas, pornografia, aumento do fenômeno social da prostituição, criminalidade urbana etc.

Geopoliticamente, o colapso soviético colocou o planeta em uma conjuntura tendente a uma unipolaridade norte-americana, conjuntura essa marcada pela expansão da OTAN e pela globalização de narrativas, valores e imaginários americano-europeu-ocidentais, por mais que a recepção destas narrativas dê-se, naturalmente, de forma mediada. Basicamente, o modelo ocidental que se

apresentava como alternativa ao antigo regime, tem sido percebido por muitos como, ele próprio, em declínio.

Econômica, monetária e financeiramente, o mesmo colapso acelerou um processo de dolarização (hoje em declínio) da economia mundial e de globalização da economia de mercado de tipo *neoliberal*. Político-ideologicamente, o colapso soviético foi também o colapso de um regime político-econômico-social, o socialismo marxista de horizonte comunista, que também operava e opera como *mito político* e *utopia*. Este vácuo podia ser preenchido por outra *utopia*, aquela da *sociedade aberta* ou da *aldeia global* do liberalismo (como escreve John Gray em *Missa Negra*). Contudo, a transição ao capitalismo, como já mencionado, foi objetivamente desastrosa em termos de vários indicadores econômicos e sociais. Trata-se, assim, de um *vácuo* político-ideológico pós-soviético, caracterizado pelo colapso do socialismo (e narrativas sobre seu suposto fracasso) e pela decepção com o liberalismo e capitalismo que se seguiu.

Geoideologicamente, o colapso soviético e a subsequente percepção de uma “ocidentalização” traz, novamente à tona, o dilema identitário-existencial e civilizacional eslavo-oriental: na encruzilhada histórica entre Europa, Cáucaso e Ásia, diferentes setores da sociedade russa e ucraniana vêem-se em uma espécie de dilema, pressionados a identificarem-se com a Europa e os valores associados ao Ocidente (em declínio) ou com uma ideia ressignificada de Eurásia, em disputa e em (re)construção. É neste sentido que o vácuo pós-soviético também é vivenciado como uma espécie de vácuo ou tensão identitária.

3.7 ECOS DA IDEIA TRIUNA

Recapitulando, nos termos da antiga ideologia czarista da Rússia “triuna”, a palavra “russo” (*russskiy*) funcionava como um tipo de macrocategoria étnica que continha, dentro de si, *grão-russos* [que hoje chamamos simplesmente de “russos”], *pequeno-russos* [ucranianos] e russos brancos [bielorrussos]. Essa noção guarda, no próprio uso do termo “grão” [grande] e “pequeno”, um senso de certa hierarquia, que, em alguma medida, implicitamente prioriza o grão-russo [ou seja, aquele que hoje chamamos simplesmente de “russo étnico”] e até, em certo sentido, “subalterniza” o pequeno-russo [ucraniano] e o russo branco [bielorrusso].

É esse senso “hierárquico” implícito que os bolcheviques denunciavam como chauvinismo grão-russo. Em alguma medida, essa noção “triuna” se manteve, em parte, no período soviético (por mais que os soviéticos dedicassem-se a combater o chauvinismo grão-russo e a fomentar os nacionalismos, inclusive o ucraniano, dando apoio para a criação de uma *intelligentsia* local e de uma literatura nacional em língua local na Ucrânia e alhures) - isso se dava pelo próprio status da língua russa como *língua franca* do Estado soviético e, em parte, pelo próprio papel que a Igreja Ortodoxa Russa do Patriarcado de Moscou (com o eslavônico antigo como língua litúrgica) gradativamente vai voltando a exercer desde a Segunda Guerra Mundial.

A dissolução da União Soviética e a declaração de independência da Ucrânia e de Belarus (Bielorússia) desencadeou e amplificou processos internos (já pré-existent) de ucranização e uma relativa “bielorussificação”, como vimos. A noção de “grão-russo”, “pequeno-russo” e “russo branco” foi assim se tornando cada vez mais anacrônica para alguns, embora seja ainda invocada sobre por *russos étnicos* (que se consideram “grão-russos”), sobretudo os chamados *imperialistas* (aqueles que defendem a restauração de uma formação imperial russa, unificando os três grupos de eslavos orientais). Discursos de atores políticos mobilizam essas noções, como se pode ver, por exemplo, nas construções de intelectuais como Alexandr Dugin, que são abordadas alhures.

O que se deu, basicamente, foi que o termo *russskiy* foi, por um lado, perdendo seu sentido mais amplo e passando a designar somente os antigos “grão-russos” [os *russos étnicos*], sem incluir mais ucranianos nem bielorrussos. Contudo, muitos dos ucranianos e bielorrussos, sobretudo nas zonas fronteiriças, ainda acionam, em algum grau, uma identificação com algo da russidade. Esses últimos (ucranianos e bielorrussos), mesmo na antiga ideologia, eram *russskiy*, porém “não tanto”, visto que eram *russskiy* [russos étnicos] com um qualificativo: eram, afinal, *pequenos* *russskiy* ou *russskiy brancos*. O *russskiy por excelência* implicitamente sempre foi o “grão-russo” (ou seja, aqueles que hoje chamamos simplesmente de “russos étnicos”).

Se hoje a ideia de *Mundo Russo*, como veremos, em alguma medida desnacionaliza e des-etniciza a russidade (usando-a, agora, em sentido muito mais abrangente e inclusivo do que aquele *triuno*), ela ainda parece manter implícita certa primazia da língua russa (moscovita) e de uma civilização ou área cultural cujo centro de gravidade simbólico, intelectual e espiritual é Moscou. Assim, ela parece

querer substituir o papel de “*matrioska* maior” da categoria Povo Soviético (*sovyétsky naród*), com apetite voraz suficiente para engolir e absorver em si, mesmo extra-territorialmente e pós-nacionalmente, todas as populações ex-soviéticas, “*compatriotas*” que, de alguma forma, se identifiquem com uma ideia de *Rússia*.

3.8 COMPATRIOTAS E CONFLITOS

Então o Senhor inquiriu Caim: “Onde está teu irmão Abel?” Retrucou Caim: “Não sei; por acaso sou eu o guardião do meu irmão?”

Gênesis 4:9

Nesta seção, tendo por pano de fundo a ideia de “*Mundo Russo*” (como aparente tentativa de preencher o mencionado *vácuo* pós-soviético, apresentarei um breve panorama do contexto maior envolvendo conflitos no entorno da Federação Russa relacionados aos supostos “russos na diáspora” (isto é, o “*Compatriotas*”). Tentarei, assim, contextualizar os conflitos no entorno russo, a partir da ideia do já aludido *vácuo* pós-soviético e também abordando e comparando, de forma breve, problemas na Crimeia, Abecásia, Geórgia e Lituânia. Este é o contexto maior no qual também se insere a crise russo-ucraniana e os dilemas identitários e de *nationhood* na fronteira russo-ucraniana em Rostov do Don e em Donbass - contexto no qual se conectam problemas de política externa e demandas identitárias domésticas. Aqui, como veremos, a política de *Compatriotas*, a ideia de *Mundo Russo* (*Russkiy Mir*), a política de *passaportização* e o problema prático-político de quem são os *compatriotas* e *quem são os russos* conectam-se todas.

3.8.1 Boa vizinhança e *soft power*

Nesta seção, tentarei contextualizar os conflitos no entorno russo, a partir da ideia do já aludido *vácuo* pós-soviético e também abordando e comparando, de forma breve, problemas na Crimeia, Abecásia, Geórgia etc. Esta seção apoia-se em

grande parte, na ideia de *pós-nacionalismo*, como chave interpretativa proposta por Akbaba (2018).

Em determinado sentido, a política externa russa nos últimos anos pode ser entendida como uma política de promover e defender os direitos étnicos, linguísticos, culturais e identitários de populações que possuam variados graus de laços com o suposto *mundo russo* - ou, ao menos, tal é a construção discursiva que a informa. Assim, frequentemente se trata de uma política que tem por *inimigos* os nacionalismos, sejam o nacionalismo ucraniano, o georgiano etc. O mesmo vale, em algum grau, para o próprio *nacionalismo* russo étnico interno. Trata-se, de fato, *em certo sentido*, de uma política *antinacionalista*, no contexto específico pós-soviético. Do ponto de vista das elites políticas de Moscou, nacionalismos internos representam risco de separatismo ou de alienação dos *rossiyanin* (cidadãos russos) pertencentes a outras *etnias* da Federação Russa; nacionalismos em países do entorno geoestratégico russo, por sua vez (na Ucrânia e Geórgia) ameaçam traduzir-se em políticas “*russofóbicas*” no nível doméstico e, no nível das relações internacionais, reorientação geopolítica, no contexto da Nova Guerra Fria, com inserção do país vizinho em questão na esfera de influência político-econômica-militar do Ocidente político (União Europeia, OTAN etc), Ameaçam ainda alienar e oprimir setores da população daqueles países que tenham laços com o chamado *mundo russo*.

Tal abordagem é evidenciada em determinados discursos de Vladimir Putin nos últimos anos. Por exemplo, no dia seguinte ao Dia da Unidade Nacional (4 de novembro), em 2015, o presidente russo declarou que a data simboliza a unidade do povo “multiétnico” da Rússia e seus *compatriotas* vivendo no exterior⁶². Em outra ocasião, referindo-se aos nacionalistas, Putin afirmou que é necessário “pensar nos interesses das populações indígenas [nativas]”, do contrário, “organizações radicais” terão um “pretexto” para “promoverem-se”: “Devemos pensar nos interesses da população indígena” (Zevelev, 2008, p. 60 *apud* Akbaba, 2018, p. 113. Tradução minha).

⁶² Discurso de 5 de novembro de 2015: “this holiday symbolizes the unity of the multi-ethnic people of Russia and the compatriots living abroad (...) We can see that the Russian Orthodox Church and our other traditional religions are playing an ever-greater role in expanding humanitarian ties between **our compatriots** and Russia. The Russian expatriate community has always **united people of different ethnicities and faith**. It is important that today you are together resolving common issues and the tasks facing this country.” (ênfases minhas) Disponível em: <<http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/50639>>. Acesso em 5. ago. 2021.

A política russa de “*passaportização*”, por sua vez, é inaugurada pela “Lei da Cidadania da Federação Russa” de 2002, que permite que pessoas vivendo fora da Federação Russa troquem seu antigo passaporte soviético por um russo. Tanto na Ossétia do Sul quanto na Abecásia, a proporção de pessoas que se inscreveram e obtiveram o passaporte chegou a cerca de 90%, mesmo antes do início do conflito em 2008 (German 2006 *apud* Akbaba, 2018, p. 113).

Aprofundando as políticas russas de *soft power*, nos últimos anos, Moscou também implementou o “*Federal Target Programme Russian Language*” (2011-2015), que, de acordo com o Ministério da Educação e Ciência russo, “apoia o ensino de língua russa” como base para “o desenvolvimento de um processo de integração na Comunidade dos Estados Independentes (Содружество Независимых Государств), que integra 11 ex-repúblicas soviéticas, assim atendendo as “necessidades culturais e linguísticas dos compatriotas vivendo no exterior” (Ministério Russo da Educação e Ciência, 2011 *apud* Akbaba, 2018, p. 115).

Existe ainda o “*State Program for Assistance to the Voluntary Resettlement of Compatriots Living Abroad*”, como é conhecido em inglês, que envolve conceder passaportes e pensões.

Esse conjunto de iniciativas relativas a *compatriotas* (соотечественники) [*sootchestvenniki*] envolve um projeto de *soft power* russo e preenche - ou visa preencher - um *vácuo* pós-soviético, numa região onde existe um número de estados independentes *de facto* com reconhecimento internacional limitado ou nulo (Petrosyan, 2020) e situação de *colapso* do estado em partes do seu território, como, *arguably*, é o caso do leste ucraniano desde 2014 (Kudelia, 2014).

Via de regra, é do interesse estratégico das potências emergentes e potências locais que haja estabilidade política e econômica entre seus vizinhos, para maximizar as possibilidades de comércio e outras formas de cooperação bilateral - embora, em alguns casos, o Estado russo tenha o interesse de desestabilizar um vizinho (a Ucrânia) para abortar um projeto deste de alinhar-se a um bloco geopolítico rival, o Ocidente.

Na perspectiva da Rússia pós-soviética, as populações humanas, com diferentes laços em relação ao *mundo russo* (inclusive populações não-eslavas), passam a ser elas próprios um tipo de *recurso* humano estratégico e, assim, busca-

se conciliar o interesse estratégico do Estado com questões humanitárias e defesa de direitos culturais e linguísticas.

Este processo deve ser entendido também como uma espécie de choque de *modelos* referentes a culturas políticas no que diz respeito à forma de administrar-se as identificações e etnicidades - elites políticas (e etnoempreendedores) dos novos estados independentes pós-soviéticos que buscam uma inserção nos mecanismos do Ocidente (União Europeia, OTAN etc) - em resposta a políticas russas de preenchimento do *vácuo* - buscam alinhar esses posicionamentos de política externa com uma política interna de rompimento ou esvaziamento (ou ao menos enfraquecimento) dos *laços* com o *mundo russo* no sentido de esforços de *nation-building* (que, muitas vezes, foram iniciados no período soviético como parte de uma política do *Império* soviético de *ação afirmativa*, como vimos). Esta política interna frequentemente, nesses casos, alinha-se a um projeto de *nacionalização* (*georgização* ou *ucranização*, por exemplo), que, do ponto de vista destes estados, gera *efeitos colaterais*, ao pressionar diferentes indivíduos hipotéticos e *comunidades* a posicionarem-se em termos de *identificação*. Assim, ocorrem diferentes processos de *alignment* e *reframing* (Eidson et al, 2017). A Federação Russa, da sua parte, age ou reage, promovendo suas próprias políticas culturais externas voltadas a *compatriotas*, em um ballet que também é um cabo de guerra.

Trata-se também, de exercer *forças de atração* ou *pressões externas* junto às *lealdades* (Shulman, 1998, p. 617) de setores da população no entorno geoestratégico russo, possivelmente com a esperança de que elites de etnoempreendedores políticos nestas populações atuem de forma a contrabalançar os projetos de política externa ocidentalizante destes mesmos países. Esta tese também é sobre como questões de política interna e externa articulam-se com os dilemas e fronteiras da identidade.

Boa parte das atuais ex-repúblicas soviéticas abrangem territórios que, historicamente, não haviam passado pela experiência de construção do Estado-Nação - ou seja, nações não tão *históricas* (Hann, 2023, p. 10) - e que, em diferentes momentos históricos, foram parte de diferentes impérios (turco-otomano etc). Poder-se-ia argumentar tratar-se de um complexo *sistema interétnico*, nos termos de Roberto Cardoso de Oliveira.

3.8.2 Mundo russo e passaportes para todos

Com as declarações de independência, em efeito dominó, das diferentes repúblicas soviéticas, alguns dos *russo*s étnicos vivenciaram a perda de direitos políticos, em meio às políticas de nacionalização dos novos estados independentes. Em 1994, o presidente Ieltsin assinou o decreto presidencial conhecido, em inglês, como “*On the Principal Directions of the Federation’s State Policy Towards Compatriots Living Abroad*”, mas sem regulamentá-lo.

Em 1997, um projeto de lei sobre o assunto foi discutido na Duma, em meio a intensos debates acerca de *quem são os russos* (no exterior), ou seja, acerca da definição mesma de *compatriotas*. Este é também o tema desta tese.

Em 1999, a lei foi implementada, com emendas, contendo uma definição bastante abrangente de *compatriota*. O artigo 3, de forma bastante *construtivista*, determina que a autoidentificação como *compatriota*, da parte de ex-cidadãos da União Soviética, dá-se de acordo com a livre escolha. Assim, cada indivíduo “*russo*” no exterior e cada ex-cidadão soviético pode escolher oficializar ou não seus laços com a Federação Russa (Kallas, 2016, p. 5). Kallas vê uma contradição entre esta definição “construtivista” de compatriota, consagrada na lei, e, de outro lado, a retórica política russa supostamente etnocentrada e grupo-centrada (“*ethno-and group-centered approach*”), sobretudo no primeiro momento pós-soviético (Kallas, 2016, p. 5).

Em 2008, a proteção aos *compatriotas* no exterior foi declarada uma prioridade natural da política externa russa, por meio do “novo Conceito da Política Externa da Federação Russa” (Концепция внешней политики Российской Федерации 2008 [*Kontseptsiya vneshney politiki Rossiyskoy Federatsii*]). Paralelamente, o conceito de “interesses nacionais” ganhava proeminência no discurso oficial e entre os formuladores de políticas, de modo que, como observa Kallas, por vezes a “proteção aos compatriotas” e a “proteção aos interesses nacionais” eram evocadas de forma intercambiável.

Tais iniciativas inserem-se no contexto do *vácuo* criado pela dissolução da União Soviética. A retórica política sobre compatriotas “ajudou de alguma forma a psicologicamente amenizar o choque da divisão após o colapso soviético” (Zevelev 2008, 56 *apud* Kallas, 2016, p. 6). Kallas vê uma guinada na retórica sobretudo no programa de repatriação e no conceito de *Russkiy Mir* (Laruelle 2015a, 89 *apud*

Kallas, 2016, p. 6), que se tornaram instrumentos centrais da *polícia compatriota* russa após 2006. Além disso, concebendo os *compatriotas* no exterior como um tipo de recurso humano potencialmente disponível, esses programas atendem também a demandas relacionadas aos interesses demográficos e econômicos da Federação Russa - o país enfrentava crise demográfica e econômica.

Aleksandr Chepurin, então diretor do Departamento para Cooperação com Compatriotas no Exterior, do Ministério Russo de Assuntos Estrangeiros, em um congresso de *compatriotas* em 2009, assinou definiu a ideologia do *Russkiy Mir*:

Hoje, o papel e o lugar do *mundo russo* no estrangeiro podem ser resumidos da seguinte forma: é a parte mais importante de um *espaço civilizacional comum* à Rússia, que é unido por meio da cultura russa, da língua russa e uma *mentalidade* similar; é um fator essencial no sistema das relações internacionais, é um recurso intelectual, *espiritual*, cultural e demográfico da Rússia; é um dos componentes do desenvolvimento da *sociedade civil da Rússia*, e da *integração* do país e das regiões no sistema dos modernos laços econômicos globais (Chepurin 2009 *apud* Kallas, 2016, p. 7. Minha tradução, ênfases minhas).

Para Kallas, o conceito de *mundo russo* (*Russkiy Mir*) centra-se nos três pilares da língua russa, da memória histórica com foco na vitória soviética sobre o nazismo⁶³ na Grande Guerra Patriótica (Segunda Guerra Mundial) e na Igreja Ortodoxa Russa. O segundo fator relaciona-se à forma como é entendida a luta *antifascista/antinazista* na região e a como esse tema insere-se também numa narrativa antiocidental de *luta anticolonial* (Kallas, 2016, p. 2017). Tais seriam os *marcadores de identidade da comunidade imaginada* que supostamente forma o *mundo russo*.

Tais formulações são construções pós-soviéticas, mas também ecoam precedentes. A ideia de Moscou como "*Terceira Roma*" (ou "*Nova Roma*") tem lá sua carga de peso simbólico nessa teia de ideias (como veremos); nos anos 1990, diferentes acadêmicos viam na língua russa a base de uma *civilização* russa (Tishkov 2007 *apud* Kallas, 2016, p. 7).

Assim, para Kallas (2016, p. 7) três caminhos permitem a *identificação* com a Rússia: o *cultural* (relacionado à língua russa, religião ortodoxa/Igreja Ortodoxa Russa, memória histórica compartilhada); o *político* (*laços* com o estado russo) e o *econômico* (ser um ator econômico que favorece a Rússia).

O estudo de Kristina Kallas, de 2016, foca na recepção da comunidade russófona da Estônia ao programa russo voltado aos *compatriotas*. Enquanto boa

⁶³ Insere-se aí também a importância de construções discursivas sobre o *fascismo*, tema que abordo no capítulo sobre Donbass.

parte da produção acadêmica sobre o tema da política russa voltada aos *compatriotas* tem focado em seu papel como instrumento de *soft power*, pouca atenção vinha sendo dada, argumenta Kallas, às *lealdades* (“*allegiances*”) cívicas e culturais, à *identificação territorial* e às *estratégias comportamentais* dos próprios *russófonos* (Kallas, 2016, p. 2). Compartilho com esta autora a agenda de procurar apreender a *agência* dos atores locais na escala *micro* - sem perder a conexão com a escala *macro*, como tem sido tradicionalmente uma das grandes missões da disciplina antropológica. Em todo caso, o estudo de Natalya Kosmarskaya, baseado em trabalho de campo intenso em comunidades russófonas na Ásia Central, conclui que tais comunidades, no geral, não possuem as características “diaspóricas” que as autoridades da Federação Russa parecem projetar nelas (Kosmarskaya, 2011, 54).

A *diasporização*, para Kallas, seria o processo de *etnicização* das conexões transnacionais, por meio do qual relações (comunicativas, sociais e culturais) atravessando fronteiras oficiais são organizadas e mesmo institucionalizadas (Denemark et al 2000 apud Kallas, 2016, p. 2). Moscou seria, para Kallas, o “agente ativo” de tal processo de *diasporização* das *comunidades* russófonas, por meio do uso do conceito de *Ruskiy Mir* e, assim, colocar-se-ia na posição de *kin-state* (Brubaker, 1996 apud Kallas, 2016, p. 2).

A respeito da Crimeia (Hedenskog 2008 apud Akbaba, 2018, p. 114), em discurso de 2014, Putin declarou que:

Tudo na Crimeia testemunha nossa história comum e orgulho compartilhado. Este é o local dos antigos Khersones, onde o Príncipe Vladimir foi batizado. Sua façanha espiritual de adotar a Ortodoxia predeterminou a base geral da cultura, civilização e dos valores humanos que unem os povos da Rússia, Ucrânia e Belarus⁶⁴.

No discurso acima citado, novamente, é enfatizado por Putin o caráter “multi-étnico” e plurinacional de um suposto povo (Narodo) *russo*:

A Crimeia é um mistura única de diferentes povos, culturas e tradições. Ela faz dela similar à Rússia como um todo; [na Rússia] nenhum único grupo étnico perdeu-se ao longo dos séculos. Russos e ucranianos, tártaros da Crimeia e pessoas de outros grupos étnicos têm vivido lado a lado na Crimeia, mantendo sua própria identidade, tradições, línguas e sua própria fé⁶⁵.

⁶⁴ Discurso de Vladimir Putin à Duma, 18 de março de 2014. Disponível em: <<http://en.kremlin.ru/events/president/news/20603>>.

⁶⁵ Vide nota de rodapé anterior.

Ao mesmo tempo, portanto, Putin, àquela ocasião, pontuou que a Crimeia seria “uma mistura única de diferentes culturas e tradições de povos” e que isso a tornaria “similar” à própria “Rússia como um todo”, onde “nem um único grupo étnico perdeu-se ao longo dos séculos” (Putin, discurso de mar. 18, 2014). Ou seja, o discurso que, à primeira vista, exemplifica um *nacionalismo* russo talvez até irredentista, ao mesmo tempo também aciona formulações multinacionais e até anti-nacionalistas - eis aí, com suas contradições e tensões o *pós-nacionalismo russo* do século XXI.

Tal discurso (acima citado) visa contrastar retoricamente, de um lado, a tradição plurinacional e pluriétnica da Federação Russa (como herdeira da União Soviética e do Império Russo), com, de outro lado, as políticas nacionalistas ucranizantes do Estado ucraniano a partir do Maidan em 2014. Evidentemente, o discurso de Putin também incorre em um apagamento de tensões interétnicas (ou inter-grupos), um apagamento do chauvinismo grão-russo que caracterizava o Império czarista e também um apagamento do ambíguo status privilegiado que os russos eslavos possuem como grupo historicamente “detentor” da língua que e cultura que é oferecida como patrimônio comum a todos os grupos integrantes do suposto “*Mundo Russo*” (que, por plurinacional que seja, continua sendo... *russo*).

No caso da Crimeia, em todo caso, diferentemente de Donbass, historicamente nunca se desenvolveu um sentimento forte de laço com a Ucrânia, apesar da transferência territorial-administrativa de Krushev. A questão linguística ali tem um peso relevante (embora não determinante) na autoidentificação como *russo* ou *ucraniano*, porém é complexificada pelo fato de que, no dia a dia, muitos daqueles que declaram russo como sua língua nativa também usam um dialeto chamado surzhyk, que consiste em uma mistura de russo e ucraniano e, às vezes, é descrito como uma língua *híbrida* - em situação que lembra o caso de Belarus, já abordado (Bilaniuk, 2006).

O fator *emocional* da importância simbólica da Crimeia para elites intelectuais e políticas da Federação Russa é exemplificada também no discurso de Putin de de 18 de março de 2015, aniversário da anexação, quando ele declarou que “não estamos falando apenas de território”, mas também de “raízes históricas, das fontes da nossa espiritualidade e da nossa *statehood*” (2015).

O estudioso de Relações Internacionais Sertan Akbaba, da Universidade de Kirşehir Ahi Evran, aborda a questão das populações russas na Ossétia do Sul,

Abecásia e Crimeia (2018), com foco nos interesses do Estado russo, ou seja, da Federação Russa atual, tentando compreender se suas motivações ou projetos inserem-se numa lógica *etno-nacionalista*. Sua conclusão é de que, ao invés disso, a política externa russa, dos últimos anos, vê sua *zona de influência* por meio de uma lente “*pós-nacional*”, inserida em uma *comunidade* maior que se caracteriza por uma “*diversidade etnográfica*”.

Os três casos em questão são interessantes por seu status relativo *anômalo* na perspectiva da chamada *comunidade internacional*. A Ossétia do Sul é um Estado no Cáucaso austral, reconhecido como Estado independente apenas pela Rússia, Venezuela, Nicarágua, Nauru e Síria (2019-2022). A Geórgia considera-a parte de seu território, embora não o controle *de facto*. A Abecásia, por sua vez, também é reconhecida pela maior parte dos países como parte da Geórgia (que a considera uma república autônoma sua), porém é *de facto* um Estado independente reconhecido como tal pelos mesmos cinco países supracitados que reconhecem também a Ossétia do Sul.

3.8.3 Pós-nacionalismo?

Um grande número de autores - para Akbaba (2018, p. 102), a maioria - vêem o posicionamento da Rússia em relação aos dois Estados vizinhos da Geórgia citados e à Crimeia como indício um *nacionalismo* assertivo e agressivo, enquanto outros qualificam-no como *nacionalismo pragmático* (Flenley, 2005) ou *nacionalismo imperial* (Pain, 2016).

Ou seja, grosso modo, para muitos desses autores, as populações *russas* vivendo fora da Federação Russa (quer sejam qualificadas como *russskiy* ou *rossiyanin*) são vistas como populações russófonas e possíveis focos *russófilos* (uma questão identitária e etnológica), que seriam cooptadas, instrumentalizadas ou invocadas por um *nacionalismo* russo étnico, uma espécie de *pan-russismo*, se assim podemos nos expressar, que visaria integrar e anexar os territórios habitados por *russos* na diáspora na Pátria Mãe como parte de uma política expansionista e *ultranacionalista* até.

Akbaba, contudo, propõe que a política recente de Moscou seja interpretada como uma espécie de guinada “*pós-nacional*” relacionada a um ímpeto instrumental e estratégico (Akbaba, 2018, p. 102). Neste caso, a língua e a cultura russas seriam

“*realocadas*” como um tipo de “recurso político e econômico” e não étnico. Ou seja, as políticas estatais visando a defesa do “interesse nacional” não se igualam a um projeto “nacionalista” (interno e externo) do mesmo Estado, pois se trata de um interesse nacional focado na população diversificada que reside dentro da Federação Russa e em sua *zona de influência*.

O debate atual, argumenta Akbaba (2018, p. 103), articula-se em torno de entender se a identificação *russsa* é incrementada por uma identidade *rossiyanin* - *cívica* e não só étnica - mais inclusiva, como argumenta Laruelle (2015) ou se, ao invés disso, é, isso sim, motivada etnicamente, no espírito de visar uma formação pan-eslava-oriental ou pan-étnica (Shevel, 2011).

Nessa discussão, de modo geral, identificação *étnica* refere-se à autoidentificação de um indivíduo hipotético a um grupo *étnico* do qual ele sente fazer parte, enquanto identidade nacional seria a identificação com uma entidade política específica (e suas fronteiras político-territoriais), o que inclui, como temos visto, certas *lealdades* e a noção de ter direitos e responsabilidades em relação aos co-nacionais ou co-cidadãos (Akbaba, 2018, p. 103).

O debate, aqui simplificado, que se dá no campo interdisciplinar das Relações Internacionais, ciência política, geografia política etc pressupõe uma noção de identidade *russsa* concebida como identidade *étnica*. Essa premissa por si só é problemática. Neste ponto, a antropologia - inserida nos debates interdisciplinares sobre identidade, etnia etc - tem muito a oferecer e dar uma modesta contribuição a este debate é também um dos objetivos desta tese.

No mesmo debate, identificação pan-étnica - em sentido pan-eslavo-oriental - refere-se a uma identidade que abrangeria ou “unificaria” os eslavos-orientais em geral, sobretudo Ucrânia, Rússia e Bielorrússia, vistos como povos irmãos (Shevel, 2011) e potencialmente unificados em uma *Santa Rússia* (Akbaba, 2018, p. 103). O conceito de *Santa Rússia*, por sua vez, enfocaria este núcleo étnico específico (eslavo-oriental), excluindo, em algum grau, outros grupos. Tal noção, na verdade, é totalmente desestabilizadora para a atual Federação Russa que, como vimos, é altamente heterogênea - porém uma identificação *pós-nacional* com uma comunidade *russsa* transnacional, independentemente das fronteiras, encontra expressão na ideia de *mundo russo* (*Russskiy Mir*) (Akbaba, 2018, p. 103).

Akbaba propõe, assim, o conceito de “pós-nacionalismo de massas” (*post-mass Nationalism*) para referir-se a uma situação contemporânea na qual um tipo de

“identidade nacional” mais difusa não se limita aos cidadãos de um Estado, mas também inclui, em algum grau, pessoas fora das fronteiras de tal Estado, ainda que as mesmas não tenham a motivação para atuarem politicamente em nome dele (Akbaba, 2018, p. 103). É como se fosse um tipo de força gravitacional exercido por um Estado que, em si, condensa a simbologia de um tipo de comunidade maior e transnacional. Assim, a Federação Russa é, para alguns, uma espécie de âncora mais concreta da ideia difusa de um *mundo russo* (*Ruskiy Mir*) que não necessariamente se limita a ela.

Na era de “pós-nacionalismo de massas”, a Rússia não tem como aspirar a criar uma nação “monotípica” ou um Estado *panétnico* nesses termos, então o *pós-nacionalismo* seria uma forma de fortalecer certo *laço* entre um indivíduo hipotético e a Federação Russa, para além das fronteiras (Akbaba, 2018, p. 103). Em outras palavras, diríamos que o conceito de *Ruskiy Mir* é mobilizado por Moscou para fins de *soft power*.

Assim, para Akbaba, a política russa referente aos “*compatriotas*” seria conduzida no espírito de um *pós-nacionalismo* que não se limita a uma política étnica, uma vez que o conceito mesmo de *russidade* ou de *ruskiy* (supostamente “*russo étnico*”) agora é usado de forma mais abrangente - o que aliás coincide com as próprias noções nativas (ambíguas) de “*russo*” conforme encontramos-las na literatura etnográfica e em nosso campo. No modelo de Akbaba, o bem-estar dos *compatriotas* articula-se com os interesses geopolíticos e geoestratégicos do Estado russo na política levada a cabo pelas elites estatais.

Breuilly, por sua vez, vê no exercício de governança do Estado contemporâneo antes um esforço em vincular ou conectar uma espécie de *laço* entre indivíduos e o Estado, buscando uma “harmonia” entre “interesses públicos dos cidadãos” e “interesses privados dos indivíduos egoístas”, que seriam as elites (1993, p. 165). A questão estaria mais relacionada a “direitos políticos” dos cidadãos do que a “identidades culturais”.

Como vimos, a Constituição Russa define seu povo como sendo o *povo* multinacional da Rússia (Artigo 3). O discurso público frequentemente usa a expressão *Narod* ao invés de nação (*natsiya*) para enfatizar uma dimensão cívica da *russidade*. O artigo 26 da Constituição determina que todos têm o direito de determinar e declarar sua própria *nacionalidade* (entendida também como *etnia*,

como vimos) e que ninguém será obrigado a fazê-lo. De acordo com censo russo de 2010, há 170 grupos étnicos na Federação Russa.

Assim, a *russidade*, do ponto de vista do Estado, normalmente é entendida em termos de lealdade *patriótica* (e não “*nacionalista*”) ao Estado. É claro, contudo, que também há dimensões culturais e históricas nessa *comunidade* imaginada e é claro que os eslavo-orientais *russskiy* em um sentido mais específico (falantes de língua eslava oriental - no espectro russo-ucraniano-bielorruso - como língua nativa) possuem, nesse arranjo, implicitamente uma espécie de posição hierárquica superior ou ao menos as culturas a eles associadas possuem, embora os nacionalistas étnicos russos, analogamente aos germânicos do Império Austro-Húngaro, frequentemente se queixam de serem prejudicados na Federação Russa (por exemplo, pela migração de povos do Cáucaso que são cidadãos da Federação).

Em seu discurso de 12 de dezembro 2012, por exemplo, Putin declarou que o crescimento do patriotismo está consolidando as políticas da Rússia, mas, ao mesmo tempo, disse que as “manifestações de nacionalismo e chauvinismo” causam “grande dano” ao país”, sendo a Federação Russa um “estado multinacional” (Kremlin, 12 dez. 2012).

Em certo sentido e contraintuitivamente, é justamente a noção de *russidade* cívica (expressa no termo *rossiyanin* ou россиянин) que tem fronteiras mais definidas - é *rossiyanin*, afinal, quem possui um passaporte russo, seja ele alguém que se identifica como tártaro, checheno ou seja ele de qualquer outra etnia e religião. A noção “étnica” de *russskiy*, por outro lado, tem fronteiras mais indefinidas e fluidas. O então líder do Partido Comunista da Federação Russa, Gennady Zyuganov, por exemplo, em 2014, sustenta que a Ucrânia “não é apenas parte do mundo eslavo”, mas antes é “parte integral da consciência russa e da História russa” (Akbaba, 2018, p. 106).

Abordando a anexação da Crimeia e a situação na Ossétia e Abecásia (para ele, “dominadas” pela Federação Russa), Akbaba mobiliza uma noção de desterritorialização (“*de-territorialization*”), relacionada à ideia de *in-betweenness* (Bhabha, 1994) ou, poderíamos dizer, em tradução minha, de um *entremeio*. Tratar-se-ia da instabilidade das nações e o potencial que então se abre para reestruturações da ideia de identidade nacional, nesses *entremeios* ou rachaduras. Tratam-se de teorizações elegantes, contudo poderíamos argumentar que,

historicamente, as potências estatais sempre tiveram zonas de influência e que as noções de *lealdade*, *atração* e pressões (tanto externas quanto internas) de Shulman (dialogando com Foon) (Shulman, 1998, p. 617), embora formuladas em uma linguagem conceitual um tanto datada, possuem um poder explicativo que tem a vantagem da simplicidade (vide o capítulo sobre Donbass).

Ademais, ao longo do século XX em diante, na era pós-guerra, diversos Estados, sobretudo os Estados Unidos da América, mas não só, empreenderam várias intervenções humanitárias e outros tipos de intervenções e operações militares para supostamente defender certas populações - e não apenas as populações que possuam algum tipo de vínculo pós-nacional com o Estado interventor.

Já em 2006, Putin declarava que a Rússia “é aberta a todos aqueles que se identificavam com o destino dela⁶⁶”. Para Akbaba (Akbaba, 2018, p. 110), nesta declaração, Putin enfatiza o que hoje chamamos de uma comunidade de destino (*Schicksalgemeinschaft*). Eu descreveria esse foco como certa *narodização* da *russidade*, em um movimento *pós-étnico* ou *trans-étnico*. Em discurso de 2015, Putin chega a dizer, de forma quase *pós-moderna* que “o que importa, no mundo moderno, não é onde você mora, geograficamente; o que importa é a sua mentalidade, suas aspirações, e, como eu disse, a auto-identificação⁶⁷ da pessoa” (tradução minha)⁶⁸.

Svetlana Ruseishvili, em seu estudo sobre migração russa em São Paulo (2016), observa que, na diáspora russa, categorias de pertencimento tornam-se “categorias comparativas”, havendo diferentes formas de “*ser russo*”, seja com base em lealdades políticas ou, em outros casos, em “crenças religiosas” ou ainda com base na língua ou cultura, havendo ainda diferentes graus de *russidade* (Ruseishvili, 2016, p. 15). Dessa forma, critérios da Política Compatriota e da noção de Mundo Russo, em parte, parecem capturar noções *êmicas* de certos membros da diáspora.

⁶⁶ Discurso de Vladimir Putin, 26 de novembro de 2006. Tradução minha.

⁶⁷ Curiosamente, Putin não parece aplicar a mesma lógica à questão do gênero, sendo crítica à noção ocidental de reconhecimento de mais de dois gêneros, por exemplo, ou à autodeclaração de gênero independente da biologia. Ora, o “auto-identificacionismo” ou o critério da autodeclaração acima de tudo, arguamente, se assenta em uma gramática política individualista (vide Louis Dumont), característica ao Ocidente político moderno. Putin e outros patriotas russos (sobretudo no campo do neo-eurasianismo) criticam tal lógica individualista, mas, convenientemente, servem-se de noções assentadas nessa mesma lógica - quando lhes convêm.

⁶⁸ Na tradução inglesa oficial: “what matters in the modern world is not where you live geographically, what matters is your mentality, your aspirations and, as I said, the person’s self-identification”.

Akbaba (2018, p. 110) cita alguns exemplos do que seria, para ele, uma política *pós-nacional* russa: em 1991, houve uma intervenção da Federação Russa na província rebelde da Transnístria (Moldávia), que segue até hoje (2020-2022). Em 2006, em um referendo, cerca de 97% das pessoas votaram a favor da unificação da Transnístria com a Federação Russa. Na região báltica, Moscou acusou tanto a Estônia quanto a Letônia de discriminarem as *minorias russas* em seus territórios (Khrychikov 2001 *apud* Akbaba, 2018, p. 110).

O argumento do Kremlin é de que o Estado russo tem a obrigação de proteger a integridade física e o bem estar das populações que possuam conexões com a Rússia, cultural, histórica e/ou linguisticamente. O mesmo argumento seria utilizado nos casos da Abecásia, Ossétia do Sul e, mais recentemente, Crimeia (Akbaba, 2018, p. 111). Nos três casos, temos territórios ex-soviéticos com plurilinguismo e com presença, em diferentes graus, do uso da língua russa. Tratar-se-ia de populações que podem se voltar à Federação Russa em busca de “proteção” (contra “opressão” ou “*assimilação*”) e de certos direitos (relacionados a práticas culturais ou à língua) (Akbaba, 2018, p. 111).

Ou seja, nesses casos, não se trata de ser anexado pela Rússia, mas de “unir-se” a ela de alguma forma qualquer, no caso, por meio de tratados de aliança e “integração”. A língua russa é amplamente usada nas duas repúblicas rebeldes, sendo historicamente uma *lingua franca* e as pessoas ali, de modo geral, dominam melhor o idioma russo do que o georgiano (Kirova, 2012). Contudo, em ambas as repúblicas, não se trata de populações que se identifiquem como *russos étnicos* nem de populações que falem o russo como língua nativa. Ossetas e abecásios não são sequer eslavos. Trata-se de, isso sim, uma *afinidade* com o *mundo russo* (nos termos de Moscou) que não se baseia em uma identificação que poderíamos descrever como *étnica* ou mesmo como partícipe da *russidade* em sentido clássico, mas antes se trata de uma afinidade que deriva da memória histórica do período soviético, de certos posicionamentos (geo)políticos e da proximidade geográfica. No período soviético, as fronteiras entre as diferentes repúblicas soviéticas eram particularmente porosas, em termos econômicos e migratórios (Chudinovskikh & Denisenko, 2017), e o colapso soviético gerou uma situação até hoje (2023) não resolvida.

A Federação Russa investe em projetos de desenvolvimento de infraestrutura nesses territórios e, assim, ambas as repúblicas vêm estreitando suas

relações bilaterais com Moscou. Trata-se, aparentemente, no nível *macro*, de garantir algum grau de integração com vizinhos que historicamente participavam de um espaço político comum e, no nível *micro*, de *empreendedores* [etno?]políticos locais voltando-se a um aliado vizinho poderoso para, assim, resistirem a um projeto de nacionalização (*georgização*, no caso) que lhes parece opressivo. Assim, o modelo de Shulman (1998, p. 617) de lealdades e pressões externas atuando como forças de atração (vide o capítulo sobre Donbass) pode ser complexificado: as pressões externas não necessariamente vêm de uma *motherland* ou suposta pátria mãe e nem mesmo de um Estado que seja a “terra-natal” de populações co-étnicas. Um *cordão umbilical* resistente pode conectar, de alguma forma, tanto indo-iranianos (ossetas) quanto caucasianos do noroeste (abecásios) a uma *Mãe Rússia* “inclusiva”.

Nesse caso, um modelo interno de Estado unitário (comum hoje à Geórgia e à Ucrânia) aliado a uma política externa pró-ocidente e anti-russa afeta importantes setores de populações minoritárias dentro do Estado em questão - populações estas que possuem diferentes graus de *laços* com a ideia de uma “civilização” *rusa*, fundamentados na memória histórica de contatos *interétnicos*, os quais, por sua vez, revestem-se também de conteúdos políticos e econômicos. Quando setores dessas populações vêm-se pressionados em suas *lealdades* a escolherem entre, de um lado, o novo Estado independente e seu projeto de *nacionalização* (que não contempla as identidades destas populações) e, de outro lado, a manutenção dos *laços* e relações com a Rússia (seja de qual forma for), então atores políticos desses setores populacionais poderão pragmaticamente optar pelos benefícios de uma identidade civil *rusa*, que não necessariamente implica em russificação étnica ou em supressão de suas línguas locais.

O passaporte russo concedido (sem que a república rebelde seja anexada pela Federação Russa) e a mobilidade para cruzar as fronteiras integra essas pessoas a um mundo de oportunidades econômicas que é também um mundo de referências culturais e *afetivas* que ecoa no uso do russo como *lingua franca* e na manutenção, na Federação Russa, de um sistema federalista (aquele das *matrioskas*) que pode lhes parecer um modelo menos opressivo do que aquele dos novos Estados unitários independentes.

Em suma, trata-se de um suposto “conflito étnico” no mundo “pós-soviético” que não pode ser enquadrado como *expansionismo russo* motivado por

nacionalismo étnico russo - e, aliás, nem mesmo o caso de Donbass enquadra-se em tal descrição, argumento.

Como notam diferentes especialistas, a Federação Russa atua ostensivamente protegendo os interesses de seu “*povo*” (como vimos, não só de *russos étnicos*), mas o faz sobretudo quando a proteção a seu “*povo*” vem à tona alinhada, naturalmente, com um interesse estratégico” (Dunn & Bobick, 2014, p. 407; Akbaba, 2018, p. 112). Ora, o interesse nacional/interesse estratégico molda a política externa dos Estados em geral e as potências ocidentais também levam a cabo suas “*intervenções humanitárias*” quando tais operações estiverem em consonância com seus interesses e, muitas vezes, a questão humanitária é, claro, fabricada discursivamente como pretexto para justificação das operações, em termos de opinião pública interna, Direito internacional e guerra de narrativas, em suma. No caso russo, não necessariamente há uma tensão tão marcante entre interesse estratégico e a questão humana, uma vez que as populações humanas em si são, do ponto de vista do Estado, de interesse estratégico, constituindo um tipo de recurso humano/demográfico e cultural. Ademais, existem laços também familiares, afetivos e emocionais entre, de um lado, tais populações e “*compatriotas*” e, de outro, setores da população da Federação Russa, que incluem também parte da elite política, embora seja tentador subestimar ou minimizar este fator psicológico-cultural quando implicitamente imaginamos elites desumanizadas puramente maquiavélicas e “*fora do mundo*” e do(s) povo(s), como no filme “*They Live*” de 1988 de John Carpenter ou, de forma hiperbolizada e alegorizada, como nas teorias da conspiração de David Icke e suas elites alienígenas/répteis.

Em termos de ciência política, a Federação Russa preenche ou tenta preencher, com maior ou menor sucesso, um *vácuo* de poder na região, criado pelo colapso soviético. Tal *vácuo* de poder é também, em certa medida, um *vácuo* institucional, político-ideológico e até identitário. Como vimos anteriormente, dentro da própria Federação Russa pós-soviética, há uma certa indefinição em relação à natureza daquele Estado (Ruland) O mesmo se dá, em diferentes graus e de diferentes formas, em outros estados e comunidades pós-soviéticas, inclusive, mas não somente, no entorno geoestratégico do Estado russo.

Saltando alguns anos, mais recentemente, em 2015, Putin discursou dizendo que, “por séculos”, a língua russa tem sido a língua da “comunicação interétnica” de “inúmeros grupos étnicos do continente eurasiático”⁶⁹.

No contexto pós-soviético, as comunidades parecem tornar-se cada vez menos limitadas por fronteiras nítidas - “*less bounded*”, nas palavras de Dalton (1996:8 *apud* Akbaba, 2018, p. 115). Os indivíduos, segundo Dalton, envolvem-se em redes políticas e sociais cada vez mais complexas e, às vezes, em competição, disputando assim suas *lealdades*, e as lealdades institucionais ficam cada vez mais fluidas (Dalton, 1996:8 *apud* Akbaba, 2018, p. 115). Por mais que seja tentador pensar a questão em termos de um identificacionismo fluido e *pós-moderno*, poder-se-ia também argumentar, em linguagem menos em voga, que é um processo análogo ao processo de *forças de atração* tanto *internas* quanto *externas* que vemos no leste da Ucrânia hoje (Shulman, 1998).

É verdade que a Lei dos Compatriotas russa oferece a diversas pessoas vivendo fora do território da Federação Russa a opção individual de optarem pelo passaporte russo e essa política (embora assentada no pré-requisito concreto de já ter tido passaporte soviético) é articulada por meio de um discurso de identificação que, de fato, é um tanto fluido.

Objetivamente existe, poder-se-ia argumentar, o dado concreto e empírico de que há vários países fora da Federação Russa que se sentem, de alguma forma, ligada a este país, por razões psicológico-emotivas, de *background* cultural, por serem russófonas (mesmo quando o russo não é sua língua nativa, em casos de bilinguismo) etc (Akbaba, 2018, p. 115). Algumas dessas pessoas, mais velhas, foram súditas do Império Russo ou cidadãos da União Soviética (Laruelle 2015, p. 94 *apud* Akbaba, 2018, p. 115).

Originalmente, em seções separadas, eu abordava de forma mais aprofundada os casos da Ossétia do Sul, Abecásia e Crimeia, para melhor inserir meu objeto empírico no contexto maior pós-soviético - e abordava brevemente o caso dos russos na Estônia (Kallas, 2016), para fins de comparação. Essas discussões foram suprimidas, por razões de espaço.

Toda a questão dos conflitos na “esfera de influência” russa pós-soviética tem sido lida (nos trabalhos de cientistas políticas, sociólogos etc) pela ótica das políticas de Estado da Federação Russa. Parte do meu objetivo neste trabalho, que

⁶⁹ Discurso de Putin no *Congresso Mundial de Compatriotas*, 5 de novembro de 2015.

se soma a outras etnografias, é aproximar a lente, dando um *zoom* ou um *close* nos atores locais, ao mesmo tempo em que, aproximando e distanciando a lente, mantemos a visão de longe do contexto mais amplo. Boa parte das etnografias, focadas em seu campo específico, não tentam empreender essa comparação de escala maior, de modo que temos muitos trabalhos de diversas disciplinas sobre o nível *macro* (perspectiva geopolítica dos interesses estratégicos estatais russos etc) e alguns trabalhos etnográficos focados em um nível *micro* local específico. Acredito que realizar a ponte entre *macro* e *micro* é uma tarefa importante e este trabalho, a partir de um foco *micro* na fronteira russo-ucraniana (cossacos do Don e Donbass) tenta dar uma modesta contribuição a esta discussão teórica e etnográfica.

Os etnógrafos Elizabeth Dunn (com trabalho de campo na Geórgia) e Michael S. Bobick (com trabalho na Transnístria) são co-autores de um artigo publicado na *American Ethnologist* (2014), no qual eles comparam seus respectivos objetos empíricos para propor uma hipótese sobre as “técnicas” usadas por Putin na região para, supostamente, restabelecer um “império russo”. Trata-se de um dos trabalhos de antropologia que, a partir de experiências de campo, buscam lançar luz sobre políticas de estado, conectando assim perspectivas *top* e *down*.

Os autores admitem que o objetivo de Moscou é impedir a continuação da expansão da OTAN (e da União Europeia) rumo ao leste, de modo que se trata também de definir-se as fronteiras orientais da Europa (Dunn & Bobick, 2014, p. 405). Assim, argumentam, “criando” *conflitos congelados* em territórios em disputa (reivindicados por países vizinhos, como a Geórgia), a Rússia, dessa forma, impediria que a Ucrânia, Geórgia e Moldávia tornem-se estados membros da OTAN, pois a organização militar não iria aceitá-los se houver o risco disso arrastar a aliança para um conflito com a Rússia (quando um dos países membros da aliança militar é atacado, os demais têm o dever de aliarem-se em defesa do mesmo)⁷⁰.

Essa perspectiva *macro*, entendo, precisa ser complementada com uma perspectiva local que reconheça a *agência* de atores locais e suas demandas e dilemas identitários e de *lealdades*. É o que tentei fazer com meus objetos empíricos.

⁷⁰ Se o objetivo de Moscou era conter a expansão da OTAN, de 2022 a 2024 foi possível ver, após a invasão da Ucrânia, como isso saiu pela culatra, com a entrada da Suécia e Finlândia na Aliança.

3.9 TERCEIRA ROMA: MESSIANISMO E A ENCRUZILHADA RUSSA

Assim como é impossível separar a Santíssima Trindade do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo - são Deus Uno, igualmente é impossível separar Rússia, Ucrânia e Belarus - juntas são a Santa Rus'?

Gênesis 4:9

Esta tese originalmente incluía uma discussão mais longa sobre o papel da ortodoxia nas configurações identitárias de eslavos-orientais e sobre o papel do *mito político* da Terceira Roma em messianismos e excepcionalismos russos (por razões de espaço, limito-me a fazer alguns apontamentos). Nesse contexto é que se inseriam minhas entrevistas com o ideólogo neoeurasiano Alexandr Dugin e uma análise e contextualização de suas ideias - essa parte foi inteiramente suprimida por razões, novamente, de brevidade e estão destinadas a publicação alhures.

Eu abordo algumas questões relacionadas à religião na seção 4.2.1 do capítulo 4. Diferentes discursos *plásticos* historicamente persistentes relacionados a um suposto “destino” russo tem o poder de tensionar e mobilizar ou mesmo informar acionamentos identitários de diversas formas, seja no *frame* da religião ou em formas supostamente seculares que parecem representar uma espécie de variação do “mesmo” tema. Vários desses temas giram em torno da ideia, originalmente religiosa, de Moscou como Terceira Roma e da suposta missão especial de um *Narod* russo.

Um tema russo-ucraniano que tem tensionado o mundo ortodoxo é o fato de, em 2018, o Patriarca Ecumênico de Constantinopla, Bartolomeu I, ter conferido a *autocefalia*⁷¹ à Igreja Ortodoxa da Ucrânia, que surge, naquele ano, em um concílio de unificação que juntou a Igreja Ortodoxa Ucraniana do Patriarcado de Kiev, a Igreja Ortodoxa Autocéfala Ucraniana e ainda uma parte da Igreja Ortodoxa Ucraniana do Patriarcado de Moscou em uma só jurisdição autocéfala.

Para além das questões canônicas, é impossível não ver na iniciativa um caráter [geo]político⁷² visando diminuir a influência de Moscou - iniciativa esta que

⁷¹Uma seção de caráter propedêutico sobre a Ortodoxia também foi suprimida, para fins de brevidade.

⁷²O Departamento de Estado dos EUA, de fato, emitiu uma declaração apoiando a concessão de autocefalia à Igreja Ucraniana, o que é algo peculiar - e isso tem sido reiterado pelas Embaixadas. U.S. Department of State. "Religious Freedom in Ukraine". 25 set. 2018. Disponível em: <<https://2017-2021.state.gov/religious-freedom-in-ukraine/>>. Vide ainda: U.S. Embassy in Ukraine. "Declaration of Ukrainian Autocephaly". 10 jan. 2019. Disponível em:

também potencialmente reforça o projeto de ucranização em curso no país desde 2014. A questão é espinhosa e não a explorarei mais a fundo. Acrescento que, no século XIX, quando se consolidava na forma atual a doutrina da infalibilidade papal, na Igreja Católica Romana, no Império Russo, por sua vez, vinham à tona as discussões sobre a ideia Moscou como Terceira Roma.

Na Ortodoxia, as igrejas autocéfalas não são “igrejas nacionais” (como é o caso das monarquias protestantes europeias ou da Igreja Anglicana) e, nesse modelo, não é necessário que cada país ou cada “povo” ou “nação” tenha “sua” igreja autocéfala, como se a organização da Igreja espelhasse a da soberania das nações: às vezes algo análogo a isso pode coincidentemente ocorrer (caso da Polônia, grosso modo), mas às vezes (mais frequentemente) não ocorre. A ideia de que a Igreja deve ser necessariamente “nacional” é inclusive condenada, considerada uma heresia, o chamado filetismo ou etnofiletismo, que funde nação ou tribo e igreja. O tema é complexo e, às vezes, se materializa em certa tensão entre nacionalismo e fé ortodoxa.

O modelo autocefálico de organização da Igreja Ortodoxa divide-a administrativamente em Patriarcados cuja formação evidentemente é histórica e não coincide com a lógica moderna dos Estados-Nações, porém não deixa de trazer algum tipo de eco “étnico”. A igreja Russa é “russa”, mas não é só dos russos. A Grega, é “grega”, mas, da mesma forma, não é só dos gregos - e nem é de todos os gregos. A lógica interna desse sistema ecoa em alguma medida uma lógica imperial e, no campo das reivindicações identitárias, pode entrar em choque com modernas lógicas nacionais.

As Igrejas são autocéfalas (as que não são vinculam-se necessariamente a uma que é), mas não há, nos moldes católico-romanos, uma “autoridade final” terrena em termos institucionais, de modo que, na prática, ser ortodoxo é também vivenciar essa “crise” permanente⁷³. Misteriosamente, crise permanente e unidade inquebrantável.

Porém, o indivíduo hipotético, mesmo quando religioso praticante, não possui identificação somente religiosa: sua configuração identitária também aciona outros pertencimentos “comunitários” e outras identificações, as quais podem ou não se expressarem pelo idioma da etnia ou da nacionalidade. Ora, o nacionalismo, em

<<https://ua.usembassy.gov/religious-freedom-in-ukraine/>>. O apoio norte-americano a essa questão religiosa tem sido criticado por diferentes autoridades no mundo ortodoxo.

⁷³ Abordo esse tema alhures (no prelo).

sentido *soft* (no sentido de “nacionalidade” ou identificação nacional) é parte de um senso comum em boa parte das sociedades hoje. Refiro-me à ideia de que cada povo deve ter sua independência, ou seja, a uma incorporação no senso comum da doutrina da autodeterminação dos povos. Nem só de comunidade em sentido mais imediato e nem só de fé vive o homem moderno: a ideia nacional também mobiliza afetos e paixões. E nos contextos modernos e urbanos, cada vez menos a comunidade da paróquia coincide com as diferentes comunidades de que um indivíduo hipotético participa, quando, servindo-se do carro ou transporte público, mora em uma localidade, trabalha em outra a quilômetros de distância e, talvez, comungue em uma paróquia em uma terceira localidade.

Mais ainda: em alguns casos, o sentimento nacionalista ou étnico pode gerar uma fonte de tensão, com potencial para desalinhar ou reenquadrar (Eidson et al, 2017) categorias de pertencimento (ou reforçá-las, como veremos no capítulo sobre Donbass).

Em outras palavras, um grego patriota, por exemplo, que é fiel ortodoxo da Igreja Ortodoxa Grega, pode encontrar, em sua práxis e pertencimento religioso, uma espécie de locus em que identificações religiosas, nacionais e étnicas alinham-se. Ele fortalece sua identidade grega quando comunga na Igreja Grega. Fazendo-o, ele reafirma sua identificação como grego. É comum alguns fiéis desta igreja, sobretudo nos países anglófonos, se identificarem como grego-ortodoxos quando lhes é perguntada a religião - Greek Orthodox. Para quem calha de também ser grego étnico, essa identificação, em alguns casos, pode ecoar de forma especial.

Algo análogo pode ocorrer entre russos e cossacos (pelo menos enquanto a identificação de cossaco estiver alinhada com a de russo), como veremos na seção em que descrevo minha visita à Catedral de Novocherkassk.

Cumprе ressaltar que ser cristão ortodoxo, em termos de uma sociologia e até uma psicologia da religião, é também participar da liturgia da igreja de sua paróquia (necessariamente ligada a um Patriarcado ou Igreja Autocéfala - que, às vezes, fica em outro continente, como é o caso das paróquias no continente americano). Ser ortodoxo, nesses termos, é participar, como eu dizia, da liturgia da igreja de sua própria paróquia, que se insere na tradição de uma Igreja Autocéfala, com alguns detalhes litúrgicos com os quais o fiel não necessariamente possui uma afinidade cultural tão grande (caso do brasileiro que não é de família sírio-libanesa e participa da liturgia em uma igreja antioquina, com partes do canto em árabe, por

exemplo), mas que o fiel, de qualquer maneira, abraça com orgulho como parte da tradição de *sua* igreja, guiada pelos seus Bispos e pelo seu Patriarca - todos em comunhão com os demais Patriarcados, formando assim a Igreja Ortodoxa, que corresponderia ao Corpo Místico de Cristo. É interessante notar que essa estrutura também lembra um pouco uma estrutura de *matrioskas*, da qual tratei em outros momentos (vide seção 3.4 do capítulo 3).

3.91. TERCEIRA ROMA, IMPÉRIO E KATEHON⁷⁴

Duas Romas já caíram, a terceira se ergue e quarta não haverá.

Philoteus de Pskov

Em seu famoso sermão⁷⁵ de 28 de maio de 2022, o Patriarca Cirilo lamentou como tragédia a decisão de Lenin de “dividir” a Rússia, usando o termo arcaico *Rus* (русь). Antes de Lenin, a unidade Rus fora ameaçada por inimigos, sendo sempre defendida pelos príncipes de Moscou e depois pelos czares. Lenin teria criado “territórios independentes” (as repúblicas soviéticas) dentro “do território Rus” (“на территории Руси” - *na territorii Rusi*). No mesmo sermão, o Patriarca afirma, sem citar nomes, que um líder soviético teria decidido “destruir seu próprio país” (“разрушить свою страну” - “*razrushit' svoyu stranu*”), usando a palavra mais ou menos ambígua страна [*straná*], que comumente é usado para se falar em “país”, mas também significa “região” - ao invés de usar a palavra госудárство [*gosudárstvo*], que indica um Estado. Cirilo I dá a entender que não foi destruído simplesmente um Estado (o soviético), mas um “país”, o que trouxe “terríveis consequências” para as pessoas vivendo na atual Federação Russa, na Ucrânia, Belarus e “em outros lugares” (aparentemente se referindo às novas repúblicas independentes pós-soviéticas).

⁷⁴As considerações que se seguem foram apresentadas parcialmente na minha comunicação oral “Identidades na Rússia no séc. XXI”, feito junto ao GREPEP - Grupo de Pesquisa Religião, Política e Espaço, da PUC Minas, em 19 de agosto de 2022.

⁷⁵Cf. no sítio eletrônico oficial da Igreja Ortodoxa Russa: “Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Неделю 6-ю по Пасхе после Литургии в Храме Христа Спасителя”. Русская Православная Церковь, 28 maio 2022. Disponível em: <<http://www.patriarchia.ru/db/text/5931598.html>>

Salienta ainda que “o grande país” (usando a mesma palavra, *straná*) é “a fortaleza da Ortodoxia” e é uma força que teria dado equilíbrio às demais forças, enfraquecidas por essas “decisões históricas terríveis”. Ou seja, para além das diversas novas repúblicas, uma ideia de “Rus” operaria como fortaleza da fé ortodoxa. Aqui, é impossível não pensar na ideia de Katechon e de Nova Roma.

Tal ideia (“Terceira Roma”) remete aos conceitos cristãos de Katechon e Império. Katechon – *κατέχων* – é o termo grego que designa aquilo que impede, que detém, que segura, que bloqueia etc e aparece na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo 2 (versos 1 a 7). A interpretação tradicional é de que se refere ao Império Romano e ao imperador romano). De uma perspectiva cristã ortodoxo, após o Cisma dos católico-romanos do Ocidente, tal figura materializar-se-ia no Imperador de Bizâncio, este entendido como o que sobrou do Império Romano. Assim, a capital do Império Cristão, Constantinopla, seria a “Segunda Roma”, já que a primeira, na península itálica caíra na heresia “papista” (do ponto de vista ortodoxo). Com a chamada Queda de Constantinopla, quando o Império Otomano (muçulmano) conquista a cidade, surge uma crise “simbólica” e religiosa em termos da recepção e interpretação desse fato histórico. Tal é o contexto da ideia de Moscou como Terceira Roma - ideia formulada sobretudo por Filoteus de Pskov (1465-1542), monge hegúmeno (título análogo ao de abade) do Mosteiro de Yelizarov, perto de Pskov.

Esse conceito, longe de ser discutido apenas em meios teológicos, religiosos e místicos, é citado por diferentes autores russos na literatura sobre seu impacto na geopolítica e na política externa. Anna N. Klimenko e Vladimir I. Yurtaev (historiador), dois acadêmicos russos, em artigo produzido na âmbito de projeto de pesquisa da Russian Foundation for Basic Research, afirmam que o conceito de “Terceira Roma” (identificada com Moscou) abrange um fenômeno “historiosófico”, uma “ideia nacional” e uma “visão de Estado justo”. Essa noção estaria “sintonizada com os humores da sociedade russa” (“*in tune with the mood of Russian society*”), tendo impacto tanto em sua “estrutura interna” do Estado quanto em sua política externa. Os autores chegam a dizer que ela pode ser considerada a “doutrina geopolítica informal” da Rússia (Klimenko & Yurtaev, 2018, p. 231). E concluem que “a Rússia, entre outros, tem os pré-requisitos necessários para se tornar um centro espiritual e geopolítico do mundo (Klimenko & Yurtaev, 2018, p. 246)

É a essa tradição e “legado” que Putin remete-nos, quando tenta projetar-se como defensor dos cristãos em geral no oriente médio - por meio da atuação militar na Síria, por exemplo (em operações contra o ISIS ou Daesh, o chamado “Estado Islâmico”). O presidente sírio, Bashar al-Assad chegou a referir-se a Putin nesses termos⁷⁶.

Depois de 1917 (ano da Revolução Bolchevique), Moscou deixa de ser esse suposto centro guardião da verdadeira doutrina ortodoxa (que era, ao menos na aspiração), porém continuou sendo uma espécie de Roma de difusão da correta doutrina em termos ideológicos, não mais combinando sob sua égide todos os reinos ortodoxos, mas sim todos os estados socialistas ortodoxos e seus partidos comunistas ortodoxos – há quem veja aí um empréstimo estrutural ainda que semi-inconsciente, na mesma linha de estudos que propõem entender Stalin como um “czar vermelho”.

Marshall Poe, em sua monografia de 1997, produzida no âmbito do National Council for Soviet and East European Research (Harvard), argumenta que a ideia de Terceira Roma (como chave para política externa) seria uma criação do século XIX, porém admite que o conceito é usado por diversos estudiosos para explicar a política externa soviética (em termos de um “messianismo russo”) e admite que, com o fim do sistema soviético, o conceito ganhou renovada importância, com a demanda por chaves explicativas (Poe, 1997 p. ii). Cumpre lembrar que a historiografia soviética, em 1942, “reabilitou” Ivan IV (primeiro Czar de Todas as Rússia, conhecido como “Ivan, o Terrível”), Poe vê, no filme “Ivan o Terrível” de Sergei Eisenstein uma reinterpretação bolchevique da ideia de Terceira Roma, não mais entendida como um fóssil do passado imperialista, mas como parte integrante de um programa “progressista” de formação do Estado (Poe, 1997 p. 13).

Poe prossegue ressaltando que, “hoje” (final dos anos 1990), a ideia de Terceira Roma seguia atual, com a republicação de obras, antes censuradas, do teólogo e pensador Nikolai Berdyaev (1874-1948) sobre o tema. Essas obras estariam sendo amplamente lidas e discutidas, inclusive em círculos patrióticos russos como a organização política Pamiat (Poe, 1997 p. 14-5), organização da qual, noto, Alexandr Dugin também fez parte.

⁷⁶ “Putin the ‘Only Defender of Christianity’ – Bashar Assad”. Orthodox Christianity, 18 nov. 2015. Disponível em: <<https://orthochristian.com/87835.html>>.

Com o colapso soviético, em suma esse tropo-imagem-conceito re-emerge com força como parte da tentativa de preencher certo *vácuo* ideológico (assim como a ideia original surgia no “vácuo” que se seguiu à Queda de Constantinopla). Por exemplo, I. V. Artemov defendia, nos anos 1990, o conceito de estado-civilização (Artemov, 1996: 118-119 apud Klimenko & Yurtaev, 2018, p. 242).

Autores como Alexandr Dugin, da escola neoeurasiana, levam isso mais adiante. Dugin, embora recorra a influências ecléticas e esotéricas, que vão de Gumlev a Guénon (influências estas digeridas em um contexto de contracultura soviética anti-comunista e tradicionalista) insere-se nesse contexto maior. Longe de ser uma anomalia ou corpo estranho é, entre outras coisas, mais um dos intérpretes, proponentes e porta-vozes da ideia de Moscou como Terceira Roma. Essas empreitadas teóricas e discursivas são também, entre outras coisas, tentativas de construção e reconstrução de uma identidade russa entre Ocidente e Oriente, entre socialismo e capitalismo, no contexto do vácuo pós-soviético.

A ideia de Terceira Roma (e suas [re]apropriações), em suma, funciona, mesmo de forma secularizada, de maneira análoga a um *mito político*, em termos sorelianos⁷⁷ ou, no caso, mito etnopolítico - espécie de ímpeto emocional e imaginativo, que supera a “inércia” (Salzani, 2008) e, no caso que nos concerne, é capaz de dinamizar acionamentos identitários - Sorel concebeu o *mito político* como drama da classe trabalhadora, mas que é uma *consciência de classe* senão também uma *identificação*? (Eidson *et al.*, 2017; Thompson, 1991).

Moscou como *Terceira Roma* (nos séculos XIX, XX e XXI) parece ser uma figura, enfim, cuja força reside em sua potencialidade plástica: sendo a linguagem comum insuficiente, só o Mito, como espécie de símbolo, seria capaz de condensar imagens, sentimentos, um *ethos* etc (Sorel, 1908 *apud* Salzani, 2008). A Terceira Roma é também uma narrativa, composta por crenças e imagens compartilhadas, de diferentes maneiras, por indivíduos que possuem, cada um a seu modo, um senso de pertencimento a um grupo (Brubaker) - imaginado, que seja - mas nem por isso menos real.

Esta seção, em *drafts* anteriores, era bem mais extensa. Para discussões sobre este tema, vide ainda Schmitt (2006, p. 35); Solovyev (2012), além dos trabalhos citados de Poe (1997) e Klimenko & Yurtaev (2018).

⁷⁷Tema que estudei em outra ocasião (Araujo, 2014, p. 41-2).

3.10 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

O idioma político do leste europeu em larga medida concebe certas “etnias” (não as “tribais”) como “nações” e a ideia de Estado-Nação, aos moldes ocidentais, permanece uma nota dissonante nessa parte do mundo, havendo, no caso eslavo-oriental, um choque entre uma noção de Estado-*matrioska* plurinacional e aquela do Estado nacional (como o que se tenta construir na Ucrânia desde o início dos anos 1990 e, mais marcadamente, desde 2014).

Distingue-se também, na Rússia, *nacionalismo* de *patriotismo*, como vimos na discussão sobre palavras como *Natsiia* (nação), *otechestvennyy* (patriótico) e *Narod* (Povo) e suas variações e ambiguidades.

A noção de *Rússia* ou *Rússias* é historicamente construída e reelaborada, no âmbito de uma comunidade imaginada eslavo-oriental, existindo em contraposição ora aos poloneses (ao oeste) e aos "europeus" (mais a oeste ainda), ora em contraposição aos "asiáticos" (ao leste). Uma sucessão de *políties* centrados em Moscou (herdeiros do antigo estado centrado em Kiev), desenvolve-se paralela a uma série de construções discursivas e de *categorias práticas* que situam todos os eslavo-orientais "dentro" de uma ideia de "Rus" ou de "Ruskiy", ainda que com diferentes qualificativos e com uma hegemonia implícita dos moscovitas (ou "grão-russos"), a ideologia czarista russa *triuna* sendo a expressão mais bem acabada desta ideia.

A instituição imperial de *soloviye* (estamento social) excluía de modo geral os “outros”, sendo um dos fatores que agravavam os conflitos étnicos ou nacionais no Império. Trata-se de “confeccionar” categorias legais que definem grupos e geram identidades coletivas, com resultados práticos quotidianos, o que parece ser prática estatal persistente, do Império à União Soviética até a Federação Russa atual. A ideia “arcaica” de *sos/oviye* ou uma variação dela parece emergir, na Federação Russa contemporânea, reinventada, de forma implícita, na figura do *cossaco registrado*, como veremos.

O desenvolvimento das identidades nacionais bielorrusa e ucraniana, fomentadas pelos soviéticos (política *korenizatsiia*), choca-se com a ideia pan-russa ou *triuna*. No caso ucraniano, a existência de um grupo de pessoas que se identificam (ainda) como *rutenos* é uma espécie de vestígio “pré-ucranização” constrangedor (do ponto de vista das autoridades de Kiev). Como veremos, mais de

cem anos após o fim do Império Russo (e cerca de três décadas após o colapso soviético), a compatibilidade (ou incompatibilidade) das categorias “russo” e “ucraniano” ainda permanece um ponto de contenda, no contexto de um *vácuo* pós-soviético.

Às vezes formulando-se como uma ideia inclusive “plurinacional”, certa supremacia de Moscou e da Igreja Ortodoxa permanecem traços persistentes nessas construções discursivas - a ideia de Moscou como *Terceira Roma* ou *Nova Roma* tendo um importante papel estrutural em tais formulações.

4 COSSACOS - GUARDIÕES DAS FRONTEIRA

Os cossacos criaram a História inteira da Rússia. Não é à toa que os europeus chamam todos nós de cossacos. Todos os russos queriam ser cossacos.

Tolstói

4.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

Falar dos cossacos é falar da própria Ucrânia e da própria Rússia. Começarei este capítulo de forma um tanto inusitada, com a seguinte pergunta: Havia uma “nação ucraniana” antes de 1648?

4.1.1 Questão cossaca e formação do(s) Estado(s) ou *polity(ies)*

Em termos de nação política, o Rus' Kievano era basicamente uma entidade de unidade eslavo-oriental, diferentemente do que acontecia com os eslavos do sul e suas entidades políticas separadas. O termo Rus' (do qual deriva russo), a fé ortodoxa em comum, uma dinastia - esses são elementos que, conforme a maioria dos historiadores, dão ao processo de formação nacional dos eslavos orientais um caráter distinto. No século XVI, distinguia-se entre rutenos e moscovitas, embora vigorasse, ao mesmo tempo, uma ideia de que ambos eram parte do Rus'. A categoria rutenos incluía também, como já abordado (seção 3.2 do terceiro capítulo desta tese), ucranianos e bielorrussos, vistos como uma comunidade cultural-linguística-religiosa dentro da Comunidade de Duas Nações Polaco-Lituana. Se hoje existem três nações eslavo-orientais (russos, ucranianos e bielorrussos), talvez existiriam hoje apenas duas, caso tivesse surgido em algum momento uma entidade política rutena, juntando ucranianos e bielorrussos (coisa que jamais ocorreu). Ademais, distinções entre Ucrânia oriental e ocidental já datam desse período - com o leste ucraniano distinguindo-se pela marcante presença dos cossacos de Zaporozhia.

Comumente, acadêmicos ocidentais pensam no leste europeu como uma espécie de *terra incognita* no que concerne aos processos de formação da nação (*nation-building*) até 1800. Jozef Chlebowczyk distingue entre, de um lado, o desenvolvimento do modelo de Estado-Nação da Europa ocidental (comunidade

estatal-comunidade linguística-comunidade nacional) e, de outro lado, o modelo do leste europeu (comunidade linguística-comunidade nacional-comunidade estatal).

Outra distinção feita por Chlebowczyk é aquela entre as chamadas nações “históricas” e as “não-históricas” no leste europeu. Por mais que o termo “não-histórico” seja infeliz e questionável, ele, nesse caso, refere-se àquelas nações que, por um período de tempo considerável, existiram como nações políticas - já as “não-históricas” seriam aquelas que eram “nações” apenas no sentido cultural ou etno-linguístico. Contudo, por mais que historicamente tenha havido uma certa “falta de Estado-Nação” no leste europeu, há situações diferentes: certamente a história dos poloneses e húngaros difere daquela dos eslovenos e eslovacos, por exemplo (Sysyn, 1992, p. 142). Aqueles tinham uma tradição estatal contínua, com uma nobreza “nativa” Estes (os eslovacos) não tinham algo como elites tradicionais nacionais.

A ideia de nação polonesa e húngara tinha, de longa data, uma dimensão política, enquanto que, no caso eslovaco e esloveno era uma realidade “meramente” *cultural*, por muito tempo. Então, de um lado, de fato, a experiência polonesa e húngara destoa daquilo que, no modelo de Chlebowczyk, seriam as nações “não-históricas” do leste europeu (tais como os eslovenos e eslovacos). Em algum lugar entre esses dois extremos, ficariam os tchecos e ucranianos (Sysyn, 1992, p. 142).

Os primeiros, embora integrados no Império dos Hapsburgos, distinguiam-se como uma província histórica separada, com suas reivindicações de restauração da coroa tcheca, embora ao final do século XVIII, a elite tcheca tenha em larga medida se germanizado (no século XIX, o movimento nacionalista tcheco buscará “reviver” a *cultura tcheca*).

Já os ucranianos, argumenta Sysyn (1992, p. 143), já tinham sido o centro de um grande império medieval, mantendo entidades políticas distintas até o século XIV (Reino da Galícia-Volínia). Nos séculos XVI e XVII, foram integrados nos estados polônês e lituano, num processo em que boa parte de sua elite foi “assimilada”, inclusive pela conversão religiosa ao catolicismo romano.

Contudo, a partir daí, seguiu-se o curso de um processo de formação nacional um tanto singular: uma nova elite militar foi formada (os cossacos), a qual criou duas entidades políticas no coração das terras ucranianas: o Hetmanato cossaco e o Sich de Zaporozhia.

Aqui, é necessário falar da Revolta de Khmelnytsky, também conhecida como a Guerra Cossaco-Polonesa, que foi uma rebelião cossaca (1648-1657) nos territórios mais ao leste do *Commonwealth* ou Comunidade das Duas Nações Polaco-Lituana. Tratava-se de um território com população predominantemente ortodoxa e autoridades católicas. É a partir dessa revolta que surge o Hetmanato cossaco. Os cossacos de Zaporozhia, comandados pelo seu Hetman Bohdan Khmelnytsky, em uma aliança com alguns tártaros da Crimeia e camponeses, revoltaram-se contra a dominação polonesa e houve inclusive massacres perpetrados pelos cossacos contra parte do clero católico romano. Boa parte dos judeus também foram alvos da revolta porque eram “arrendadores” de terras vistos pelos camponeses como opressores econômicos (porém, tensões religiosas mesclaram-se a questões econômicas) (Encyclopedia Judaica, Bogdan Chmielnicki, 2008).

O irônico talvez é que, em certo sentido, a Ucrânia libertou-se da Polônia “russificando-se”. A Revolta interrompeu o processo de integração da elite ucraniana na Polônia e traçou uma *linha* clara entre poloneses e ucranianos (como *nações* políticas) e entre nobreza polonesa e o Hetmanato cossaco. Tal evento talvez tenha sido uma espécie de *turning point*. É quando surge a ideologia de uma *nação* russa composta por uma Grande Rússia e uma Pequena Rússia (a Ucrânia) e quando se forma uma linguagem literária russa para as elites, com a russificação da elite ucraniana. A “libertação” do jugo polonês católico-romano abre o caminho para que aquele território leste-ucraniano *liberto* seja incorporado ao Czarado russo, a partir de 1654, pelo Acordo Pereyaslav - quando os cossacos juraram lealdade ao Czar, ainda que mantendo certa autonomia, e, em troca de tal autonomia, tornaram-se protetores militares do Czarado. Esse evento precipitou a Guerra Russo-Polonesa. Esses contatos, cada vez mais frequentes, entre, de um lado, representantes de uma população que, em larga medida, se via como rutena (*rusyny*), e, de outro lado, os moscovistas (*moskali*), é parte de uma série de interpenetrações, envolvendo clérigos, comerciantes, diplomatas etc. Esse processo também aumentou a proximidade entre ucranianos orientais e russos, em certo sentido, distanciando também ucranianos ocidentais de ucranianos orientais.

Os termos exatos do acordo Pereyaslav não são conhecidos e têm sido o objeto de discussões sobre a questão nacional russa e ucraniana e as relações russo-ucranianas, mesmo no período soviético. O tema faz parte das narrativas e

mitologias nacionais. Talvez o primeiro Manifesto pela independência ucraniana (em 1900), argumentava que o lado russo não cumprira os termos do Acordo Pereyaslav, séculos antes...

Voltando ao Hetmanato cossaco, ele, então, foi um estado ou *polity* cossaco na Ucrânia central, governado pelo Hetman da Hoste de Zaporozhia, que passou de vassalo do império otomano a protetorado do Czarado de Moscou. O Sich de Zaporozhia, por sua vez, foi um "proto-estado", uma entidade política semiautônoma de cossacos formada a partir de fortes criados para a defesa contra expedições dos tártaros da Crimeia, que capturavam e escravizavam centenas de milhares de poloneses, bielorrusos e ucranianos.

Após a Revolta, o termo "Ucrânia" passou a ser usado frequentemente como um termo *geográfico* para referir-se a territórios cossacos, com significados variáveis, em um complexo onomástico-topográfico (Sysyn, 1992, p. 160). Frequentemente, a Ucrânia era chamada de Pequena Rússia ou *Malaia Rossiia*, para distingui-la de Moscúvia, a Grande Rússia (*Velikaia Rossiia*). O termo "cossaco" também passou a ser usado para designar ucranianos em geral, de forma ambígua (para uma discussão mais detalhada sobre esse processo, vide Sysyn, 1992).

Ao final do século XVIII, ambas as entidades políticas haviam sido abolidas, tendo a elite do Hetmanato e do Sich de Zaporozhia sido integrada na nobreza do Império Russo. Então, em 1800, os ucranianos, diferentemente dos tchecos, não tinham uma entidade territorial administrativa própria, contudo mantiveram uma maior proporção de sua elite tradicional integrando uma *nação cultural*.

Mesmo quando houve assimilação linguística das elites, diferentemente do caso tcheco (no qual as elites são assimilados por germânicos, criando uma grande distância linguística), a elite ucraniana foi assimilada por russos e poloneses, que estão (sobretudo os russos), numa posição de proximidade linguística muito maior. Finalmente, revoltas cossacas contra pressões polonesas e católicas separaram a Ucrânia do estado polonês. Portanto, historicamente, a "questão cossaca" coloca-se, talvez centralmente, na própria gênese dos Estados russo e ucraniano. Falei da gênese dos Estados e *polities* ucranianos para, por meio dela, falar dos cossacos. Cabe agora falar mais dos cossacos em si.

4.1.2 A formação dos cossacos e suas hostes - Rússia e Nova Rússia

Os cossacos atualmente são grupos de falantes das línguas eslavo-orientais, abrangendo o espectro dos dialetos russos e ucranianos - e, em geral, são cristãos ortodoxos. Os principais subgrupos cossacos existentes hoje são os cossacos do Don, descendentes de populações que se assentaram ao longo das margens do rio Don desde pelo menos o século XVI; os cossacos de Cubã; e os cossacos de Térek.

A questão das “origens” dos cossacos é controversa e, no geral, não nos concerne tanto: normalmente, se entende que se tratava de grupos falantes de línguas eslavas. Tais grupos faziam parte de comunidades guerreiras “semi-militares” de tradição autônoma no Sul da Rússia nas regiões às margens dos rios Don, Terek, Ural, Dniepr (Magocsi, p. 179- 181). As origens dos cossacos também remontam a grupos camponeses do império russo servos que, fugindo da gleba e de seus senhores, estabeleceram-se em assentamentos autônomos.

A título de curiosidade, um estudo genético de 2016 (Chukhryaeva, M.I. et al, 2016) encontrou uma pequena influência genética do povo Nogais, falante de língua túrquica, mas, no geral, as populações cossacas enquadram-se em uma situação de proximidade genética com populações russas da região central e sul da Rússia e com “ucranianos étnicos”. Estudos similares com conclusões análogas foram citados algumas vezes por meus interlocutores cossacos para enfatizar uma ligação histórica “de sangue” deles com a Rússia.

O próprio nome “cossaco” (казак) supostamente deriva de uma raiz turca, que significa originalmente “homem livre”, em oposição a outros grupos na sociedade pré-moderna russa - ou seja, referindo-se mais a um status social ou condição do que a uma fronteira étnica. Contudo, não há consenso acerca dessa raiz em específico. Ainda que derive de outra raiz, o mais provável é que, de qualquer forma, tenha uma origem túrquica e nomádica (Pritsak, 2006). O fato de historicamente ter-se feito a associação entre uma raiz com um significado relacionado a errância e liberdade também é significativo, em todo caso.

O termo turco qazaq dá nome hoje aos cazaques (em russo, Казахи), que não se confundem com os cossacos e são o grupo étnico predominante na ex-república soviética do Cazaquistão. Supostamente (como vimos, não há consenso), esse etnônimo deriva da mesma raiz turcomana que teria dado origem ao termo

cossaco. Os cazaques descendem de tribos túrquicas nômades de pastores - o termo *túrquico* (ou *turcomano*) sendo aqui usado para referir-se a vários grupos étnicos variados (como os uzbeques, azeris, quirguizes etc) para não haver confusão com o termo “turco” com o sentido de natural da atual Turquia. Essa raiz túrquica qaz dá origem a palavras “andarilho”, “salteador”, “vagabundo”.

Algo semelhante talvez ocorreu (ou, ao menos, fez-se uma associação análoga), no Brasil e região do Pampas, com a palavra *gaúcho*, que foi usada tanto para referir-se a um grupo social engajado em certas ocupações (atividade pecuária) quanto é hoje gentílico designando os nascidos no Estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Poder-se-ia argumentar ter havido certa *etnicização* do gaúcho (sobretudo na fronteira do Brasil, Argentina e Uruguai), com a formação de grupo cuja fronteira é entendida de uma forma tal que mescla(va) ocupação, origem regional e talvez grupo “étnico-cultural” com dialeto próprio. A palavra gaúcho era também usada para designar vagabundos, foras da lei e ladrões de gado. O ensaio provocativo de Abner (1974, p. ix-xxiv.xxx) sobre o grupo dos operadores da bolsa em Londres como candidato a *grupo étnico* lança luz sobre como, na prática, é ambígua e porosa a distinção conceitual entre grupo étnico e grupo ocupacional (ou, em alguns casos, castas, estamento etc). Historicamente, os cossacos têm se situado precisamente neste *lugar* ou *frame* (Eidson et al, 2017) de difícil localização: entre povo, etnia, cultura, estamento, ocupação, modo de vida.

Em geral situa-se o “aparecimento” dos cossacos em algum momento entre os séculos XIV e XV, quando surgem dois grupos relacionados, os Sich de Zaporozhia da região do rio Dniepr (rio que perpassa Rússia, Ucrânia e Bielorrússia) e a Hoste do Don (outro importante rio próximo).

Esta última, a Hoste dos Cossacos do Don (Всево́еликое Во́йско До́нское) era uma espécie de república semi-autônoma (entre o final do século XVI e 1918) na região de Donbass entre o que é hoje a Rússia e a Ucrânia. No século XVI, há relatos sobre vilas cossacas na região (“*stanitsa*”). Cossacos do Don lutaram no exército de Ivan o Terrível durante a tomada de Kazan, em 1552, e participaram de várias campanhas militares importantes para a expansão do Império Russo durante o reinado de Pedro o Grande (1721-1725)

Jás Sich de Zaporozhia (Запоро́жская Сечь) eram uma *polity* cossaca semi-autônoma que existiu entre os séculos XVI e XVIII na região do rio Dniepr, que hoje se situa na Ucrânia. Os cossacos atuavam como uma força de autodefesa das

populações falantes de línguas eslavas, constantemente repelindo invasões tártaras. Sich era também o nome dado à fortaleza central localizada nessa região. Em meados de 1774, a czarina Catarina II (ou Catarina a Grande) dissolveu essa *polity*, incorporando-a ao território da província russa de *Novorossiya* ou “Nova Rússia” - de modo que a história da Nova Rússia também se entrelaça com a história cossaca.

Grupos cossacos desempenharam um papel importante na colonização de Kubal e do região adjacente do Mar Negro. Foi um processo gradual, que se estendeu por mais de um século, moldado pelos reveses dos conflitos entre Império Russo e Turquia – assim, de uma população predominantemente túrquica (tribos montanhosas Adyghe), chega-se, após a Guerra Russo-Turca (1768-1774) a uma configuração demográfica mais “russificada” ou “eslavizada”. Note-se que foi a vitória russa nesta guerra que consolidou o pertencimento da Crimeia à Rússia.

A região atualmente conhecida como Donbass era chamada de Campos Selvagens (Дикое Поле) e era muito esparsamente povoada até meados do século XVII, quando cossacos do Don colonizaram a área. A primeira cidade na região (Solanoie, hoje Soledar) foi fundada em 1676, em um contexto de exploração de reservas de sal. A região era controlada, desde 1649 até a segunda metade do século XVIII, pelo Hetmanato Cossaco ucraniano (ou seja, a Hoste Zaporozhiana) e pelo Canato (ou Khanato⁷⁸) da Crimeia, Estado vassalo do Império Turco Otomano (1478-1774).

Quando o Império Russo conquistou o Hetmanato e anexou o Khanato, chamou tais territórios conquistados de “Nova Rússia” (Новороссия, *Novorossiya*). Ricas reservas de carvão foram descobertas em 1721 e, com a Revolução Industrial na Europa, tais reservas passaram a ser exploradas (na segunda metade do século XIX). O termo “Donbass” data dessa época, derivado da expressão Донецкий каменноугольный бассейн, que se referia às bacias de carvão de Donetsk ao longo do rio Donetsk. Daí se segue o desenvolvimento de uma indústria de carvão e subsequente aumento populacional na região, relacionado a assentamentos *russos*.

⁷⁸ O nome Khanato deriva, é claro, de Khan (“Khan” é um título – os Khans eram os descendentes patrilineares de Toqa Temür, neto de Gêngis Khan). Trata-se de um Estado tártaro vassalo do Império Turco-Otomano – os tártaros sendo um povo turcomano. É um dos khanatos túrquicos que sucedeu a chamada Horda Dourada turco-mongol (MARTIN, 2006, p. 160), que, por sua vez, surgiu no século XIII, com o esfacelamento do Império Mongol.

É importante ressaltar que, historicamente, o papel guerreiro dos cossacos não se limitou apenas a lutar guerras por procuração – *proxy wars*⁷⁹ – para a Rússia, como reles instrumentos. Pelo contrário, frequentemente foi problemática, tensa ou contraditória essa relação: em diversos momentos, as iniciativas guerreiras ou de conquista levadas a cabo por hostes cossacas ocorriam de forma independente, contra os interesses de Moscou, em momentos em que o Czar não tinha interesse – por razões políticas, estratégicas ou econômicos – de entrar em guerra com, por exemplo, o Império Otomano (embora os outros atores políticos na região normalmente vissem os cossacos como um braço do Czar). Assim, frequentemente Moscou via-se no dilema de apoiar ou não apoiar os cossacos e ainda no dilema de como proceder para contê-los e impedir suas provocações a outros atores quando essas não interessavam (Khodarkovsky, p. 523).

Assim, trata-se de um grupo (ou antes de grupos) que teve (tiveram) um importante papel histórico na formação da Rússia e da Ucrânia. Hostes cossacas ao longo do século XVIII ocuparam importante *zonas-tampão* nas fronteiras do Império Russo, o que entrelaça a História deste império com a História dos cossacos e em tal entrelaçamento reside a grande tensão cossaca entre uma ideologia de autogoverno e independência e, de outro lado, a lealdade ao Império Russo, e hoje à Federação Russa, no caso dos cossacos de Don.

Em outros momentos, frise-se, lideranças cossacas insurgiram-se como rebeldes contra o Estado czarista – um caso emblemático é o episódio em que um grande número de cossacos foi executado por terem eles apoiado o líder Ivan Mazepa da Hoste de Zaporozhia, que, na Batalha de Poltava (1709), traiu o Czar, alinhando-se com o Rei da Suécia. Destaca-se ainda a rebelião de Bulavin travada por cossacos do Don contra o Império Russo entre 1707 e 1708 (Avrich, 1972); a revolta contra a nobreza czarista liderada por Stenka Razin (1630- 1671) (Avrich, 1972) e a revolta liderada por Yemelyan Pugachev e os cossacos de Ural (ou cossacos Yaik), conhecida como a Guerra dos Camponeses (1773-75).

Tudo indica que os cossacos “surgiram” como “clãs” ou grupos guerreiros no sul da Moscóvia e nas fronteiras com o território polaco-lituano durante o período de dominação mongol e, gradativamente, foram sendo colocados a serviço do Estado

⁷⁹ Trata-se de conflitos armados nos quais os atores envolvidos (os Estados nacionais ou impérios, por exemplo), recorrem a terceiros como seus “substitutos” ou intermediários no conflito e, assim, não se envolvem diretamente. Em alguns casos são armados, treinados e/ou financiados certos grupos rebeldes de forma secreta.

russo, guardando sobretudo as fronteiras austrais (em expansão). Chegaram a ser onze voiska ou Hostes, que se espalhavam a leste até o Oceano Pacífico. Com a “pacificação” das fronteiras, os cossacos foram sendo integrados em um tipo de serviço militar regular (Skinner, 1994, p. 1017). Três características principais distinguiam-nos, grosso modo, de outros grupos sociais no regime czarista (o “antigo regime” russo contava com estamentos sociais): o privilégio de terem terra e sem pagar impostos por ela; seu autogoverno local e serviço militar obrigatório masculino (para todos os homens cossacos) (Skinner, 1994, p. 1017).

Assim, a literatura tem hesitado em classificá-los como *grupo étnico* ou outra coisa, pelo seu papel particular histórico na hierarquia social (Toje, 2006, p. 1068). Os cossacos sempre viveram em uma espécie de ambiguidade de status, não sendo simples camponeses nem membros da nobreza (tanto quanto se possa falar de uma nobreza russa). Mas, afinal, quem são, hoje, os *cossacos*?

4.2 ENCONTROS E DESENCONTROS COM COSSACOS: CHEGO A ROSTOV

A seção que se segue abaixo, está situada, cronologicamente, antes de minha ida a Donbass (que narro no capítulo 5).

Após passar cerca de uma semana em Moscou, frequentando a Higher School of Economics (a estadia prolongou-se por problemas burocráticos e, possivelmente, políticos⁸⁰), tomei o trem rumo a Rostov-do-Don, comprando a classe econômica mais barata que havia. Mal coube no meu assento-cama e, para minha surpresa, os passageiros levavam seus gatos no colo, fora de qualquer gaiola - e levavam-nos para defecar no vaso sanitário do banheiro do trem, o mesmo usado por humanos.

Chegando em Rostov, instalei-me num quarto individual em um *hostel* próximo à estação de trem, na parte mais pobre (e mais feia) da cidade. O contraste com Moscou era gritante: lixo à vista em algumas partes da rua, terrenos baldios com mato alto, prédios e construções decadentes ou em estado de abandono. A

⁸⁰ Eu permaneci na Federação Russa sem visto (visa), como é permitido a brasileiros por até três meses - para a estadia mais longa, necessitaria de visto a convite de uma instituição acadêmica. Embora eu contasse com a carta-convite inicial da HSE, fui aconselhado a buscar, para o visto, a Southern Federal University (SFedU) ou Yuzhnyy federal'nyy universitet, o que fiz - mas, até tomar tal decisão, vi-me às voltas com questões burocráticas a serem resolvidas. Certa “relutância” em querer manter-me como pesquisador visitante possivelmente tem relação com a natureza política “explosiva” do meu tema de pesquisa.

mim, um brasileiro, lembrava-me mais o chamado “Terceiro Mundo” do que a Rússia que eu até então conhecera. Algumas das casas precárias me lembravam as habitações dos chamados “*white trash*” que eu vi na Flórida, próximo à divisa com o Alabama, nos Estados Unidos da América, em 2007.

Exatamente como no estereótipo, era, nas ruas, maior o número de homens trajando calça e agasalho da Adidas. Chamou-me também a atenção algo que eu já notara, em menor grau, em Moscou: aquilo que, num primeiro contato (choque cultural), a mim me pareceu como uma extrema grosseria das mulheres de mais de cinquenta anos. Semelhantemente ao que ocorre em países asiáticos, as mulheres idosas gozam de um alto status, simbolizado pela figura arquetípica da Babushka, a vovó russa, o que lhes permite, por exemplo, gritar com quem, distraído, estiver sentado no metrô, ao invés de ceder-lhes o lugar (essa grosseria eu nunca cometi).

Em Rostov, estrangeiros que não dominem russo são mais raros do que em Moscou e as pessoas, em geral, sobretudo as babushkas, não são particularmente pacientes. Em alguns casos, fui quase conduzido fisicamente, quase pela mão, enquanto gesticulavam apontando a uma cadeira, por exemplo, para que eu me sentasse.

Rapidamente, me mudei da pensão próxima à estação de trem onde inicialmente me instalara, para ficar mais próximo ao centro da cidade e da universidade. À época, por questões burocráticas, de prazos e de editais, eu contava tão somente com minha bolsa de doutorando, em moeda brasileira (reais), de modo que meus recursos eram demasiado limitados por mais que a taxa de câmbio fosse-me benéfica. Por esta razão, por todo o tempo que passei em Rostov do Don, cerca de três meses, estive hospedado em mais de um *hostel* ou albergue/pousada, na região central da cidade, nos quais geralmente dormia em beliche em quarto coletivo e usava a cozinha comunitária. A maior parte do tempo passei no estabelecimento que chamo de “primeiro albergue”, com muitos hóspedes muçulmanos e do Cáucaso, e no que chamo, para simplificar, de “segundo albergue”, com maior presença jovem universitária.

Nesses ambientes, havia hóspedes de passagem e também hóspedes “fixos” que eram, além de alguns migrantes, em sua maioria, homens divorciados subempregados de mais de trinta anos de idade ou estudantes universitários de ambos os sexos (que eram mais numerosos na segunda pousada onde me instalei). Na primeira pousada onde fiquei por um período mais prolongado, também havia um

médico divorciado (acredito que, temporariamente, enquanto procurava numa nova casa), trabalhadores sazonais e indivíduos envolvidos com atividades criminosas, como constatei ao ver as estrelas tatuadas no tronco de um homem que saía do chuveiro, de toalha, no banheiro coletivo e ao notar que ele me encarou de volta de forma agressiva, ao que abaixei os olhos. As tatuagens de estrela, famosas no Ocidente graças ao filme "Eastern Promises" (de 2007, dirigido por David Cronenberg), são usadas por membros de gangues russas da subcultura Vor, à qual, evidentemente, não tive acesso e com a qual não travei maior contato⁸¹.

É tênue, por vezes, a fronteira entre o etnógrafo e o *voyeur* e, frequentemente, observei mais do que participei. Tomando café da manhã com alguns jovens casais que moravam nessas pensões, chamou-me a atenção a maneira como os casais demonstravam afeto em público por meio de interações fisicamente agressivas, coisas que eu já notara, em menor grau, em Moscou. Por exemplo, reagindo a provocações, as moças golpeavam, com a mão ou um objeto, seus namorados na cabeça ou no ombro de uma forma um tanto violenta demais, que chamaria a atenção no Brasil, mas que, ali, passava despercebido ou só causava um leve riso. Para meu espanto, em alguns casos, o rapaz revidava, com um tapinha jocoso na cabeça ou um leve empurrão, coisa que presenciei até no metrô.

Há de fato um elemento que poderia ser descrito por alguns como "sadomasoquista" na *cultura* russa (em suas socialidades e idiomas de afeto), aqui entendido em sentido ampliado (não necessariamente sexual) para referir-se tanto a práticas envolvendo usos lúdicos e afetivos da violência física quanto para se referir a uma certa atitude de certo regozijo em sofrer (ou estoicismo excessivo). Ela se manifesta ainda na forma de performar poder, tanto pela servilidade excessiva dos subordinados quanto pela forma como é socialmente aceitável, para um superior, humilhá-los (a esse respeito, cf. Rancour-Laferriere, 1995). Superficialmente, esses comportamentos lembravam-me um pouco o que eu já presenciara em interações com populações asiáticas, em ambientes frequentados por norte-coreanos, por

⁸¹ Subculturas do mundo do crime das gangues de rua e seus códigos e ideias-valores tiveram um papel importante na sociedade russa pós-soviética, preenchendo *vácuos* institucionais de valores e fornecendo certos repertórios comportamentais para a formação, sobretudo da masculinidade, de toda uma geração - chegando a impactar também ambientes acadêmicos, diplomáticos e do alto escalão do governo federal. Isso acontece, de forma ambivalente, também nos meios cossacos. Sobre o tema (na sociedade da Federação Russa no geral), cf. Yusupova, 2020.

exemplo. Tais traços eram visíveis em Moscou, porém, no sul do país, pareciam-me bem mais salientes. Voltarei ao tema.

Minhas interações em Rostov, em todo caso, foram marcadas mais por gafes, desencontros e problemas oriundos do pouco domínio da língua do que por qualquer experiência idealizada de “observação participativa”. Quando eu encontrava pessoas que tinham algum domínio de inglês (entre os universitários), podia conversar melhor ou contar com a boa vontade do interlocutor para usá-lo(a) como intérprete, já que eu não podia contar sempre com Maria (de quem falarei mais logo adiante).

Maria, foi, para mim, guardadas as proporções, algo análogo ao que Doc (apelido de Ernest Pecci) foi para William Foote Whyte (na clássica etnografia “*Street Corner Society*”, de 1943): além de interlocutora ou *informante* (no dizer clássico hoje um tanto datado), foi intérprete e fez as pontes que me permitiram conversar com outros interlocutores.

Surpreendentemente, para mim, havia, em Rostov, e nos locais onde me hospedei, um número razoável de universitários que falavam espanhol muito bem, o que se explica pelo fato de existir, na cidade, um instituto de línguas estrangeiras. Deduzi haver um número razoável deles pelo fato de ter encontrado pelo menos meia dúzia de pessoas que falavam espanhol (duas delas com boa fluência), quando não esperava, no sul da Rússia, encontrar nenhuma. Os que estudavam espanhol e inglês, em sua maioria, alegavam fazê-lo para fins profissionais, visando trabalhar no setor de turismo ou em escritórios comerciais.

A minha presença, sobretudo na primeira pousada em que fiquei, causava alguma estranheza, quando se prolongou. Eu renovava/prorrogava minha estadia, pagando antecipadamente pelas minhas diárias, semanalmente (mas sem nunca pagar antecipadamente por um período muito longo), pois ainda tinha a intenção de me instalar em uma vila cossaca, uma *stanitsa*, o que acabou nunca ocorrendo.

Como não tinha Maria ou outro intérprete sempre disponível, não era todo dia que eu tinha compromissos ou alguém para entrevistar. Os dias arrastavam-se em meio a pequenas dificuldades para fazer compras no mercado, localizar-me na cidade e usar o transporte público sem me perder e, ocasionalmente, certa depressão. Eu fazia, via videoconferência, aulas particulares de russo pelo aplicativo Preply com uma universitária de Moscou chamada Natalia. Tinha certa facilidade em

absorver a gramática avançada, com seus casos e declinações, mas não avançava na aquisição de vocabulário.

Mais tarde, o professor X da Universidade Federal do Sul “convocou” uma orientanda dele, Sofia, para que ela me acompanhasse em algumas entrevistas, atuando como intérprete, gentileza que ela fez, com toda solicitude, presumivelmente para atender um pedido de seu orientador, mas, pelo que percebi, não necessariamente da forma mais entusiástica, devido a seus próprios compromissos e afazeres. Constrangido, dentro das minhas possibilidades orçamentárias (já limitadas), a partir da segunda entrevista, propus-lhe pagar uma pequena quantia (recebendo minha bolsa de doutorado em moeda brasileira, a taxa cambial me favorecia), pelos seus serviços de tradução. Ela aceitou.

Uma das conversas em que Sofia agiu como intérprete foi com Maxim, um professor universitário de idade avançada de um departamento de História em Rostov. Por seus problemas de audição, Sofia frequentemente precisava repetir o que lhe dissera.

Assim como o professor Venkov (de quem falo alhures), Maxim, com sua erudição, enfatizou vários detalhes militares sobre a história de conflitos da Hoste do Don que não interessavam diretamente à minha pesquisa. Para ele, os cossacos como grupo social eram indissociáveis da Rússia czarista. Tal grupo teria deixado um legado importante na história e cultura russa (incluindo canções etc) e, nesse sentido, toda pesquisa histórica justificava-se e mesmo a preservação de certo patrimônio cultural de todos os russos. De resto, tratava-se de algo “para turistas” e o movimento cossaco contemporâneo seria apenas um tipo de *política de identidade* em “sentido pejorativo”. Maxim afirmava possuir ascendência cossaca, mas não se identificava como tal - afinal, segundo ele, não faz sentido ser *cossaco* no século XXI. Descreveu, mal humoradamente, os *cossacos registrados* como “oportunistas”, “muitos deles envolvidos em atividades ilegais, desordeiros”, assegurou. Essa descrição, obviamente, difere bastante da que eu ouvira de lideranças cossacas.

Como veremos, a associação pejorativa entre o fenômeno cossaco e o “banditismo” remonta à historiografia soviética. Mais do que isso, a descrição do suposto “caráter cossaco” ora como “rebelde” e até “bandido” e ora como “mantenedor da ordem” é um dos paradoxos constitutivos das representações e autorrepresentações da cossacaria. Quando perguntei algo sobre Donbass e sobre as repúblicas de Lugansk e Donetsk e se havia perseguições aos “russos étnicos”

nesses casos, Maxim irritou-se: "bandidos, todos eles! Essas 'repúblicas' são controladas por bandidos" (pronunciando a palavra "repúblicas" com desdém).

Existem, de fato, algumas denúncias de ligação entre contrabando e outras atividades ilícitas e autoridades das duas repúblicas rebeldes, como é comum ocorrer em zonas de conflitos sob sanções e em locais onde o poder (para)militar e político tendem a identificarem-se. Ele exasperou-se a tal ponto que a conversa azedou e não pôde ir muito longe.

Em todo caso, para além da (in)disposição de um idoso rabugento, eu estava percebendo, em primeira mão, que havia uma questão política que, em alguma medida, moldava e informava discursos tanto sobre a questão cossaca quanto sobre a questão de Donbass (e a escolha - ato político - de autoidentificar-se de determinada maneira ou não o fazer).

Na tentativa de acertar a agenda ou marcar uma reunião ou encontro, contudo, podia se passar quase uma semana inteira. Eu procurava observar o máximo que podia, andava pela cidade, visitava a biblioteca etc e estudava russo no meu notebook no sofá da sala da pousada. Evidentemente, me deparei em diversos momentos com xenofobia e compreensível desconfiança. Era difícil explicar a quem me perguntava o que eu fazia, se ali estava a trabalho ou como turista e apresentar-se como "cientista social" não elucidava muito o mistério. Aos poucos, fui percebendo que vários outros aspectos de minha pessoa eram intrigantes a muitos dos meus interlocutores.

A aquisição de uma língua estrangeira, por exemplo, envolve habilidades distintas. Meu vocabulário russo era (e é) extremamente pequeno, sobretudo no que diz respeito ao léxico mais quotidiano (leio com um dicionário). Eu também tinha mais dificuldades em entender as falas de Rostov do que aquelas de Moscou e mais dificuldades para entender falares populares do que o das pessoas de alta escolaridade. Meu vocabulário limitado, porém com algum domínio da gramática, me possibilitava ler textos muito lentamente, somente com a consulta a um dicionário - no caso dos textos acadêmicos, vários substantivos abstratos possuem raízes gregas e latinas em comum, o que ajuda. Aparentemente, consegui aprender bem (à época) a pronúncia e entonação da língua (exceto algumas consoantes) e as regras de sintaxe referentes à conjugação verbal e declinações, de modo que quando eu dizia algumas frases específicas (por exemplo, comprando algo ou pedindo informação), pronunciando as palavras corretamente e não errando as conjugações

e declinações, eu não raro passava até despercebido para interlocutores desatentos, por exemplo.

Em mais de uma ocasião, ao me apresentar como brasileiro, aconteceu de dizerem-me, com espanto, que eu “não tinha sotaque”. Porém, bastava eu tentar pronunciar alguma outra palavra com questões de palatalização, com ditongos ou encontros consonantais mais complicados, que essa impressão se desfazia e, diante de qualquer pergunta fora do roteiro, minha incapacidade de entender (por deficiência de vocabulário) demonstrava minha falta de fluência na língua, o que, por alguma razão, causava estranhamento. Isso era difícil de processar. Geralmente, os estrangeiros ocidentais não conseguem sequer ler nada em alfabeto cirílico e só sabem pronunciar (muito mal) coisas como “por favor” e “obrigado”. Os estrangeiros das ex-repúblicas soviéticas de várias etnias falam fluentemente russo, em geral aprendido na escola. Alguém que parece falar russo, mas que, na verdade, não fala causa estranheza.

Como frequentemente me hospedava em quartos coletivos e o único local onde eu poderia usar o notebook era em uma das mesas de refeições ou no sofá em área coletiva, minha presença chamava a atenção. Os russos eslavos e pessoas de outras populações na região, de modo geral, têm em comum uma *cultura* que não partilha da mesma noção de espaço pessoal e privacidade que os brasileiros, em alguma medida, têm em comum com ocidentais. Não era raro alguém puxar conversa comigo e sentar-se ao meu lado enquanto eu usava o notebook, perguntando-me o que eu estava fazendo. Em mais de uma ocasião me perguntaram quanto custava a passagem do Brasil à Rússia e até mesmo quais eram meus rendimentos (quanto eu ganhava por mês).

Como já mencionado, apresentar-me como “antropólogo” (ou, mais precisamente, “doutorando em antropologia”) fazia com que me sugerissem visitar certos sítios arqueológicos. Se eu tinha interesse em realizar pesquisa antropológica com cossacos, - ou, pior ainda, com *russos* em geral! - isso não raro causava estranheza e talvez soava até um tanto ofensivo, afinal, antropólogos estudam os “pequenos povos” tribais.

Se eu me apresentava como “sociólogo”, por outro lado (aproveitando a ambiguidade da mesma palavra significar “cientista social” e “sociólogo”), eu era conduzido a entrevistar pessoas importantes ou autoridades, historiadores - que interesse um cientista social poderia ter em conversar com pessoas comuns? Minha

falta de atenção ao vestuário (somado à falta de recursos financeiros na ocasião) não ajudava muito: sociólogos usam roupas sociais, gravata, suéter e sobretudo e não casacos de inverno esportivos de tecido sintético e muito menos andam com mochila, item que, na Rússia, é usado sobretudo por crianças que vão ao colégio (parei de usar, tão longo apercebi-me disso).

O fato de eu ser brasileiro, embora despertasse certa simpatia (pelo *soft power* do Brasil em matéria de futebol e não só) e, por vezes, até abaixasse a guarda de algum interlocutor mais xenofóbico (sobretudo quando eu estivesse sendo confundido, pela minha aparência mais *brunet*) com um estrangeiro do oriente médio que não fala bem russo), por outro lado, nem sempre era bem absorvido. Afinal, embora eu não me pareça fisicamente com um russo eslavo “típico”, tampouco me pareço com o que se espera de um brasileiro: com 1m93 de altura (portanto “alto demais” para um latino-americano), um rosto oval e nariz saliente, minha compleição é *morena* demais para um eslavo-oriental, porém clara demais para um sul-americano (tal como o imaginavam).

Em uma das pensões baratas em que me hospedei, uma senhora russa eslava idosa, bem-vestida, de casaco de pele (destoando dos demais hóspedes), retrato bem acabado e quase caricato das classes altas que decaíram, disse-me que eu “não parecia brasileiro”, pois eu tinha “traços aristocráticos”, deixando assim escapar um comentário possivelmente racista. Meus modos mais reservados e um tanto introvertidos também não combinavam com a descrição de brasileiro no imaginário local, que aliás tivera alguma experiência com turistas brasileiros por ocasião da Copa de 2018, no ano anterior (a maioria dos quais hospedou-se em hotéis e não em pousadas baratas e hostels).

Em quase todos os locais em que me hospedei, eu era o único “ocidental” e o único indivíduo pertencente a uma nacionalidade ou etnia que não constava entre aquelas familiares. Alguns dos hóspedes fixos, na primeira pousada, começaram a referir-se a mim, em tom de brincadeira, como *shpion* (шпион), ou seja, “espião”. O gracejo, contudo, pode revelar algumas inquietações e desconfiança reais, como constatei ao ser interrogado pelos serviços de inteligência em mais de uma ocasião (quando voltava de Donbass). Pressentindo, de forma um tanto subjetiva, um clima um tanto desagradável, procurei outras pousadas e acabei passando o restante da minha estadia em uma que contava com um número razoavelmente grande de estudantes universitários como hóspedes fixos.

Dormir em um grande quarto (opção de acomodação de preço acessível) com quatro ou mais beliches não era agradável. Meus colegas de quarto, incluindo os hóspedes de passagem, atendiam ligações em seus celulares mesmo de madrugada e ouviam áudios em volume alto (sobretudo na primeira pousada). Frequentemente, o cômodo ficava impregnado pelo cheiro de suor masculino e vodka. Quando ia renovar minhas diárias, algumas vezes pegava um quarto individual por um ou dois dias, para ter um certo alívio na hora de dormir e para escrever.

Na segunda pousada, os estudantes, bem mais jovens do que eu, ficavam fora o dia inteiro e, quando estavam em casa, isolavam-se em seus grupos ou em seus quartos. Uma estudante de cerca de vinte anos, Tatiana, que falava bem espanhol interessou-me em conversar diariamente comigo para “praticar espanhol” e, por um curto período de tempo, assim foi feito - mesmo eu esclarecendo que minha língua nativa era português e que, embora lesse e entendesse espanhol, eu não o falava corretamente (na fala, sou fluente em *portunhol*, poder-se-ia dizer). Por um período de tempo, toda noite, após o jantar, quando eu me sentava em uma das mesas no corredor para usar o notebook, escrever no diário do campo etc, ela chegava, sentava-se ao meu lado e vinha conversar em um espanhol excelente.

Tatiana, uma jovem que no Brasil seria considerada extremamente bonita, se identificava como “russa étnica”, embora enfatizasse ter ascendência ucraniana também. Não gostava dos cossacos e desconversava quando eu perguntava sobre identificação russa ou ucraniana, preferindo reconduzir a conversa para gosto musical, o Brasil etc. Rapidamente ficou claro para mim que ela tinha interesses que eu, à época casado, não queria e não podia corresponder e ela, percebendo isso, mudou rapidamente de atitude, parando até mesmo de cumprimentar-me quando me via pelo corredor ou ostensivamente virando o rosto para o outro lado, em franca hostilidade. Esse ocorrido também gerou certo burburinho, somando-se ao meu rol de pequenas “gafes” e situações embaraçosas.

Nesses ambientes em que me hospedei, convivi com pessoas que se identificavam como sendo simplesmente russas, ucranianas, russo-ucranianas e também com pessoas das populações minoritárias da Federação Russa: buryats, azerbaijanos, armênios e muitos pessoas do Cáucaso em geral e de religião muçulmana. Um deles, Yusif, lutador de judô azeri, de cerca de quarenta anos de idade, puxou conversa comigo ao me ver tomando um chá (*Azerçay*) de sua região,

que reconheceu pela embalagem, à mesa: ao saber que eu era brasileiro, me revelou que gostava do Brasil, sonhava em se casar com uma brasileira. Yusif, para minha surpresa, gostava de ver, no celular, vídeos humorísticos de “pegadinhas” do apresentador de TV brasileiro João Kleber. Mantive algum contato, mas infelizmente tive de excluir seu número de seu celular após insistentes pedidos para que eu o ajudasse enviando-lhe dinheiro para que ele pudesse realizar seu sonho de conhecer o Brasil e desposar uma brasileira.

A maior parte dos muçulmanos de Rostov, tanto homens quanto mulheres, não se vestiam de forma marcadamente islâmica. As mulheres em geral não usavam véu, mas era comum usarem um tipo de maquiagem “carregada” (no batom e delineador) que, de acordo com o estereótipo, caracteriza as mulheres do Cáucaso em geral.

A falta de atenção à diversidade religiosa (quando ela não se revestia dos marcadores diacríticos mais óbvios de vestimenta) causou-me alguns embaraços, como quando o homem da recepção da pousada onde eu vivia (que depois entendi ser da família que a administrava) pediu-me que evitasse preparar na frigideira carne suína com tanta frequência, para que o odor de porco não incomodasse os demais, visto que a cozinha, à maneira de uma “cozinha americana”, se localizava no mesmo cômodo da sala de jantar coletiva, um salão, onde também ficava o balcão da recepção.

Existem alguns marcadores diacríticos de aparência ou traços de biotipo que são significados de diferentes formas na região. Quando vemos, na Rússia de modo geral, e sobretudo no sul da Rússia, alguém de cabelo castanho escuro ou negro, é razoavelmente provável que seja uma pessoa que se identifica com uma das etnias do Cáucaso - e, em alguns casos, essa questão do biotipo pode ensejar discriminação. Eu próprio, de forma inconsciente, comecei a associar pessoas de cabelo e olhos escuros a uma origem islâmica ou do Cáucaso. Quando eu via alguém com essas características caminhando pelas ruas e o telefone celular da pessoa tocava e o toque personalizado era uma melodia que a mim soava como algo do oriente médio (que os chechenos e outras populações islâmicas também escutam), isso me confirmava tais impressões.

A maioria dos russos eslavos (*russskiy*), de fato, possuem cabelos e olhos claros, embora sejam relativamente comuns, mesmo entre esses, traços levemente mongólicos, como ocorre também em outras populações eslavas e do leste-europeu

em geral - incluindo uma maçã do rosto ou osso zigomático proeminente na margem orbital dos olhos (Oettlé, p. 200, 201, 204) - traços fenotípicos esses que, no Brasil, descreveríamos como “olhos puxados”. Se descrevo brevemente essas questões não é porque eu originalmente quisesse fazê-lo, mas porque muitos dos meus interlocutores queriam falar precisamente sobre elas. E falavam.

Como já mencionado, a Rússia esteve sob dominação “turco-mongol” por séculos, assim como a península ibérica sob os mouros. Em contextos coloquiais, a questão da ancestralidade ou suposta ancestralidade tártara entre eslavos é um tema comum, encarado de forma ambivalente. Um ditado russo afirma, bem humoradamente, que, “sacudindo-se” bastante um russo, aparecerá um tártaro. Diversas pessoas gostam de afirmar possuírem ascendência tártara, com um aparente orgulho, embora ocasionalmente as mesmas possuam sentimentos ambivalentes em relações aos tártaros e a “asiáticos” no geral - é algo mais ou menos similar ao que se passa, no Brasil, entre pessoas que são identificadas como “brancas” e que gostam de mencionar antepassados negros ou indígenas em suas genealogias. Existe uma certa racialização dessa questão na Rússia: pessoas de etnias do Cáucaso ou da Sibéria que possuem traços fenotípicos obviamente “orientais” são frequentemente descritas como “os asiáticos”. Alguns dos meus interlocutores cossacos de alta escolaridade, preocupavam-se, nas conversas comigo, em mencionar certos estudos científicos na área de genômica que demonstrariam que a ancestralidade cossaca seria predominantemente europeia eslava (e não asiática ou túrquica).

De fato, o próprio meio intelectual e acadêmico russo é, em alguma medida, *racialista* e os departamentos de antropologia (etnologia) parecem dialogar bastante com a antropologia física e forense e com a arqueologia. O próprio termo “raça” é usado de forma corriqueira (no discurso do senso comum e na academia), o que pode parecer chocante ou constrangedor a cientistas sociais ocidentais e brasileiros.

Uso aqui o termo “racialista” para designar abordagens que descrevem de forma tipológica a diversidade de biótipos humanos e o fazem referindo-se a “grupos raciais” geográficos com características físicas identificáveis - por exemplos, “africanos”, “europeus/caucasoides”, “asiáticos/mongólicos” etc. Essas abordagens não necessariamente são “essencialistas” no sentido *hard* do termo e levam em conta processos históricos, migrações, “misturas” e admitem zonas cinzentas e “clusters” e não tipos fixos. É evidente que, nas construções desses saberes e

tipologizações, implicitamente, podem operar hierarquizações, contudo uso aqui o termo “racialista” e não simplesmente “racista” para evitar um juízo de valor, estigmatização ou até demonização de tais abordagens e linhas de pesquisa, bem como de suas apropriações pelo senso comum.

Essas ambivalências (sobre origens “asiáticas”), transpostas a um discurso mais ou menos racializado, são um indicativo do próprio dilema identitário e civilizacional russo, em termos de imaginar a nação como uma nação “ocidental” ou “oriental” - sobretudo no *vácuo* ideológico do período pós-soviético. O debate político-acadêmico, ainda atual, entre ocidentalistas, eslavistas e eurasianistas (já aludido) tem também seus ecos no discurso cotidiano das pessoas comuns e é talvez até uma clivagem política mais significativa do que ser “de esquerda” ou “de direita”.

No caso dos eurasianistas, como vimos, o que ocorre é um reconhecimento e resgate da ancestralidade e influência “oriental” (representada pela Horda Dourada) e uma tentativa de valorá-la e ressignificá-la positivamente, como um elemento formador e constitutivo da russidade. Porém, a ambivalência sempre permanece. Nesses discursos, por vezes, cultura, etnia e “raça” confundem-se. Guardadas as proporções, é um discurso que talvez guarde algumas analogias com empreendimentos intelectuais brasileiros que visavam, a seu modo, fazer o mesmo com a *miscigenação* brasileira. No caso russo, a violência desses processos que geraram a suposta “mistura” ou “influência” não é negada, mas uma certa forma russa de lidar com o tema do sofrimento e com a dimensão trágica da vida ajuda a operar essa construção discursiva.

Uma das minhas principais interlocutoras foi a já mencionada Maria, uma jornalista de Rostov que trabalha para um jornal cristão ortodoxo local. Obtive o contato dela graças a um intelectual influente de Moscou, que, por sua vez, é amigo de um ex-diretor do escritório regional de uma agência de inteligência russa. Fui orientado a entrar em contato com ela mencionando o nome deste ex-diretor. Existe inegavelmente uma forte relação entre o movimento de *revival* cossaco e a comunidade de inteligência, embora seja algo difícil de se mensurar, por razões óbvias.

Foi Maria quem me colocou em contato com algumas personalidades locais e tornou possível as entrevistas. Mesmo estando em estágio relativamente avançado de gestação, ela gentilmente atuou como intérprete em minhas entrevistas

com cossacos, traduzindo do russo ao inglês e do inglês ao russo e, algumas vezes, inclusive me deu caronas em seu carro, com uma generosidade efusiva que me constrangia. Sem sua gentil e prestativa ajuda, boa parte deste trabalho não teria sido possível.

Poucos dias após chegar em Rostov, telefonei para Maria, caprichando nas primeiras frases russas, em que me apresentava etc. Ela elogiou meu russo e minha pronúncia, mas tão logo me fez uma pergunta que eu não entendi, perguntei-lhe, em bom russo, se falava algo de inglês, ao que respondeu, empolgada, que sim, falava inglês, alemão e francês. Marcamos um encontro para a semana seguinte, em um café. Ela foi gentil e prometeu apresentar-me a várias pessoas e levar-me a vários lugares. Cumpriu parte dessas promessas, com generosidade.

Maria era uma mulher, em 2019, relativamente jovem (a cortesia me impediu de perguntar-lhe a idade), casada, com um filho e, no período em que estive em Rostov, grávida do segundo. Russa eslava, com ancestrais cossacos, ela tem também familiares grego-pônticos (trata-se de um grupo étnico grego cristão ortodoxo que vivia na Turquia) e contou-me que viveu boa parte da infância na Europa. Relatou-me que chegara à Rússia jovem, com cerca de catorze anos, para ir morar na casa de uma parente - até então, morava com familiares na Alemanha, país que considera seu segundo lar.

Embora considerasse a Alemanha sua segunda casa e orgulhasse-se das raízes gregas, Maria era uma *patriota russa* e seu *patriotismo* e admiração pela cultura cossaca estavam claramente interligados com sua identidade de cristã ortodoxa.

Maria, como já mencionado, fala francês, alemão e um inglês razoável. Dotada de uma personalidade extrovertida e expansiva (não muito comum entre russos eslavos), com olhos atentos e curiosos, ela é o tipo de pessoa que não parece ser capaz de ficar muito tempo parada. Maria demonstrou estar, à sua maneira, altamente receptiva e motivada em me ajudar em meu trabalho de campo, de tal maneira adiantando-se, solícitamente, que me pareceu que tinha, de fatos, vários planos para mim e minha própria pesquisa, em termos de indicações acerca do que eu deveria realmente pesquisar sobre a “verdadeira” cultura cossaca. Agradecido e, por vezes, relativamente à deriva, frequentemente assenti contente em ser conduzido. Por várias razões, relacionadas a limitações linguísticas e orçamentárias e alguns mal entendidos e gafes minhas, além de uma certa dose de

azar, não me foi possível seguir boa parte dessas pistas (como ir conhecer a vida “tradicional” na *stanitsa*) e receio ter decepcionado Maria. Por outro lado, pude ver como as identificações cossacas são reivindicadas e negociadas em contexto urbano.

Um dos eventos futuros ao qual eu deveria comparecer, segundo Maria, seria a *Shermitia*, um festival de cultura cossaco, com demonstrações esportivas - a cavalo etc - e competições. Ela mencionou ainda uma espécie de acampamento de verão para jovens e adolescentes, que contaria com a presença de alguns dos “órfãos de Donbass”, acampamento que teria sido criado, mencionou casualmente, com a assistência de alguns psicólogos, que teriam ligações com uma agência de inteligência russa.

Não me foi possível comparecer em nenhum desses eventos: o primeiro, de natureza bem aberta e de interesse inclusive turístico, por um desses imprevistos de campo que impossibilitaram minha ida - levando-me, inclusive, a perder uma pequena recepção que, sem eu saber, fora preparado para o pesquisador brasileiro interessado em conhecer a “verdadeira cultura cossaca”. Para o segundo, mais sensível, por razões um tanto óbvias, considerando-se o contexto do conflito próximo - teria sido preciso primeiramente preparar melhor o terreno, ganhando mais confiança.

Se meus interlocutores tinham suas próprias concepções acerca de como é um brasileiro, acerca do que é um antropólogo (etnólogo) e do que ele estuda e acerca de qual é a “verdadeira” cultura cossaca que um pesquisador estrangeiro, não-eslavo, deveria pesquisar; eu próprio, naturalmente, também tinha minhas pré-concepções.

Nas interações com Maria, tive algumas surpresas que decorriam do descompasso entre minhas próprias expectativas e preconceitos acerca de como um cossaco deveria ser ou acerca de como deveria ser uma mulher cristã russa conservadora inserida no meio cossaco - análogo talvez à surpresa que alguns brasileiros urbanos têm em seus primeiros contatos com indígenas brasileiros.

Nas primeiras semanas da minha estadia em Rostov, Maria convidou-me para um “concerto”. Relutei em ir por ainda não ter, naquela ocasião, a roupa adequada (uma gravata e um paletó). Imaginei que seria um concerto de música clássica ou talvez regional/“folclórica”. O concerto começou atrasado, desencontramo-nos, e achei estar no local errado: tratava-se de uma banda de

música experimental, do tipo que faz bastante sucesso na Rússia, mesmo junto a um público mais velho, com baixo, duas guitarras e um sintetizador. Um telão exibia imagens de temática atômica/nuclear.

Encontrei-me com Maria e um amigo dela, de visual um tanto *hipster* (camisa xadrez, cavanhaque, cabelo comprido preso numa espécie de coque), que fumava seu cigarro próximo a ela, mesmo a primeira estando grávida. Ele era filho de um padre ortodoxo que produzia vinho, da comunidade cossaca. Convidou-nos para irmos, de lá, a um *club* de *techno* e *house* (recusamos). Achei que iria conhecer o marido de Maria, mas este não estava presente. Notei que eu achara curioso que uma jornalista que trabalhava para um jornal cristão, religiosa e conservadora fosse, grávida, a um show, desacompanhada do marido.

Maria e seus amigos faziam parte de um círculo social de cossacos, filocossacos e neocossacos, na falta de termo melhor: alguns eram netos ou bisnetos de cossacos, em geral de alto nível educacional, redescobrimo suas raízes e interessados em cultura cossaca. Uma parte deles não se identificavam como tal, mas orgulhavam-se de serem descendentes e frequentavam eventos culturais. Eram, em geral, conservadores politicamente, *patriotas russos*, simpatizantes do presidente Putin, mas também inseridos numa cultura urbana de classe média, não raro com atitudes que poderiam ser descritas como relativamente progressistas no que diz respeito a questões comportamentais.

Por outro lado, lembro-me de Maria contando-me, com desprezo, sobre a reação de uma repórter da BBC que a entrevistara quando Maria lhe mostrou um vídeo da reportagem que fizera no acampamento de verão supramencionado - Maria remedou, com deboche, a reação chocada da jornalista ocidental (possivelmente por haver algum tipo de treinamento com armas de fogo): “*but they are children!*” (“são crianças”) - imitou o sotaque britânico, com o tom subindo, bem agudo, na sílaba tônica de “children”. Contou, com orgulho, que então retrucara: “sim, mas estamos em guerra. E eles precisam aprender a se defender”.

4.2.1 A Ortodoxia

Em março de 2019, por ocasião do dia do Triunfo da Ortodoxia, um dia santo, participei da liturgia na Catedral de Novocherkassk, cidade no *oblast* de Rostov que é considerada a antiga capital dos cossacos do Don. Aqui cabem alguns

esclarecimentos: trata-se de uma festa que comemora a derrota dos *iconoclastas*, no Sínodo de Constantinopla, convocado sob a Imperatriz Teodora, no ano de 843, no primeiro domingo da Grande Quaresma, quando os iconoclastas foram anatematizados e ícones foram carregados solenemente em uma procissão triunfal, em Constantinopla (hoje Istambul, Turquia) da Igreja de Santa Maria de Blaqueria à Igreja de Santa Sofia.

Os iconoclastas eram aqueles que faziam parte de um movimento religioso bizantino que combatia a prática da veneração dos *ícones*. Um ícone (do grego, εἰκών ou eikon), é uma pintura de arte sacra que é objeto de *veneração*. Normalmente, são pintados em peças de madeira, usando-se a técnica chamada *tempera* (que consiste em empregar pigmentos coloridos misturados em aglutinante solúvel, geralmente vitelo ou gema de ovos).

Discorrer sobre a importância da *veneração* (no grego dos teólogos, *proskynesis*) dos ícones na religião Ortodoxa - inclusive na Igreja Ortodoxa Russa - extrapolaria os objetivos desta tese. Em todo caso, é importante salientar que, embora tal veneração não se confunda com a *latria* (reservada somente ao Deus Triuno), para os chamados cristãos ortodoxos, um ícone não é uma mera peça de arte sacra; ele é uma “janela” para o mundo espiritual e muitas casas russas e ucranianas possuem um *canto belo* (красный угол ou *krasnuiy ugol*), que ostenta diversos ícones na parede e uma lamparina - geralmente no lado leste, próximo a uma janela por onde pode entrar a luz do sol, quando possível (que se refletirá no ouro em pó empregado na pintura, quando for o caso).

Voltando ao Triunfo da Ortodoxia, essa festa é comemorada por Ortodoxos e também por uniatas, que são cristãos de rito oriental, que, contudo, estão em comunhão com a Igreja Católica Apostólica Romana, isto é, são católicos romanos e não Ortodoxos, embora seu clero possa casar-se e embora observem rito oriental.

Por razões complexas, tal festa, bem como a própria figura do *ícone* não criou raízes profundas no Ocidente ou na *Igreja latina* (católica romana). Os chamados cristãos reformados ou protestantes, de modo geral, repudiam a veneração de imagens de qualquer tipo (ícones inclusos) como uma forma de *idolatria* e, normalmente, adotam atitude análoga no que diz respeito à intercessão dos santos. Os católicos romanos, por sua vez, embora *venerem* (e não adorem) imagens e orem pela intercessão dos santos, em larga medida não conservaram, como já mencionado, a prática da confecção dos ícones e sua veneração.

Nas igrejas ortodoxas, por sua vez (sejam elas parte da Igreja Antioquina, a de Constantinopla ou a Russa etc), sempre há um biombo ou divisória chamado *iconóstase* ou *iconostásio* separando a *nave* (onde ficam os fiéis) do *santuário* (onde fica o clero). Essa divisória é ricamente preenchida com vários ícones em painéis, que constituem um dos maiores tesouros espirituais daquele templo - mais ou menos análogo ao *canto belo* doméstico, o *krasnuiy ugol* dos lares ortodoxos.

Assim sendo, a festa do domingo do Triunfo da Ortodoxia reveste-se de um colorido *identitário*. Num nível individual (que é também coletivo), venerar ícones e festejar coletivamente o triunfo contra os iconoclastas é reafirmar sua própria identidade ortodoxa e não-ocidental. Fazê-lo distingue o crente dos católicos romanos e dos protestantes. Longe de comemorar simplesmente a veneração dos ícones, a festa, como seu próprio nome indica, comemora o triunfo da Ortodoxia contra a *heterodoxia*, isto é, contra todas as *heresias* (dos iconoclastas e também dos arianistas, nestorianos, monofisitas etc etc). Trata-se de uma festa em honra à *verdadeira fé*, que seria a Ortodoxia. No caso da Igreja Russa, também é *aclamado* o último Tsar (assassinado e, no entender da Igreja, *martirizado* pelos bolcheviques) bem como sua família.

A Igreja Ortodoxa é um dos eixos da identidade russa (e cossaca), tanto num sentido *russskiy* mais estrito quanto num sentido *rossiyanin* mais abrangente, por mais que várias populações nacionais minoritárias da Federação Russa historicamente sejam não-cristãs (muçulmanos, budistas “xamanistas” etc). Os ícones presentes no “*canto bonito*” da casa (*Krásnyj úgol*), análogo ao “altar do lar” dos católicos romanos, são também um marcador diacrítico de russidade e de eslavidade [oriental].

Vem ocorrendo, na sociedade russa, um processo curioso que envolve certa absorção *cívica* da religião ortodoxa, de forma análoga a certos fenômenos que se dão entre judeus e populações asiáticas (japoneses, chineses etc). Um dos meus interlocutores, comunistas, disse-me semi-brincando que era ateu ou agnóstico, mas nem por isso deixava de ser também ortodoxo, afinal é, assegurou-me, muito diferente ser um ateu ortodoxo e ser um ateu católico!

Em tese e em princípio, todo ortodoxo batizado em qualquer uma das chamadas igrejas ortodoxas (sob um dos Patriarcados) é parte da mesma fé e da mesma religião ortodoxa, logo, da mesma Igreja Ortodoxa (aqui entendida num sentido mais abrangente de comunidade de todos os crentes em comunhão que

forma o Corpo Místico de Cristo). Na prática, contudo, as coisas são mais intrincadas e há alguns complicadores: por exemplo, neste exato momento (2022), a Igreja de Constantinopla e a Igreja Russa não estão em comunhão.

Em 2018, o Sínodo da Igreja de Constantinopla tomou uma decisão que anulou o decreto que subordina a Igreja Ucraniana ao Patriarcado de Moscou, concedendo-lhe a *autocefalia*. Em “retaliação”, a Igreja Russa rompeu toda a comunhão eucarística com Constantinopla. Este caso ilustra como questões políticas e religiosas podem se entrelaçar - é sabido que os EUA têm apoiado diplomaticamente a “nova” Igreja Ucraniana para “conter” o Patriarcado de Moscou (entendido como vetor de “*soft power*” da Federação Russa).

Do ponto de vista canônico do Patriarcado de Moscou, a Igreja de Constantinopla, ao reconhecer “cismáticos” ucranianos, excluiu-se do âmbito canônico. A situação, para os próprios russos, é particularmente embaraçosa porque o Patriarca de Constantinopla, Bartolomeu I, embora não seja algo análogo ao Papa dos católicos romanos, ainda assim é, em certo sentido, o líder de todos os ortodoxos (embora não seja tão simples assim): Constantinopla é considerada uma Nova Roma, o que faz com que o seu Patriarca tenha certas prioridades de honra, embora como um *primus inter pares* e não como o Papa romano.

Porém, embora rompidas entre si, as igrejas da Rússia e de Constantinopla seguem em comunhão com a Igreja Antioquina, por exemplo. Assim, quem é da Igreja de Constantinopla não pode comungar na Igreja Russa e vice-versa. Eu próprio, sendo, por batismo (em 2020), ortodoxo russo, em tese, não posso comungar em nenhuma das igrejas do Patriarcado de Constantinopla (que abrange parte da Igreja Ortodoxa Grega), mas posso comungar na Igreja Antioquina - onde fiéis da Igreja de Constantinopla também podem fazê-lo. Assim, chegando à Igreja Antioquina (geralmente frequentada majoritariamente pela comunidade etnicamente sírio-libanesa, inclusive em São Paulo), pode acontecer de haver algum fiel da Igreja de Constantinopla visitando e participando da liturgia. Nesse caso, comungaremos do mesmo cálice (antioquino), embora não estejamos em comunhão um com o outro, o que é certamente uma situação estranha e até anômala, que faz da igreja antioquina uma espécie de “território neutro” nessa contenda.

A Igreja Russa é parte da Igreja Católica (universal) Ortodoxa e há fiéis não-russos membros de paróquias da Igreja Russa (do Patriarcado de Moscou) no mundo inteiro, inclusive no Brasil. A jurisdição canônica do Patriarcado de Moscou

não coincide com as fronteiras políticas do Estado russo - e o mesmo ocorre com os outros patriarcados - não são *igrejas nacionais* análogas à Igreja da Inglaterra ou às igrejas nacionais protestantes dos países escandinavos, longe disso. Contudo, ainda assim, para os *russo*s, participar da liturgia (em eslavo eclesiástico, língua sacra que tem algumas semelhanças com o russo moderno) no dia do Triunfo da Ortodoxia é também uma forma de afirmar-se *russo* - ou em sintonia cultural/espiritual com esse universo. E participar do Triunfo da Ortodoxia na Catedral de Novocherkassk é também, para os cossacos locais, uma forma de afirmar-se cossaco, como vim a perceber em 2019. Ser cossaco e ser russo são categorias que, em Rostov e em Donbass, de modo geral, estão alinhadas, mas, como veremos, o assunto tem sua complexidade.

Quando participei da liturgia, na festa supracitada, eu ainda não era cristão ortodoxo e, numa nota pessoal, não professava nenhuma fé, embora estivesse lentamente me aproximando, já há alguns anos, do cristianismo (inicialmente o católico romano). Maria levou-me de carro e combinou de buscar-me num determinado horário muito cedo; porém, no dia, avisou-me que iria atrasar (coisa rara para um russo) e, de fato, atrasou-se por mais de uma hora, buscando-me por volta das 11h, ao invés das 10h para uma viagem de carro que duraria cerca de 40 minutos (sendo que a liturgia começara às 09h). Ao desculpar-se, comentou, rindo, que, como a liturgia era muito longa, não faria mal atrasarmos tanto - o que me faz suspeitar ter sido algo deliberado e planejado. No caminho, buscamos sua amiga, Olga, neta de cossaco, que, além de falar um inglês mediano e francês, também falava espanhol muito bem por ter morado em Madri. Olga fez questão de conversar um pouco comigo nessa língua, enquanto eu respondia com meu *portunhol*.

Perguntei-lhe se ela “se considerava” cossaca. Ela respondeu de um jeito direto um tanto impaciente ou hostil, à maneira russa: “Como assim *me considero*? É uma nacionalidade?”

Se, para alguns dos amigos de Maria, o universo cossaco é antes uma referência *cultural*, para alguns dos que se identificavam como cossacos, contudo, a cossacaria pode, sim, constituir uma *nacionalidade*, como veremos.

Eu estava começando a perceber, de forma mais concreta, que, à maneira das matrioskas, as identidades religiosas, políticas, culturais e “étnicas” disponíveis

sobrepunham-se e alinhavam-se (ou não) de maneiras complexas, num jogo intrincado, ambíguo e não raro contraditório.

Chegamos à Catedral quase meio-dia e eu pensava que a “missa” (a Divina Liturgia, como preferem dizer os ortodoxos) estaria quase acabando. A área ao redor da igreja estava cercada por policiais e, para minha surpresa, Mariana mostrou um crachá de jornalista para que nos deixassem passar e estacionar. A catedral, imensa, estava relativamente cheia e a maior parte dos fiéis permanecia de pé, havendo poucos bancos só ao fundo. Boa parte deles participa em jejum (que só pode ser quebrado após se comungar) e espantei-me em constatar como resistiam bravamente de pé por tantas horas. A liturgia terminou mais de 13h (num dia comum, a liturgia ortodoxa dura entre uma hora e meia e duas horas e trinta minutos). No caso dos ofícios que envolvem vigílias, a coisa toda pode durar muitas horas no total.

A catedral, que já fora uma das maiores do Império Russo, com sua arquitetura neo-bizantina de estilo russo, era imponente - e tem sua própria História, também conflituosa. O culto ficou interrompido pelas autoridades bolcheviques a partir de 1934, sendo retomado em 1942, quando a Wehrmacht do III Reich expulsou os comunistas da região do Don. Este, eu viria a aprender, também é um assunto tabu, assim como o apoio de parte da hoste cossaca ao III Reich, em sua revolta anti-bolchevique. Em todo caso, em 1943, Stalin cumpriu a promessa feita ao clero ortodoxo e, pela primeira vez em vinte anos, houve a eleição de um Patriarca. Era o início do que se chama de o fim da perseguição à religião cristã, embora as coisas não sejam tão simples assim (algum grau de repressão continuou existindo). Aliás, o entendimento, entre parte dos russos e seu clero na diáspora, de que o Patriarcado de Moscou estaria sob o controle comunista deu origem a uma igreja russa “das catacumbas” *cismática* (do ponto de vista do Patriarcado de Moscou), que conta, até hoje, com uma paróquia no bairro de Moema, em São Paulo, frequentada principalmente pela comunidade russa local de idade avançada - enquanto a Igreja Russa *canônica* (do ponto de vista do Patriarcado) hoje conta, na pouca conhecida paróquia localizada dentro do Parque da Independência no Ipiranga, com sacerdote russo e fiéis predominantemente brasileiros convertidos.

Voltando à catedral de Novocherkassk, ela é testemunha de toda essa história de perseguições, que é lembrada, com diferentes recortes, pelos fiéis idosos e também pelos jovens, que a ouviram de avós ou aprenderam-na na escola.

A maior parte das mulheres trajava lenços na cabeça, à maneira de véu, e quase não havia conversas paralelas ou cochichos. Mesmo as crianças presentes mostravam-se incrivelmente bem-comportadas. De poucos em poucos minutos, todos faziam o sinal da cruz (“invertido”, naturalmente, à maneira ortodoxa) e abaixavam a cabeça nos momentos devidos fazendo *metanoias* (no caso, gestos de reverência e prostração, curvando-se). Sendo uma igreja ortodoxa, não havia órgão ou instrumentos e a liturgia sustentava-se no canto litúrgico das antífonas (repetidas alternadamente em coro) e Kinonikón, sermão, e ainda na leitura “monótona” (em determinado “modo” ou tom) de trechos das Escrituras. Evidentemente, dada a riqueza de detalhes e elementos da liturgia russa, não me foi possível, na ocasião, absorver muito dela (essa foi a primeira liturgia ortodoxa que presenciei na vida). Em todo caso, etnografar a Divina Liturgia extrapolaria nossos propósitos.

Ao fim do serviço, um grande número de fiéis não tinha a menor pressa em deixar a Igreja. Alguns demoravam-se a contemplar e venerar os ícones e relíquias, beijando-os e fazendo fila para tanto. Outros aproveitavam a ocasião para conversarem informalmente com conhecidos, formando assim um ambiente que mesclava estranhamente uma atmosfera de veneração e de descontração. Mesmo após o ápice de sacralidade vivenciado na eucarística, os russos não pareciam dar-se por satisfeitos, pensei. Nessa ocasião, fui apresentado por Maria ao secretário da Igreja (um teólogo), a um professor que fazia parte do movimento cossaco e era monarquista e ainda ao Ataman, que se limitou a fazer perguntas genéricas sobre minha profissão e o Brasil e logo foi falar com outras pessoas, sobretudo com autoridades presente. Não era a ocasião para “entrevistar” ninguém.

4.2.2 Os “verdadeiros cossacos”

Embora boa parte do círculo de amigos de Maria - e ela própria - tivesse uma identificação mais ambígua ou parcial com os cossacos, havia, como já mencionado, uma preocupação da parte dela e de algumas das pessoas influentes às quais ela me encaminhou em apresentar-me a “verdadeira” cultura cossaca e aos “verdadeiros” cossacos - tema sobre o qual não havia consenso, embora talvez houvesse consenso acerca do suposto fato de que existem “verdadeiros cossacos” e de que existe uma “verdadeira cultura cossaca” - em contraposição aos não tão verdadeiros, que supostamente incluem tanto aqueles casos que simplesmente

teriam “perdido” sua cultura e modo de vida quanto casos de “impostura” simples e pura.

É importante manter em mente que as opiniões na “comunidade cossaca” acerca do que é ser cossaco variam - não há homogeneidade. A maioria das pessoas com quem conversei partilha a opinião de que os cossacos são um “povo” (ora *narod* ora *ethnos*), mas, ao mesmo tempo, possuem um relacionamento *especial* com a Rússia. É interessante notar como categorias de análise e categorias de prática confundem-se: os conceitos de *narod* e *ethnos* circulam tanto na produção acadêmica etnológica russa e ucraniana quanto na fala das pessoas no geral. Algo análogo ocorre com a discussão (acadêmica e política) sobre *guerra civil*, como abordado alhures (seção 5.5).

Às vezes aqueles que se identificam como *cossacos* descrevem-se como um *povo* que, de alguma forma, também é parte da etnia *russskiy* (*ethnos*). Aqui, há ecos da ideia do povo *russskiy* como um *super-ethnos* mais abrangente e inclusivo. É interessante notar que, para o etnólogo Lev Gumlev (citado por alguns interlocutores meus), dentro do “ethnos” *russskiy*, existiriam “sub-ethnoses”, como, por exemplo, os Velhos Crentes (grupo religioso) e os próprios cossacos. Nessa apropriação cotidiana de conceitos acadêmicos, alguns dos meus interlocutores, consciente ou inconscientemente (ou ainda semi-conscientemente) pareciam, em relação à hierarquia étnica do modelo de Gumlev, elevar o status dos cossacos - de um mero sub-ethnos dentro do ethnos *russskiy* a um ethnos *paralelo* ao *russskiy*, porém, ainda assim, participante, de alguma forma, do super-ethnos russo. Mais do que um subconjunto, parecia esboçar-se um conjunto interseccionado.

Na primeira conversa com o professor Venkov, historiador influente no movimento cossaco que eu conhecera na Catedral de Novocherkassk (apresentado por Maria), o mesmo discorreu longamente sobre a história dos cossacos do Don, sua área de *expertise*, com ênfase em história militar. Comentou sobre como os cossacos viviam da pesca e da criação de gado, a agricultura e comércio adquirindo mais importância a partir do século XIX. Falou bastante sobre a guerra turco-russa. Quando perguntei sobre a relação cultural e até linguística (no tocante a empréstimos lexicais) dos cossacos com os povos turcomanos, respondeu que, segundo estudos genômicos (eles novamente), a maior parte da linhagem paterna dos cossacos vem do sul da Rússia e, no lado materno, da Ucrânia e também da Polônia.

Venkov, um senhor de cerca de 60 anos, de barba bem aparada, me recebia em sua sala, no instituto de estudos cossacos em que trabalhava como pesquisador, trajando suéter e gravata. Como é relativamente comum na Rússia, para entrar no instituto, toda vez eu precisava apresentar meus documentos em uma portaria com segurança armada e passar por um detector de metais, mesmo a criminalidade hoje sendo baixa em termos dos números sobre homicídios, roubos etc - Rostov já chegou a ser, incorretamente, apelido de “capital do crime” na Europa, nos anos 1990, mas isso mudou.

Quando perguntei, em outras ocasiões sobre os cossacos ucranianos hoje, disse-me que, no Don, havia mais de mil *stanitsa*, sendo que apenas quatro delas eram ucranianas. Perguntei se havia vilas cossacas na atual Ucrânia, ao que me respondeu que não havia mais, pois os descendentes dos cossacos ucranianos hoje compunham a hoste de Kuban (que se identificam como russos). Tanto é assim que, assegurou-me, por ocasião dos eventos da anexação da Crimeia, em 2014, alguns cossacos Kuban dirigiram-se para lá como voluntários e os ucranianos das Forças Armadas da Ucrânia supostamente não tiveram coragem de atirar nesses homens que também falavam ucraniano. Contudo, os cossacos Kuban hoje se identificam como russos ou possuem lealdades para com uma ideia de mundo russo.

Para o professor Venkov, não há mais “cossacos verdadeiros” na Ucrânia, opinião que parece ser comum (em Rostov). Mesmo em se tratando do suposto “cossaco verdadeiro”, parece haver graus: alguns seriam ainda mais verdadeiros e autênticos que os demais - precisamente aqueles que vivem em vilas tradicionais (*stanitsa*). Venkov ofereceu-se a me passar o contato de conhecidos que moravam em uma *stanitsa* no oblast, coisa que acabou nunca ocorrendo: minha estadia em Rostov foi curta (cerca de três meses), precisei deixar o país e retornar ao Brasil por não conseguir o visto de pesquisador a tempo e, quando finalmente o obtive, em setembro de 2019, tive de renunciar à bolsa Capes-PRINT em razão de problemas familiares.

Quando manifestei meu interesse em não somente visitar, mas em me instalar em uma *stanitsa* para uma estadia mais prolongada (eram meus planos de uma observação participante para fins de uma etnografia densa), talvez alugando uma casa, Venkov e Maria estranharam. Ele prometeu que iria verificar essa possibilidade, mas, de forma bizantina, não tocou mais no assunto.

Com recursos financeiros limitados, sem poder abusar nem depender excessivamente da boa vontade de uma mulher cada vez mais grávida e que, ademais, tinha seus próprios compromissos e trabalho, e esbarrando em algumas dificuldades burocráticas para conseguir uma carteira de trânsito internacional para alugar um carro e ir visitar a stanitsa, acabei nunca conhecendo nenhum desses “cossacos de verdade” de que tanto me falaram. Desconfio, contudo, que chegando lá, também ouviria dos cossacos locais que, talvez, os mais legítimos e autênticos cossacos viviam em outra *stanitsa*...

4.2.3 CONVERSA COM UM LÍDER COSSACO - “UMA PARTE ESPECIAL DO POVO RUSSO”

Em uma segunda-feira, pela manhã, fui, acompanhado por Maria, me encontrar com Mikhail, que eu julgava ser o Ataman local - uma liderança cossaca. Mikhail é um homem de porte robusto, de ombros largos, pescoço curto e bigode espesso, que tem um rosto que os antropólogos físicos descreveriam como braquicefálico, a fronte larga. Seu aperto de mão, como imaginei, era rápido e firme. Fiz as perguntas parcialmente em russo, no meu russo então muito precário, e Maria atuou como intérprete, a seu modo, inserindo explicações e digressões (quando discordava de algo), às vezes borrando o que era consideração dela e o que estava na fala dele.

A conversa, marcada como entrevista, se deu em um prédio da administração pública local, à qual algumas estruturas cossacas de governança foram incorporadas. Novamente, tive de apresentar documentos a um segurança uniformizado na recepção, como é comum em quase todo prédio russo do tipo. Logo de início, (mais) uma gafe minha, em razão das minhas limitações em russo, pôs em risco o bom andamento do diálogo. Perguntei-lhe algo referindo-se a ele como Ataman, ao qual ele respondeu: “Eu não sou Ataman. Portanto, questiono o propósito dessa conversa”. De fato, Maria havia me enviado uma descrição dele, em russo, na qual era apresentado como Ataman-delegado, o 1º Delegado (uma espécie de braço- direito do Ataman).

O mal entendido foi recíproco, pois, quando, ao final, perguntei se ele queria dizer mais alguma coisa, ouvi uma espécie de sermão acerca da importância da imprensa relatar as coisas de forma objetiva e honesta - fui apresentado como

“pesquisador” e ele achou se tratar de um jornalista. Apresentar-me como “antropólogo” não era uma opção, pois, como já mencionado, na Rússia, antropólogos são basicamente etnólogos e arqueólogos que estudam populações “tribais” da Sibéria, por exemplo. Com o tempo, passei a me identificar como социолог (*sotsiolog*), que é a mesma palavra tanto para “cientista social” quanto para “sociólogo” e, assim, era encaminhado para conversar (com ou sem sucesso) com autoridades e “bons representantes” da comunidade cossaca, da elite. Meu desejo de conversar e interagir com cossacos “comuns” - que não deixa de ser outro tipo de idealização - não era compreendido, pois o que de interessante teriam a dizer pessoas comuns⁸²? E, devido às minhas limitações no idioma, à relativa escassez de pessoas que falassem inglês ou outras línguas ocidentais e devido ainda ao contexto do conflito de Donbass e certa xenofobia e desconfiança geral com шпионы (*shpiony*), isto é, espões, para eu ter acesso bem sucedido a círculos cossacos, eu dependia de intérpretes e de uma ponte, que me apresentasse - assim como Doc (apelido de Ernest Pecci) foi o principal interlocutor e "ponte" de William Foote Whyte em sua clássica etnografia (*“Street Corner Society”*) sobre as gangues de jovens ítalo-americanos em North End em Boston. Meu "Doc", em vários momentos, como mencionado, foi Maria.

Enquanto ouvia o desabafo de Mikhail sobre jornalistas, procurei entender o contexto. A conversa se deu em 2019 e os cossacos de Rostov foram retratados pela imprensa internacional de forma muito negativa por ocasião da Copa do Mundo de 2018 - houve jogos em Rostov e os *cossacos registrados* atuaram como força auxiliar da polícia, na segurança.

Naquela ocasião, um jornalista, entrevistando Mikhail, perguntou-lhe “para que servia” o chicote que os cossacos tradicionalmente portam consigo - trata-se de uma indumentária que faz parte do traje típico, à semelhança da bombacha gaúcha, por exemplo. Mikhail respondeu, de forma bem humorada, que ele tinha três funções, a saber, disciplinar subordinados, o cavalo e a esposa (só depois encontrei e li essa entrevista). Por ter ouvido algo muito similar de outro interlocutor, suspeito se tratar de uma espécie de anedota ou piada. Aquela declaração, reproduzida em jornal de língua inglesa, não pintava a liderança cossaca em uma luz positiva, da perspectiva ocidental. Aqui, peço licença a quem me lê para (mais) uma digressão.

⁸² Experiência pela qual outros antropólogos também têm passado (Wanner, 2011, p. 546-7)

Para além do bom humor típico do Sul da Rússia (toda piada tem um fundo de verdade), o chicote de fato possui forte valor simbólico tanto nos povos túrquicos (tradicionalmente cavaleiros), dos quais os cossacos do Don são vizinhos (e historicamente inimigos), quanto na cultura russa em geral, mesmo bem mais ao norte. Quando um Ataman novo é eleito, de fato, a cerimônia prevê que o mesmo se coloque, de torso nu, no centro de um círculo, recebendo várias chicotadas dos cossacos presentes, nas costas, que deixam marcas vermelhas na pele⁸³. A vodka tem seu papel nesse rito. Suportar tal surra dignamente é uma demonstração de seu autocontrole e sua capacidade de sofrer e carregar a cruz que será sua liderança.

Para além do “exotismo” um tanto pitoresco da cena (aos olhos de um não-cossaco e de alguém de Moscou, por exemplo), em toda a Rússia ideias relacionadas à necessidade de suportar o sofrimento permeiam a socialização tanto do homem russo quanto das mulheres (futuras mães). E o chicote ou um análogo, mesmo que de forma não tão concreta ou explícita, está sempre presente em ditados e na literatura oral e erudita, inclusive em referências à vida conjugal (Rancour-Laferrriere,1995).

A “*bad press*” nas reportagens ocidentais sobre os cossacos de Rostov insere-se também no contexto da “nova guerra fria” e da demonização de Putin e, metonimicamente, da “Rússia de Putin” (desde 2014) - mas não é só isso. Ela também advém de certos choques culturais, mal entendidos e das sensibilidades progressistas que são hegemônicas na classe jornalística e em categorias nativas dos EUA e da Europa Ocidental que se pretendem “universais” relacionadas à manifestação pública do afeto e à construção das identidades LGBT. Aqui cabe um adendo.

Nas semanas que passei em Moscou, fui, com um conhecido brasileiro (estudante de medicina em Moscou) a *pubs*, frequentados, à noite, por jovens e universitários, assim como o fiz nos meses em que passei em Rostov. Uma vez, caminhando, de dia, na primavera, por um parque público em Rostov, vi, de longe, um casal jovem beijando-se. Aquela cena, para mim banal, que, normalmente teria passado batida, capturou minha atenção. Não encarei mais por razões óbvias (seria

⁸³ Foram-me mostradas fotos de uma cerimônia dessas. O costume permanece e não só na região do Don. Cf, por exemplo, notícia de 2014: “After the voting results were announced a new ataman was slashed by a whip according to Cossack tradition. Then he was presented with a sabre and Cossack naseka walking stick with a metallic point that is an attribute of ataman power.” in: “Senior official in eastern Siberia elected as Cossack ataman in 2 border regions”, TASS, 30 mar. 2014. Disponível em: <<https://tass.com/russia/725855>>.

rude), porém pude constatar que se tratava de uma sequência de beijos nos lábios estalados, que, no popular, poderiam ser descritos como “selinhos”, como se diz no Brasil; não eram os beijos apaixonados que frequentemente vemos nas ruas em qualquer metrópole do Brasil ou da Europa Ocidental - ou seja, não eram os beijos que envolvem a língua e que os norte-americanos descrevem como “*french kissing*”. Mero *selinho* (ploc!). E, no entanto, a cena chamou minha atenção e até me chocou. Por quê? Fiquei chocado com o fato daquilo ter me chocado. Então, me dei conta que, em meses, eu não vira nenhum casal beijando-se. Por toda minha estadia no “mundo russo”, aquela foi a única cena do tipo que presenciei.

Na Rússia e Ucrânia e boa parte do leste europeu, comumente não se demonstra afeto em público. Se sorrir para estranhos ou sorrir sem motivo é visto como grosseria e falta de boas maneiras (ou compartimento de abobado), beijar em público é francamente indecente - isso vale para casais heterossexuais também. O beijo *gay*, contudo, chama ainda mais a atenção e evidentemente o tema da homofobia também se aplica aí - mas não é tudo.

Para além de um mero “conservadorismo” local, a questão se relaciona a várias ideias-valores sobre autocontrole.

Essa “regra de comportamento” também calha de possivelmente estar em consonância com a forma como podem ser localmente interpretados alguns valores e práticas da Ortodoxia, que é culturalmente hegemônica na região (mesmo entre eslavos seculares e não-praticantes) e cuja liturgia é cada vez mais presente nos ritos cívicos. O ethos Ortodoxo, frequentemente se afirma, em vários momentos valoriza antes certo esvaziamento da mente (na falta de palavra melhor) do que a emoção e a fantasia com ênfase em imagens - e isso é visível em qualquer tratado ou manual sobre a prática da oração quotidiana, por exemplo. Porém, a questão, novamente, é mais complexa.

É comum dizer que, na espiritualidade da Ortodoxia, talvez por influência estoica, o homem iluminado deveria, pela impassibilidade, abandonar as paixões. O tema é vasto, porém o mais correto seria dizer que se busca, na verdade, a *transfiguração* dos *movimentos da alma*, colocados em sentido “correto” de acordo com o *nous*, em uma hierarquia apropriada, governados pela razão, como também é o caso no entendimento do estoicismo tardio. Todas as faculdades da alma e do corpo devem ser *deificadas* na busca da *theosis*, que só pode ocorrer pelo vínculo das *paixões* à Divindade. Evidentemente, o amor ao próximo tem seu papel central

aí. Em suma, de uma perspectiva religiosa ortodoxa, alguém pode estar comedido em sua demonstração de afeto etc sem necessariamente ter *deificado* suas paixões.

Mesmo feita essa ressalva, há, em todo caso, uma crítica ortodoxa ao sentimentalismo - e, independentemente da questão das suposta “fontes” de um traço cultural/comportamental russo, essa atitude ortodoxa, ao menos em sua faceta mais superficial, encontra ecos em certos valores russos de comedimento e autocontrole das emoções e demonstrações públicas de sentimentos.

O tema do domínio das emoções (ou pelo menos de sua demonstração), entre russos, ecoa ainda certo culto ao *sufrimento* russo, tema famoso que não podemos explorar com profundidade aqui. Novamente, de uma perspectiva informada pela espiritualidade ortodoxa, o sofrimento pelo sofrimento (ou com fins patrióticos, revolucionários e outros seculares) não necessariamente conduz à santificação/*theosis*, porém, em todo caso, atitudes russas historicamente persistentes a esse respeito (de tipo estoico e até “*masoquista*”) parecem ecoar, ao menos exteriormente, certa ênfase que a espiritualidade ortodoxa da Igreja Russa deposita no sofrimento e negação de si como um valor positivo.

Um complexo de atitudes relacionadas ao sacrifício, capacidade de sofrer (e suportar tal sofrimento) por um suposto ideal maior etc etc era reivindicado ocasionalmente por alguns dos meus interlocutores como uma espécie de marcador diacrítico, seja da russidade ou da cossacaria-russidade, como veremos.

Prosseguindo, minhas surpresas, oriundas de preconceitos meus, choques culturais e estereótipos, levaram-me a tentar entender questões relacionadas a códigos de comportamento relacionados ao beijar-se em público e à simbologia do chicote e a importância de saber suportar o sofrimento para performar tanto masculinidade quanto feminilidade/maternidade - em ambos os casos, tem-se um ideal de autocontrole das emoções, que é cobrado de homens e de mulheres, embora com modulações diferentes. Faz sentido, por definição, usar a “homofobia” como chave interpretativa para interpretar os *cossacos registados* que, durante os jogos da Copa de 2018 em Rostov, usaram, sim, seus chicotes para advertir casais *gays* entre os turistas estrangeiros que se beijassem em públicos - mantendo, assim, seu entendimento do que seria a *lei* e a *ordem*.

Contudo, “homofobia” não é uma chave interpretativa completa porque casais heterossexuais aos beijos também foram advertidos dessa forma (embora, sim, talvez com mais tolerância e menos intensamente), já que esse comportamento

é visto como uma preliminar sexual imprópria para o ambiente público - tanto é assim, que Andrey, de Donbass, de quem falo alhures, disse-me de forma mais explícita que a sociedade de Donbass (vizinha de Rostov) não tem nenhum problema com a homossexualidade *em privado*.

A piada de Mikhail sobre chicotes, cavalos, subordinados, esposas revela um complexo de valores interrelacionados sobre hierarquia, sofrimento, autoridade. O cossaco que chicoteia aqueles que não controlam, em público, suas emoções, também é, ele próprio, chicoteado quando é eleito Ataman - e autocontrola-se durante o flagelo.

As digressões acima⁸⁴ embora possam parecer um tanto arbitrarias e fora de lugar, fornecem algumas pistas, em termos de algumas autorrepresentações, acerca da pergunta que perpassa este trabalho (“quem é um russo” ou “o que é um russo?”). Contudo, continuemos com a conversa com Mikhail (o Ataman-Delegado).

Eu perguntara a Mikhail quais seriam suas obrigações e atribuições como Ataman (coisa que, já sabemos, ele não é/não era). Esclarecido seu verdadeiro cargo, ao invés de explicar-me o que fazia um Ataman-Delegado (e o que faz o Ataman para quem ele trabalha), preferiu perguntar-me se havia cossacos no Brasil. Eu sabia que sim e disse-lhe que há comunidades relativamente “isoladas” em algumas regiões do Brasil, algumas das quais sendo formadas por *velhos-crentes*. Trata-se dos descendentes dos cossacos que emigraram durante a perseguição bolchevique, no início do século XX, e também na Segunda Guerra Mundial (durante a qual alguns cossacos colaboraram com a Alemanha - coisa que não mencionei, dado ser um assunto tabu). Ao fim da conversa, eu já havia sido incumbido de uma missão: contactar as comunidades de cossacos e descendentes de cossacos no Brasil e convidá-las a retornarem à Rússia, como narrarei mais adiante.

Mikhail explicou-me como o processo de *revival* cossaaco iniciou-se nos anos 1980 e hoje (2019) a estrutura de governança dos cossacos registrados é uma estrutura burocrática oficialmente reconhecida na organização política russa atual.

No âmbito da sociedade civil, existem várias associações e grupos de cossacos - “grupos demais”, segundo Mikhail: por exemplo, a União dos Cossacos

⁸⁴ Esta tese, como a vida, é feita de desencontros e mal entendidos - e de digressões sobre tais mal entendidos e desencontros. Afinal, que é uma *etnografia* senão um relato de viagem com alguma pretensão acadêmica (e, por vezes, um indisfarçável pendor literário frustrado - afinal, narramos nossos encontros e desencontros e digredimos sobre eles. Nesse tipo de narrativa, manter uma sequência cronológica seria inútil assim como uma temática linear, visto que tudo se entrelaça).

da Rússia, os Cossacos Unidos de Todas as Rússias etc. Hoje, orgulha-se, não se trata mais somente de uma “coisa de velhos” - dá-se uma atenção especial à juventude, com excelentes resultados:

Existe, hoje um sistema educacional inclusive para os cadetes cossacos, que abrange escolas de *corps* [tanto no sentido administrativo quanto operacional], escolas, jardins de infâncias, escolas técnicas [institutos] etc que possuem o status de instituição educacional cossaca. Há universidades também. Hoje os cossacos são um tipo de segurança [*sûreté* ou *security*] nesta sociedade. Um ótimo exemplo foi a Copa do Mundo. O Brasil jogou aqui em Rostov. Os brasileiros disseram que a Rússia é um bom país, gostaram da nossa vodka (risadas). Aquele mascote do Brasil virou um símbolo para nós, um herói [referindo-se ao Canarinho Pistola]. Hoje, os cossacos são um tipo de ajuda, auxílio militar [como tropas auxiliares e milícias]. Hoje há algumas unidades militares só de cossacos [incorporadas ao Exército]. Mas os cossacos atuam também na cultura - são mais de 600 grupos diferentes - em museus dedicados à cultura cossaca. Nós estamos tentando fazer renascer não só a cultura, mas também o elemento espiritual. Estamos tentando reconstruir algumas das igrejas que foram destruídas durante a Revolução [bolchevique]. Ao longo desses últimos 25 anos, foram desenvolvidos, no território russo, 11 unidades cossacas diferentes)

Perguntei a Mikhail sobre os cossacos não-registrados; indaguei provocativamente se eles também eram cossacos tanto quanto os registrados. Maria, ao traduzir essa pergunta, esboçou um meio-sorriso.

Claro que são! Os cossacos registrados são aqueles que hoje têm algumas **obrigações para com a Pátria**⁸⁵ e são responsáveis por algumas funções, inclusive governamentais. É essa a diferença entre cossaco registrado e não-registrados. Há os ‘cossacos sociais’, como aqueles dessas organizações... Eles estão fazendo algo pela cultura, pelas **tradições** e pelo *revival*. Estão trabalhando com escolas, com mais gente; estão trabalhando em seus locais, mas não possuem responsabilidades perante o governo, obrigações. A questão da Sociedade Cossa Velha Russa... Na verdade, foi há dois anos, em 2017. Houve um centro de coordenação, que foi o ponto principal. E, ano passado (2018), em novembro, na Catedral houve um Krug. O principal objetivo desse Krug foi criar uma unidade para todos os cossacos russos na sociedade. Foi o primeiro passo para unificar todos os cossacos na Rússia. E continuará, unindo cossacos registrados e não-registrados. Hoje, na Rússia, as pessoas estão pensando nos cossacos como um *Narod*. Há opiniões diferentes, mas entre 5 e 7 milhões de pessoas identificam-se como cossacos. Então, eles estão pensando... seus ancestrais eram cossacos... No território do Oblast de Rostov, a hoste dos cossacos do Don... 1,5 milhão de pessoas identificam suas raízes nos cossacos do Don (ênfases minhas).

O uso da expressão *Narod* (e não *ethnos* ou outra) para referir-se aos cossacos chamou minha atenção. Frequentemente, o termo *Narod* (povo), como vimos, é usado não sentido não-étnico ou “supra-étnico” para referir-se a uma comunidade histórica com experiências compartilhadas, como, por exemplo, o Narod

⁸⁵ Note-se que noções de “dever”, “responsabilidade”, “serviço” são destacadas como traços marcadores de uma identificação cossaca: o cossaco não-registrado (cossaco *social*), embora não tenha obrigações (formais) com a Pátria ou o governo, ainda assim está trabalhando para a preservação de tradições etc.

russo (*rossiyanin*) abrangendo todas as etnias da Rússia ou o Narod soviético (“Povo Soviético”). Pareceu-me que seu discurso “promovia” os cossacos a uma categoria mais inclusiva - ou seria apenas uma questão de polissemia e ambiguidade? Como já mencionei, as categorias da etnologia transitam entre o discurso acadêmico e o discurso político e cotidiano. Para tirar a dúvida, perguntei-lhe, um tanto explicitamente demais:

U: Gumlev, o historiador e etnólogo, considerava os cossacos um *ethnos*. Qual é a sua opinião? Os cossacos são um *ethnos*, um Narod, uma nacionalidade?

M: Em 2002, no censo das nacionalidades, milhares de pessoas identificaram-se como sendo de nacionalidade cossaca e assim fez também a nossa organização. No formulário, havia a opção “*russskiy*” e, abaixo, “cossaco”. Os cossacos antigamente eram uma espécie de classe guerreira. Muitas pessoas hoje pensam nos cossacos como simplesmente pessoas que vieram para a região do Don na época do Tsar. Só posso dizer o seguinte: os cossacos são um povo (*lyudi*⁸⁶) **especial** porque na região do Don havia mais de cem povos... Um povo (*lyudi*) especial **vivendo na Rússia**. Hoje, no Oblast do Don [Rostov], há mais de 150 nacionalidades e as pessoas são de sangue misturado⁸⁷. E essa unidade dentro do Narod cossaco... com russos, ucranianos e diferentes *Narod* do Cáucaso - *asiáticos*⁸⁸... Isso nos dá a oportunidade de conversar sobre essa parte

⁸⁶ Aqui, Mikhail usou o termo mais neutro люди (*lyudi*), que é “povo”, mas também pode ser apenas “pessoas”, como o termo *people* em inglês. Pode se referir a “povo” em um sentido puramente “demográfico” sem conotação étnica específica (habitantes de um dado local).

⁸⁷ O discurso *étnico* na Rússia e Ucrânia também frequentemente leva em consideração a questão do “sangue” ou ancestralidade, em termos genéticos/genômicos - estudos científicos sobre genética populacional são relativamente populares e suas conclusões às vezes são citadas - em discursos *patrióticos* entre eslavos orientais, tanto à esquerda quanto à direita política, às vezes ocorrem disputas acerca de quem seria “mais eslavo” ou quem seria o grupo “mais puro”. O mesmo se dá no contexto dos eslavos do sul (sérvios, croatas etc). Considerações de ordem *racial*, diferentemente do que ocorre no Ocidente, não são tabu e o termo às vezes é usado, tanto no discurso acadêmico (oriundo da antropologia física e forense) quanto no discurso político e cotidiano. É claro que, no mundo ocidentalizado (e na comunidade acadêmica antropológica), as coisas são bem diferentes: uma pesquisa entre antropólogos, publicada no American Journal of Physical Anthropology, por exemplo, concluía que há uma rejeição forte do conceito de *raça* entre antropólogos no geral (Wagner et al, 2010). Aqui, Mikhail refere-se ao fato de que houve e há muitos casamentos *mistos*, isto é, casamentos entre pessoas que se identificam como sendo de *etnias* (“*nacionalidades*”) diferentes.

⁸⁸ Aqui há um marcador de diferença: alguns dos povos mais ao Sul, do Cáucaso, são considerados “*asiáticos*”, diferentemente dos russos/ucranianos/cossacos. Os próprios *russos* eslavos, contudo, nem sempre se identificam como *européus* tampouco e é comum referirem-se aos “européus” como outros, estando a Rússia entre dois mundos. O termo *asiático* pode ter conotação racial também, pois nas populações do Cáucaso há grupos nas quais é mais comum um biotipo oriental ou asiático (*mongólico*, nos termos da antropologia física), que se caracteriza pela presença estatisticamente mais comum de certo perfil craniométrico e pela dobra epicântica dos olhos (ou “olhos puxados”). Em termos populares, entre as populações que se identificam com algumas etnias do Cáucaso e da Rússia, sobretudo na Sibéria (como, por exemplo, os buriates ou buriat da Sibéria ou os Kalmyks ou Yukagirs), é comum ver pessoas que, pela sua aparência física, seriam sem dúvida confundidas por um brasileiro qualquer (ou por um norte-americano) com um japonês ou chinês (Wilkinson, 2004, p. 86). Alguns ativistas denunciam que, em Moscou, é mais comum a polícia pedir os documentos de homens que tenham aparência asiática, o que tem sido comparado ao “*racial profiling*” que ocorre nos EUA (RFERL, 2019. Disponível em: <<https://www.rferl.org/a/russia-police-minorities/30081727.html>>).

especial do Narod russo⁸⁹. Cientistas que pesquisaram sobre os cossacos que viviam aqui concluíram que mais de 80% de seu sangue é do Narod eslavo (russo e ucraniano). Estudos científicos, realmente. Muitas pessoas estão pensando assim, que elas fazem parte deste Narod porque, por séculos, têm vivido nesta terra - e protegido esta terra (ênfases minhas).

Aqui, Mikhail refere-se a estudos de genética populacional. Citar tais estudos era frequente entre meus interlocutores. Ele parece ter uma preocupação em inserir os cossacos dentro do grupo eslavo-oriental (russo/ucraniano) e, implícito nisso, há uma preocupação em distinguir os cossacos dos “asiáticos” do Cáucaso, marcando, assim, uma diferença. É uma tentativa implícita de refutar as “acusações” de que os cossacos sejam apenas um grupo túrquico eslavizado. Ouvi de mais de um interlocutor do Cáucaso que os cossacos seriam também homens do Cáucaso que, contudo, se acham russos... O discurso do *sangue* é mobilizado para inserir os cossacos dentro do mundo eslavo - e mais longe do mundo turcomano ou mongol - e, ao mesmo tempo, o discurso histórico, por sua vez, é mobilizado para marcar uma singularidade: os cossacos do Don distinguem-se, nesse discurso, pelo seu papel histórico de terem protegido a terra que ocupam (contra invasões dos povos turcos e mongóis do Cáucaso).

Há aqui um *movimento duplo*: *aproximar* os cossacos do mundo eslavo-russo (ou inseri-los plenamente nele) e, ao mesmo tempo, *destacar* um papel diferenciado e singular dos cossacos. *Aproximar e distinguir*. Essa tensão e esse movimento de atração-repulsão parece ser um elemento constituinte de todos os acionamentos identitários mobilizados pelos cossacos.

Percebendo que Mikhail tinha certa familiaridade tanto com a literatura genômica quanto com a literatura etnológica e tentando ainda, de forma um tanto desajeitada, extrair um posicionamento mais explícito (sendo que, talvez nem o próprio Mikhail já tinha pensado na questão em termos tão diretos), perguntei-lhe, fugindo da ambiguidade de *Narod* e de *lyudi*:

U: Os cossacos, então, são parte do *ethnos* russo, como um *sub-ethnos*, ou são um *ethnos* diferente?

M: Creio que somos [parte do *ethnos* russo] porque estamos conversando em russo (sorriso sutil). **Nós protegemos nossa Rússia**. É claro, somos

⁸⁹ Aqui, fica implícito que os cossacos seriam um Narod “dentro” do Narod russo - com ele *alinhado* (Eidson et al, 2017) - mas um Narod *especial*, como se fosse um caso único, diferenciado ou com um papel especial na História russa e não simplesmente um grupo como outros tantos.

russos (*rossiyane*⁹⁰) e somos uma parte **especial** do Narod *russskiy* (ênfases minhas).

Aqui, Mikhail recorreu não mais ao argumento do *sangue* ou do papel histórico, mas ao linguístico. De fato, não há uma língua cossaca distinta do russo, mas há certos dialetos e marcadores linguísticos mais ou menos associados a regiões com maior população de identificação cossaca⁹¹.

Na gramática política dos estados pós-soviéticos, uma *nação* é frequentemente entendida como uma *etnia* com consciência política própria (que não necessariamente tem Estado próprio). Se os cossacos são uma *nação*, como afirma, está implícito que seriam um etnia (*ethnos*). Porém, Mikhail parece evitar explicitar isso e há uma aparente recusa em expressamente inserir um *ethnos* cossaco como sub-*ethnos* dentro de um *ethnos* *russskiy*. De novo, o *movimento duplo* de aproximar ou identificar e, ao mesmo tempo, distinguir. É como se ele estivesse dizendo: “somos parte, claro - estamos até falando russo e, inclusive, fomos nós que protegemos e garantimos este território - onde somos uma nação”...

Nos termos de *enquadramento* e *alinhamento*, a relação entre a categoria de identificação “cossaco” e a categoria de identificação “russo” é escorregadia. Seria uma categoria *alinhada* com outra *superordenada*, como o caso da categoria “escocês”, que, de modo geral, alinha-se assim com “britânico”? (Eidson et al, 2017, p. 341). Como poderia ser o caso, se parte do discurso cossaco afirma (no que seria uma inversão dessa relação) que foram os cossacos que criaram a Rússia? Parte do discurso cossaco sustenta que o “povo” cossaco está “dentro” do povo russo, porém, “dentro” dele como uma parte “especial” e sem deixar de ser, ao mesmo tempo, um povo à parte. Tal auto-representação evoca antes a imagem de um tipo de cavalo de Troia ou (para usar uma imagem mais neutra) de um visitante-hóspede do que a imagem de um mero subgrupo dentro de um grupo maior com o qual se

⁹⁰ Aqui, ele usou o termo “russo” no sentido formal-jurídico de “cidadão da Federação Russa” (*rossiyane*), como que enfatizando as obrigações de cossaco (*registrado*) para com uma Pátria que também se materializa em um Estado. Em seguida, quando ele usa termo *russskiy*, enfatiza que são uma parte *especial* deste.

⁹¹ A forma como Mikhail “tirou da manga” o argumento linguístico para safar-se de uma questão que politicamente é potencialmente embaraçosa lembrou-me como, certa ocasião, o Embaixador da Síria, em palestra (da qual fui co-organizador) no auditório do Instituto de Ciências Sociais, em 2018, respondeu uma pergunta. Uma pessoa da plateia perguntou se o Estado sírio não seria excludente e perguntou sobre a questão dos curdos. O embaixador argumentou que os curdos também são sírios, por falarem árabe. Quando a mesma pessoa perguntou-lhe se a Síria não deveria conceder aos curdos parte de seu território para eles se separarem, fundando um Estado curdo, o embaixador devolveu a pergunta, questionando se o Brasil estaria preparado para sacrificar sua integridade territorial reconhecendo as nações indígenas como Estados-Nações soberanos. Na ocasião, essa tirada retórica arrancou risos da plateia.

identifica. Seria difícil retratar graficamente esse discurso de auto-representação: um conjunto dentro do outro? Uma intersecção de conjuntos? Igualmente escorregadios, como veremos, são os *frames* (Eidson et al, 2017) que moldariam a categoria “cossaco”: grupo étnico, nação, *casta*?

Voltando à fala de Mikhail, é interessante que ele tenha emendado dizendo que os cossacos são *rossiyanin* (da Rússia - termo mais neutro sem conotação étnica) e não *russskiy* (geralmente russo étnico). Quando usou o termo *russskiy*, de forma ambígua, falou novamente de um Narod russo e não de um ethnos.

Como Mikhail insistia em manter a conversa não explicitamente étnica (preferindo falar em Narod) e como Narod tem essa conotação de história comum e de experiências vividas em comum, perguntei-lhe:

U: Qual é a relação hoje entre cossacos e o legado histórico soviético? Eu sei que os cossacos sofreram perseguição durante o período soviético. Hoje, muitos cossacos apoiam as repúblicas de Donetsk e Lugansk - e, nesses locais, há um forte orgulho do período soviético. Estátuas de Stalin... Eu vi uma entrevista com um cossaco que estava lutando no conflito em Donbass e ele falava sobre como se orgulhava de seu avô ter sido um herói soviético... que lutou na Grande Guerra Patriótica contra os fascistas... e, em alguns dos protestos em Donbass, havia fotos de ícones ortodoxos ao lado de símbolos soviéticos. Algumas pessoas de fora pensam que isso é um paradoxo. Pode me falar sobre os sentimentos?... As memórias do período soviético... é como uma ferida? Ou "parte da nossa História"?

M: Em 2020, vai fazer 450 anos que os cossacos do Don são um exército⁹² da Rússia. Isso significa que, por 450 anos, os cossacos têm estado em todas as guerras, defendendo seu país. O cossaco é um guerreiro, de nascença, e pela ideia⁹³. Cem anos atrás, em 19 de janeiro, os soviéticos decidiram destruir os cossacos (pausa para atender o telefone). Foi tomada, eu dizia, essa decisão, de destruir os cossacos como *classe guerreira* e como *Narod*⁹⁴. Pois, os líderes bolcheviques afirmavam, assim como Trotsky que os cossacos deveriam ser destruídos pois eram o único poder auto-organizado. E tentaram de tudo para fazê-lo. Como você pode ver, não conseguiram (sorriso). Centenas de milhares de cossacos foram mortos. Centenas de milhares emigraram e se assentaram pelo mundo afora. Foi uma oportunidade única de se destruir **essa parte do Narod russo que criou a Rússia**⁹⁵. Os cossacos, de fato, como Tolstoi disse, criaram mesmo a Rússia! Ao longo das fronteiras da Rússia Imperial estavam todos os *exércitos* cossacos. Mas não era possível destruí-los todos. Havia algumas

⁹² Aqui, ele usa obviamente o termo exército não no sentido mais geral (uma das três forças armadas de um Estado-Nação), mas no sentido de uma grande unidade militar ou de um grupo de *corps*. Ademais a Hoste do Don poderia ser traduzida também como *Exército* do Don.

⁹³ Ou seja, é um guerreiro na prática e na teoria - é um guerreiro por definição. Aqui, parece quase vir à tona uma ideia de cossaco como “*casta*”.

⁹⁴ Só é possível destruir aquilo que existe. Falar de um projeto de destruição dupla - como “classe” ou *casta* (termo que ele não usa) e também como povo - deixa implícita uma existência dupla: os cossacos, afinal, funcionavam como uma *casta* especial, porém eram também, ao mesmo tempo, um *povo* com *cultura* própria. E os bolcheviques, afirma, queriam destruí-los de ambas as formas

⁹⁵ Aqui ele parafraseia a citação famosa de Tolstoi (segundo a qual os cossacos criaram a Rússia), de forma literal e sem hipérbole.

stanitsa com pessoas [cossacos] que aceitaram o novo governo [soviético]. Então, destruir totalmente os cossacos era impossível. Mas queriam! Em 1939, Stalin ofereceu a possibilidade de recuperar os cossacos - colocando-os no exército soviético como cavalaria - a Divisão do Don e Kuban. Era uma das partes do Exército mais ágeis, mais poderosas e disciplinadas, comandada por (inaudível). Então, eles puderam usar uniformes cossacos. Em 1936, parte da cultura de assembleias cossacas tinha sido recuperada. Quando a Segunda Guerra Mundial começou, os cossacos tinham esquecido todas as histórias tristes e começaram a defender sua Pátria Mãe⁹⁶. Desde 1941 em diante, lutaram a guerra inteira. 252 cossacos foram condecorados como Heróis da União Soviética. Depois da guerra, a memória... Foi então possível recuperar a História cossaca, indumentárias cossacas, as cavaladas... Passou a ser possível voltar a usar o uniforme cossaco. Você pode assistir o filme dos cossacos de Kuban⁹⁷ (ênfases minhas).

Como o enquadramento implícito dos cossacos como grupo social, na conversa, deslocou-se, mais ou menos espontaneamente, de Narod (com certa recusa ao enquadramento como *ethnos*) para “classe social”, fiz, novamente, uma pergunta explícita (misturando inglês com um pouco de russo, com a tradução participativa de Maria), trazendo à tona o conceito de сословие (*soslovie*), que era algo análogo a castas ou *estamentos* do antigo regime tsarista.

Fi-lo porque nas colocações do Ataman-Delegado sobre a missão especial histórica⁹⁸ e sobre os cossacos serem uma espécie de força de segurança dentro da sociedade russa, havia ecos de um “resquício” da ideia de *casta*, ressignificada e atualizada. Naturalmente, outra gafe minha, já que o termo carrega certa conotação pejorativa, associada a antigos privilégios - que, se já não se coadunavam com a ideologia soviética antiga, tampouco se coadunam com a Federação Russa democrática (em 2019) - ainda que se trate de uma *democracia* à maneira russa, com seu próprio entendimento acerca do coletivo e do indivíduo e do papel das instituições e do Presidente da Federação⁹⁹.

⁹⁶ Aqui ele omite o fato de que muitos grupos cossacos anti-bolcheviques aliaram-se ao Terceiro Reich. Como mencionado, é um tema tabu.

⁹⁷ Estava se referindo, claro, ao filme “*Kubanskiye kazaki*”, de 1950, dirigido por Ivan Pyryev - uma produção do estúdio Mosfilm.

⁹⁸ Essas colocações lembram um pouco a fala de Dugin, que cito alhures.

⁹⁹ O conceito de “*democracia*” não é neutro e é discutível até que ponto seja uma categoria “*cross-cultural*”, possuindo, como possui, um conteúdo muito atrelado ao Iluminismo e a categorias que poderíamos chamar de *ocidentais*. Em todo caso, alguns acadêmicos classificam a Federação Russa como um regime “híbrido” entre democracia e ditadura (Robertson 2011). O sociólogo Lukas Latz, relata, a partir de seu trabalho de campo (2020) com ativistas de movimentos sociais ambientalistas na Rússia (em Chelyabinsk), que mesmo esses ativistas da oposição ao governo com quem travou contato consideravam que estava fazendo política em uma arena que ainda era democrática - embora houvesse abusos, que eles denunciavam (Latz, 2020, p. 9). Segundo Latz, é discutível se o Partido “Rússia Unida” (de Putin) seria a instituição política mais importante da Rússia contemporânea; ele enfatiza outras redes de poder, tanto informais, em um contexto de *personalismo*, quanto relacionadas ao FSB e outros órgãos de inteligência e segurança (2020, p. 9). Evidentemente, nos últimos anos têm se intensificado, na Rússia (e também na Ucrânia, aliás), tendências que

Ao pronunciar *sosloviye*, Mikhail ajeitou o bigode e levantou sutilmente a sobrancelha. Quando fez-lhe a pergunta, Maria acrescentou algumas coisas que não entendi e pronunciou a palavra sorrindo e rindo de leve, em tom que interpretei como vagamente condescendente.

U: Certo, bom, estou quase terminando... (risos). Muito obrigado por esta conversa! O que eu queria perguntar é o seguinte: antigamente, os cossacos eram *sosloviye*. E, durante o período soviético, os cossacos deixaram de ser *sosloviye* e houve o *razkazachivanie* [campanha bolchevique de perseguição], como o Sr. mencionou. Então, os cossacos têm passado por um *revival* desde o fim da União Soviética... Então, onde estão os cossacos agora? Onde poderão se situar? Como o senhor disse, um Narod... ou será que eles poderiam se tornar algo semelhante algo similar a *sosloviye*.

M: O senhor disse bem. Falou correto: no Império Russo, os cossacos em toda parte (Urals, Don, Kuban, Sibéria...) eram a classe guerreira. Um rapaz nascido em família cossaca era obrigado a alistar-se no Exército [diferentemente dos camponeses] e era preparado para ser um guerreiro. No final do século XIX, o Tsar permitiu que os cossacos praticassem o comércio¹⁰⁰. E então, depois que ele compreendeu como é a cultura cossaca, depois de alguns anos... em Rostov, de 250 cossacos comerciantes, tornaram-se mais de 3.000 cossacos comerciantes. Antes, não era permitido engajar-se em atividades comerciais - para lembrar aos cossacos que eles são guerreiros e têm de estar prontos para defenderem a Pátria Mãe. Hoje, nós estamos no século 21. Não temos mais *sosloviye*. E nós podemos verdadeiramente dizer que estamos seguindo outro caminho. Hoje, os cossacos trabalham em todas as esferas governamentais. A principal destinação é o *revival*... através do trabalho no setor público porque, para os cossacos, **servir¹⁰¹ está no nosso sangue**. Hoje, os cossacos trabalham no governo [administração pública]... na educação das crianças... Exército, também. Também há artistas e escritores... E, é claro, pessoas que trabalham em estruturas comerciais. Hoje, é muito importante reviver a *cultura* do Narod, fazer renascer todos os símbolos perdidos que estão muito longe do Don; trazer de volta todos os arquivos que estão fora da Rússia¹⁰²... para aprender mais e para contar mais às pessoas, especialmente sobre o destino trágico dos cossacos; contá-las sobre como as pessoas viviam - aquelas que perderam sua Pátria Mãe para sempre. Tentar unir [reunificar] as pessoas, para que elas possam retornar a este local, onde seus ancestrais viveram. Eu posso dizer que isso é possível. E que funciona. E os descendentes de cossacos que vivem fora da Rússia

podem ser descritas como repressoras e autoritárias, processo que se acelera sobremaneira após 2022, nos dois países - por razões óbvias.

¹⁰⁰ A relação russa com o comércio é historicamente ambivalente, como menciono alhures.

¹⁰¹ No sentido de serviço público e comunitário no geral, embora seja um vocabulário frequentemente usado no sentido de serviço militar. Então, mesmo ao falar de atividades “não-guerreiras”, a ênfase é dada em um espírito de *serviço* cívico. Note-se ainda que é comum também a afirmação (seja pejorativa ou positivamente) de que “servir” estaria “na alma” do povo russo (e não só dos cossacos).

¹⁰² Creio que se refira também àqueles documentos que se encontram no acervo das ex-repúblicas soviéticas, hoje não mais participando do mesmo Estado que a Federação Russa - é preciso manter em mente que, com o fim da União Soviética, Estado predecessor da Federação Russa, o território russo, em comparação, encolheu - mesmo em comparação ao Império Russo pré-Revolução. Com a própria Revolução, o Estado russo perdeu territórios, sendo o Tratado de Brest-Litovsk de 1918 um exemplo notório. Nas palavras do próprio Trotsky, na ocasião (citado por Burce Lincoln): “A Alemanha e a Austro-Hungria estão cortando dos domínios do antigo Império Russo mais de 150.000 quilômetros quadrados de territórios” (Lincoln, 1986, p. 489–491).

vindo ao Don pela primeira vez desde a experiência de seus ancestrais... se percebendo e se identificando como cossacos nesta terra... os que queiram retornar... e ajudar a sua própria terra, que foi colonizada¹⁰³ por seus ancestrais... E, hoje, isso é o principal - fazer as pazes com aqueles que um dia viveram nesta terra: a união e amizade entre descendentes de cossacos e os cidadãos de hoje. É importante que eles se lembrem de quem são).

Neste trecho (sobre “fazer as pazes”), um tanto ambíguo, inicialmente fiquei na dúvida sobre se Mikhail se referia a fazer a paz com os russos não-cossacos e com outros grupos étnicos. É notório que existe certo *atrito interétnico* com armênios e etnias do Cáucaso (alguns sendo migrantes) e é notório que, entre a população eslava não-cossaca de Rostov, nem todo mundo gosta dos cossacos. Ouvi de alguns [não-cossacos] que eles [cossacos] teriam “privilégios” e que muitos são “*bandidos*” etc. As opiniões e percepções variam. Porém, acredito que, na verdade, Mikhail se referia a acolher e integrar descendentes de cossacos recém-chegados (“retornando”) à comunidade cossaca de Rostov (alguns deles, presumivelmente, descendem de cossacos anti-bolcheviques que aderiram à facção dos Brancos na guerra civil russa e outros ainda, de cossacos que colaboraram com o Terceiro Reich). Mikhail preferiu até então não abordar a questão das relações interétnicas, talvez por ser outro tema potencialmente espinhoso. De minha parte, preferi também não abordá-lo, por receio também de estar cansando meu interlocutor (muito menos queria perguntar sobre a questão do colaboracionismo com o nazismo). Perguntei, então, sobre as relações com os ucranianos - ele, diferentemente de outros interlocutores, não negou nem minimizou a suposta existência de cossacos ucranianos, mas, em todo caso, de forma evasiva, deu a entender que o contexto de guerra atrapalhava tais relações.

U: Ok... Então, acho que tenho mais uma pergunta: como são as relações hoje com os cossacos ucranianos? Hoje em dia. Por causa da proximidade geográfica. Existem relações entre as associações cossacas na Ucrânia e na Rússia?

M: Claro que há algumas relações, mas você tem que entender que, em Lugansk e Donetsk, ali **costumava fazer parte desta Grande Hoste do Don**. Veja, há um mapa histórico - dois mapas [apontou para o mapa atrás de si]. E o local onde hoje ficam as repúblicas de Donetsk e Lugansk está aqui... [apontou para o mapa que incluía estas áreas no território da Grande Hoste dos Cossacos do Don]. Eles eram cossacos. Há também cossacos vivendo lá. Eles estão protegendo **a terra deles**¹⁰⁴ contra **o fascismo que ressuscitou**¹⁰⁵.

¹⁰³ No sentido de “desbravada”, cultivada (agricolamente), tornada habitável etc - como quando se fala em *settlement*.

¹⁰⁴ Note-se a ambiguidade: a terra *deles* refere-se a terra deles, moradores de Donbass em geral, ou à terra que seria da Hoste do Don (conforme o mapa em sua parede)? Identifico aqui uma possível tensão latente.

Como a entrevista havia se alongado e Mikhail dava sinais de certo cansaço, olhando para o aparelho de telefone fixo sobre sua mesa, perguntei-lhe se queria acrescentar mais alguma coisa que eu porventura não perguntara mas que achasse importante. Foi quando ele fez o breve discurso, já aludido, sobre a importância da honestidade da imprensa (aparentemente, acreditando, por um mal entendido, estar dando uma entrevista a um jornalista).

M: É uma obrigação muito importante dos jornalistas contar às pessoas que vivem longe o que realmente acontece com aqueles que vivem aqui. Contar como eles vivem e como atuam, com informações objetivas. Contar quais são seus sonhos e aspirações e ao que estão prontos. Nós aqui estamos **prontos para a paz**. Educar nossas crianças... para que possam ser os melhores anfitriões, como na Copa do Mundo, quando sempre ficávamos muito felizes em dar as boas vindas às pessoas que vinham aqui, com um sorriso¹⁰⁶, como sempre. **Porém, se necessários, nós podemos nos defender**¹⁰⁷. Todo o poder reside na Verdade.

Foi neste momento, ao agradecê-lo, quando eu pensava que a entrevista chegava ao fim, Mikhail incumbiu-me, como já mencionado, de uma importante missão:

M: Se você irá escrever sobre isso...Se há, no Brasil, alguns cossacos, eles deveriam vir. Nós daremos boas vindas a eles e mostraremos a eles a história dos ancestrais deles. Nós contaremos para eles como vivemos hoje. Contaremos que, hoje nas ruas, **não há tanques, não há tiroteios** e nós nos alegraremos se essas pessoas vierem, serão nossos convidados [hóspedes]¹⁰⁸ pois sabemos como dar as boas vindas e sabemos o que iremos mostrar a eles - caso eles queiram, em breve, retornar.

Essas palavras, ditas em 2019, por uma espécie de ironia do destino, a partir do início da “operação militar especial” da Federação Russa em fevereiro de 2021, adquiriram uma nota triste.

¹⁰⁵ O tema - recorrente - da narrativa da luta contra o fascismo ou nazismo recebe destaque na seção 5.2.2 (“Fascistas são os outros”).

¹⁰⁶ O sentido dessa afirmação é um pouco mais forte em russo, visto que na Rússia, via de regra, não se usa muito o sorriso protocolar e é considerado uma grosseria sorrir para estranhos em um primeiro momento. Um sorriso russo ideal, portanto, é sincero e não um sorriso falso ou *sorriso amarelo*, como dizemos no Brasil.

¹⁰⁷ Esta afirmação matiza e contrabalança a afirmação anterior sobre estarem prontos para a paz e acrescenta-lhe um porém - deve ser entendida no contexto da guerra vizinha em Donbass. Em junho de 2023, Yevgeny Prigozhin, o oligarca e líder do grupo mercenário Wagner, em marcha com seus soldados amotinados, entre os quais também havia cossacos (em aparente tentativa de golpe contra Putin) declarava tomar controle da cidade de Rostov-do-Don, onde morei e onde entrevistei Mikhail (um número significativo de populares ovacionou os rebeldes). O motim chegou a um fim negociado, com intermediação de Lukashenko, presidente da Bielorrússia, e, pouco depois, em 23 de agosto, o avião particular Embraer que transportava Prigozhin caiu de forma ainda não explicada, causando a morte deste e de outras nove pessoas que estavam a bordo. Em 2024, dez anos depois de 2014, a paz ainda não havia chegado.

¹⁰⁸ Aqui ele evoca uma ideia de hospitalidade que tem um colorido particularmente intenso no Sul da Rússia, semelhante ao que ocorre nas *culturas* vizinhas do Cáucaso que, neste ponto, lembram o Oriente Médio e Ásia Central.

Prometi-lhe que iria pelo menos contactar grupos de cossacos no Brasil e tentar levar a cabo esta pesquisa, de forma acadêmica¹⁰⁹. Trocamos algumas amenidades e Maria fez o favor de esclarecer-lhe que não sou um jornalista, mas algo parecido a um cientista social (embora ele não o tenha dito explicitamente, estava implícito em sua fala). Ele pareceu sorrir um tanto aliviado. Fez a cortesia de mostrar-me um sabre cossaco - *шашка (shashka)* - e, para minha surpresa, pude empunhá-lo para uma foto, o que, só soube demais, é uma honra. Normalmente, um não-cossaco não poderia fazê-lo. Hoje me envergonho de, à ocasião, não estar, por uma série de razões, inclusive financeiras, vestido adequadamente para a entrevista (eu trajava uma jaqueta de inverno “esportiva”, daquelas de material sintético e, pior ainda, uma mochila - *backpack* - de material também sintético, coisa que, na Rússia, não é bem vista para um homem adulto); russos e ucranianos valorizam fortemente a apresentação pessoal, em termos de vestir-se bem para qualquer compromisso social.



Com Mikhail, Rostov-do-Don, 2019. Acervo pessoal.

4.2.4 VERONIKA - “POSSO TE MOSTRAR ALGO. VOCÊ NÃO VAI ENTENDER. VAI ESCREVER ALGO. E NÃO É MINHA VIDA”

Veronika é outra jornalista do mesmo jornal cristão ortodoxo para o qual Maria trabalhava e, ela, também, foi um contato que consegui graças à primeira. Não me atrevi a perguntar-lhe a idade, mas estimaria como sendo, no máximo, não muito acima de trinta anos. Encontrei-me com ela em uma palestra sobre cultura

¹⁰⁹ Neste ponto, ainda estou em dívida com Mikhail.

cossaca que fui assistir e que ela estava cobrindo; por razões de deficiência linguística, entendi pouca da palestra. Desta vez, fui sem intérprete (Maria não pôde ir) e, após a palestra, conversamos em uma mistura de um pouco de russo com inglês e francês. Entreguei-lhe um pacote de fraldas a ela, pedindo-lhe que o entregasse para Maria como presente antecipado.

Muito simpática e até sorridente, para os padrões russos, porém de jeito mais tímido ou rural (contrastando com alguns dos amigos de Maria que eu conhecera, de estilo mais urbano), loira, com alguns dentes manchados, Veronika trajava, nos cabelos, um lenço ou scarf de estilo Павловопосадский платок (*Pavlovo Posad*), amarrado atrás, à maneira tradicional do Sul da Rússia - algo que, mesmo em Rostov, fora da liturgia na Igreja (onde os lenços cobrindo os cabelos são quase obrigatórios), não era algo tão comum de ver-se, sendo mais frequente somente entre mulheres bem mais velhas.

Após trocarmos algumas palavras para quebrar o gelo, de imediato, fiz-lhe uma pergunta relacionada a questões de gênero, que estavam passando peça minha cabeça.

UU: Tenho conversado com algumas pessoas sobre *cultura* cossaca e sobre o *revival* cossaco... mas todos homens. Então, não peguei muito de uma perspectiva feminina sobre o movimento cossaco. Por exemplo, conversei com o Sr. X: 'o que significa ser um cossaco'... E, geralmente, as respostas que escuto são coisas do tipo "servir à Pátria"... Claro, tem muito que ver com serviço militar - não só militar... Mas uma boa parte do 'mito' do Cossaco (a 'imagem')... é um homem montado em seu cavalo, certo? Então, eu fiquei curioso: como as senhoras cossacas se sentem em relação a... como elas definem sua identidade, entende?...

V: (refletindo) Acho que o principal é... a família tradicional. Ai, não sei... Talvez... A vida real. E eu... Não é apenas **saber** sobre algo que eu posso **fazer**. Para mim, o principal é rezar. É a base porque... sem rezar, eu não consigo nem imaginar a vida de... a vida tradicional de uma mulher... Porque... Veja, ela tinha que esperar por seu marido... Eu posso cantar para ti uma canção sobre a vida das mulheres... sobre образ жизни (*obraz zhizni*) [estilo de vida ou modo de vida]. É uma canção sobre dois irmãos¹¹⁰: um foi morto... O outro... sua vida era rezar pela Pátria Mãe. E pelos filhos, e ele está com Deus, pois sua vida era... não... Ele estava em busca da... Eu não sei...

U: правда (*pravda*) [verdade]?

V: Talvez.. Pela verdade. E o irmão dele diz... Ele vai... Nós iremos.. (inaudível). Nossa casa, nossas mulheres, nossos filhos... Ele se pergunta pelo quê, pra quê tudo isso. A esposa dele responde que ela o esperará e suportará.. Ela assumiu isso para si. E disse aos filhos que o pai deles era como um рыцарь (*rytsar'*) [um cavaleiro]. Por Deus... E se ele voltar para

¹¹⁰ Provavelmente uma canção no estilo da "Там шли два брата" [*Tam shli dva brata*] ("Dois irmãos partiram"), sobre dois irmãos indo para o front na guerra contra os turcos.

casa, ela estará feliz. Mas ela sabe que talvez ele não voltará. Até que... Ela irá chorar. A vida toda, ela irá chorar. Então, ela canta e conta histórias para a filha. Veja.. ela vive... essa *cultura*. Alguém vive essa cultura. E você veja. **Não é só algo que você pensa sobre ou que você fala sobre. Se eu puder cantar... Talvez cozinhar alguma coisa... Aqui... isso era o tradicional. Eu posso só ficar falando com você sobre isso. E você pode só ficar me ouvindo... mas não irá, realmente, entender como é porque, na minha opinião, se nós conversamos sobre uma cultura na nossa vida.. nós precisamos viver nessa cultura - e não só pensar sobre ela.** Se eu... veja, eu posso... sei lá o quê. Posso te mostrar alguma coisa. **Mas você não vai entender. Vai escrever algo. E não é minha vida.**

U: Então, não importa se você vive na *stanitsa* ou se mora em...

V: Em uma cidade grande... Não importa. Creio que é... [aponta para o próprio coração].

U: Algo interno?...

V: Sim...

U: Entendo...

V: Acho que.. então, se quiser... eu posso cantar... Não sei (ênfases minhas).

A reflexão de Veronika alternava entre o uso do tempo presente e do pretérito: "ela *tinha* de esperar por seu marido"; "isso *era* o tradicional". Há uma clara identificação, em algum grau, feita por ela entre si mesma e essa figura idealizada de mulher do passado, tal como no-la apresentam certas canções. Borra-se, em parte, o ser com um "dever-ser" - embora Veronika esteja obviamente consciente das diferenças de estilo de vida (*obraz zhizni*) entre, de um lado, um passado genérico mais ou menos indeterminado ("*antigamente*") e, de outro lado, a realidade atual (2019). De todo modo, ela vê certa continuidade, mesmo por meio desta memória preservada, ainda que seletivamente recontada (como tudo na vida) - e por meio das emoções e sentimentos que hoje tais memórias evocam. Sua ênfase no sofrimento (como veremos), ecoa o traço diacrítico já aludido (tanto entre *russos* no geral quanto entre *cossacos*), enquanto sua ênfase em aspectos da vida quotidiana e em cantigas reforça as observações feitas por outros pesquisadores quanto às diferenças de gênero nas auto-representações *cossacas* - como, por exemplo, os estudos da antropóloga Hege Toje (2006) (vide a seção "Reflexões sobre *cossacos*, *russos* e identidade" neste capítulo).

Já que falamos de sentimento, aqui vem à tona uma questão que, no meu íntimo, começava a ganhar seus contornos. Se, na fala de Mikhail, sobre o que é ser um *cossaco*, encontrei, de forma implícita ou explícita, em diferentes graus, ideias

relacionadas ao controle das emoções e a certa importância do sofrimento, na fala de Verokina, por sua vez, isso se manifestou da forma mais explícita possível, quando ela me respondeu que a vida de uma mulher cossaca era chorar e chorar - “a vida toda, ela irá chorar” - porém, *suportar*. Essa ideia, talvez pela questão do gênero, parece contradizer as ideias de autocontrole estoico que encontrei na fala de Mikhail. Porém, não se trata aqui, de uma contradição frontal: embora Veronika enfatize o ato de chorar (coisa que quase veio a ocorrer quando ela cantou sua canção para mim e emocionou-se), ela também, alternadamente, enfatiza o ato de suportar: “ela esperará e suportará”. Esse *movimento duplo*, entre chorar e suportar, aparecerá outras vezes em sua fala.

Noto que sua fala consistiu também, em parte, em uma espécie de defesa involuntária do método etnográfico e da observação participante. Segundo ela, eu não poderia *entender*, de forma *densa*, questões de acionamentos identitários cossacos, russos ou ucranianos sem uma *imersão* em dados sensoriais revestidos de uma semiótica própria para além do verbal; sem uma imersão em uma série de experiências cotidianas e *emocionais* que imprimiriam, implicitamente, certas atitudes. Aos poucos, eu vinha atentando para o papel das emoções, destacado pela antropóloga Kristina Cantin¹¹¹ (2014), e de certa educação emocional em questões de processos de identificação, para além de autorepresentações entendidas de forma “textual”. Como acessar esse universo?

Havia, evidentemente, outra barreira epistemológica, no que ela falava, a saber, a experiência de ser mãe, esposa, mulher e ter um corpo feminino com as especificidades todas de seu local de enunciação. Tudo isso me levou a refletir sobre os limites da antropologia e da comunicação intercultural e mesmo intergênero.

Mais ainda: ela me convidava a partilhar comigo parte de seu mundo por meio de uma canção. Como ela insistia em cantar, perguntei-lhe se poderia gravar também. Ela ponderou que não tinha certeza se poderia fazê-lo no local onde estávamos (no auditório, após a palestra, onde ainda havia pessoas conversando). Conversou com um funcionário do prédio e dirigimo-nos a uma sala, na qual ficamos só os dois e ela cantou, *à capela* uma canção triste.

¹¹¹ Questão que abordo no capítulo 6, principalmente na seção 6.1 (“Etnoempreendedores e emoções”).

Em uma primeira parte da canção, o eu lírico (feminino) lamenta a ausência do marido. Na parte seguinte, ela se dirige à sua filha. Ela me explica, entre uma parte e outra, que, neste repertório tradicional de canções, há vários temas: canções de amor, canções sobre família. Nesse tipo, que ela cantou, a mulher sofre porque o marido teve que ir para longe (para a guerra) e *chora*, diz-me com uma risada. Ela acrescenta que há algumas canções “de homem”.

U: Conheço aquela famosa [começo a cantar, desafinado, os primeiros versos de Когда мы были на войне (*Kogda my byli na voyne*) ou “Quando estávamos na guerra”, canção famosa que é frequentemente cantada pelo coro dos cossacos de Kuban]

V: [completa os versos, rindo]

Veronika, então, começou a cantar outra, sobre um homem que vai à guerra e quer voltar para a sua mulher e seus filhos.

V: Ele sabe sobre a guerra. Está longe, mas quer estar perto.

U: Então, é uma canção sobre separação, mas também sobre estar junto?...

V: Sim. As canções mais antigas eram... (suspiro). As canções mais antigas não eram sobre chorar. **Se eles chorassem, não poderiam viver aqui. Tinha de ser fortes. Homens e mulheres tinham de ser muito fortes.** Então, suas canções eram assim. Aí, se a vida fica mais confortável, podemos ouvir mais canções tristes (risos). Porque.. muitos anos atrás.. você não poderia viver aqui se... Ele poderia morrer a qualquer momento e sabia disso. E ele estava pronto para morrer a todo momento. E a mulher sabia - e rezava. E tentava... (buscando as palavras)

U: A. Resistir? Lidar?

V: Talvez... As crianças cresciam nessa **tradição**. Era o principal para elas. Eu penso assim (ênfases minhas).

Veronica esboçou, assim, a teoria de que as canções de “chorar” - que hoje dão oportunidade para a expressão socialmente aceita das lágrimas em público, em certas festividades regadas a brindes com vodka - seriam uma espécie de “luxo”, aceitável em condições de vida (moderna) mais confortáveis. As canções supostamente mais antigas - e talvez implicitamente mais “autênticas”, para ela - seriam mais *estoicas*, na falta de termo melhor. Evidentemente, me lembrei do chicote na fala de Mikhail e das reflexões que eu desenvolvi sobre o tema. Veio-me à mente que a situação atual de guerra em Donbass - cerca de cinco horas de carro de viagem dali - com todo seu impacto humanitário exemplificava e presentificava muito dos temas de nossa conversa. Decidi me arriscar:

U: Esse tema da guerra.. para muitos... não está só no passado, certo? Pois há uma guerra agora. Por exemplo, em Donbass, em Donetsk. Há uma guerra. Agora está mais tranquilo, né? Mas, há alguns anos.. certo? Lembro

de ver na TV, no Brasil, o conflito.. Então, é parte da realidade de muitos, certo?

V: Sim (risos). [silêncio desconfortável]

V: Peço desculpas porque não falo inglês... muito bem.. Não sei.. Bom, eu espero que tenha sido útil para você [apanha a bolsa para sair].

Neste ponto, a conversa terminou abruptamente e despedimo-nos. Evidentemente, o tema da guerra, com suas implicações políticas, era/é¹¹², para muitos, desconfortável de ser tratado com um estrangeiro. Além disso, operei talvez uma espécie de salto, conduzindo a conversa de uma esfera emocional-quotidiana um tanto doméstica para uma esfera público-política dos noticiários de TV. Foi uma nota dissonante e, possivelmente, acarretou no fim súbito da conversa. Estava implícita na fala de Veronika uma identificação entre ser cossaco e o serviço à Pátria Mãe (russa), mas não foi possível conversar especificamente sobre isso.

Fiquei chateado com mais essa “gafe” ou pequeno desastre, considerando o quanto eram relativamente escassas minhas entrevistas e inhas oportunidades de campo. Por outro lado (embora uma parte mais sarcástica e cínica de mim visse nisso pieguice e me auto-criticasse por isso), preciso admitir que fiquei um tanto comovido com a conversa. As lições etnográficas que eu extraía daquele diálogo com minha interlocutora - que inclusive intensificaram em mim o desejo de me estabelecer pelo máximo de tempo possível em uma *stanitsa* ou vila cossaca - e o privilégio de gravar uma canção tradicional, que, confesso, me fazia sentir algo como um “etnólogo de verdade”, tocavam, sem dúvida, minhas sensibilidades urbanas de antropólogo (em formação) e preconceitos.

Mais tarde, vim a saber que Veronica, muita ativa no movimento cossaco e nos eventos culturais, gostava de cantar sempre que dava alguma entrevista, em geral a jornalistas (russos ou estrangeiros), sobre cultura cossaca. Aparentemente, ela sempre cantava a mesma canção - a mesma que cantara para mim.

4.2.5 DIMITRI - “APENAS FOLCLORE”

Sobre a relação *especial* entre os cossacos e a Rússia, nem todos concordam. Um dos meus interlocutores (chamarei-o de Dimitri), que fala inglês fluentemente e com quem me comuniquei sobretudo por mensagens, lembrou-me

¹¹² Em 2019, Donbass já estava em guerra desde 2014, com significativa participação de cossacos do Don. Em 2024, segue em guerra.

que tem havido certos movimentos cossacos “nacionais” - isto é, reivindicando os cossacos como uma nação separada dos russos, em termos políticos. A própria Hoste do Don de Mikhail Bepalov defendeu, a declaração, no censo, de *cossaco* como nacionalidade/etnia, mas sem implicar em separação da Federação Russa e, ao mesmo tempo, sustentando que essa identificação estaria, de alguma forma *especial, alinhada* (Eidson et al, 2017) com a identidade russa - ainda que, como vimos, de forma ambígua, num movimento duplo de aproximação e diferenciação.

Sobre os movimentos cossacos potencialmente separatistas, Dimitri, que tem certa de quarenta anos e alta escolaridade, lembra que o último a organizar passeatas teria sido em 2013. A manifestação exigia o reconhecimento da nação cossaca em termos mais profundos do que a figura do *cossaco registrado* - em termos, potencialmente, de república autônoma etc.

Na opinião de Dimitri, há diferentes vertentes dentro da comunidade *cossaca* russa - uma delas seria o movimento pela *autonomia* dentro da Federação Russa. A outra tenderia ao re-estabelecimento da República cossaca do Don independente (aparentemente, uma pequena minoria). É assim que ele próprio pensa. Ambas vertentes, contudo, apoiariam a ideia de que os cossacos são uma *nação* distinta¹¹³.

Existe uma rede transnacional de pessoas na diáspora com identificação cossaca que possuem esse posicionamento político (*separatista*), com forte presença em regiões da Áustria¹¹⁴.

Lembrei-me de que a hoste dos cossacos do Don defendia, em formulários oficiais, a autodeclaração da *nacionalidade* (na Rússia, análogo à “etnia”) como “cossaca” e não “russa”. Contudo, para Mikhail, essa nação cossaca participava do Narod russo de forma *especial* e não estava “fora” dele.

A visão de Dimitri é bem outra:

Temos uma *relação especial*, com a Rússia, sim, senhor. É a relação que um povo conquistado tem com seus conquistadores. Não deixa de ser um relacionamento especial. E sempre existirão aqueles que amarão seus conquistadores.

Há ainda, segundo Dimitri, uma outra parcela da comunidade cossaca que se considera, de alguma forma, parte da nação russa¹¹⁵. Nas palavras dele:

¹¹³ Em certo, sentido, é a concepção de Mikhail Bepalov também, embora com todas as ambiguidades já abordadas (e de forma *alinhada* à identidade russa, embora de maneira “*especial*”).

¹¹⁴ Desde 2022, alguns desses cossacos na diáspora têm organizado manifestações em solidariedade à Ucrânia, após a invasão russa.

¹¹⁵ Pelo que pude constar, a maioria - embora com as ambiguidades e nuances mencionadas.

Para eles, ser um cossaco não significa nada mais que uma coisas de *cultura* e de *folclore*, que nem a canção que a senhora que o senhor conheceu cantou para o senhor¹¹⁶.

Para ele, aparentemente, a *organização social*, nos termos de Fredrik Barth, é mais importante do que a *cultura*. Para Veronika, embora talvez a existência antiga seja, sim, mais “autêntica”, o “modo de vida” (*obraz zhizni*) materializa-se também em certa atitude, no modo de orar, cozinhar, pensar, sentir, de maneira que “não importa se você vive na *stanitsa* [aldeia tradicional] ou numa cidade grande”

Nas noções *nativas* sobre o que é ser cossaco, há uma etnologia *folk* implícita - e, de qualquer forma, no mundo russo e ucraniano, noções de etnologia, como já mencionei, foram em larga medida popularizadas (como aconteceu, no Ocidente, com conceitos da psicanálise, por exemplo). Não tive maiores acessos a essa vertente da comunidade cossaca. Ao saber que eu possuía contatos em Donbass, por exemplo (entre os rebeldes “pró-russos”), é razoável supor que Dimitri tenha ficado um tanto desconfiado¹¹⁷.

4.3 O RENASCIMENTO COSSACO - HISTÓRIA E REFLEXÕES

¹¹⁶ Eu tinha contado a ele sobre minha experiência com Veronika, que respondera minha pergunta (sobre o que significa ser “cossaco”) cantando-me uma canção, o que, por alguma razão, eu achei particularmente tocante (fez-me pensar sobre a incomunicabilidade da identidade e sobre barreiras culturais, linguísticas e de gênero na comunicação) - ela preferia me cantar uma canção sobre ser uma mulher cossaca do que tentar explicar-mo. Dimitri, por outro lado, desdenhou disso como mera “coisa de folclore”.

¹¹⁷ O tema, mais uma vez, é politicamente explosivo. Na Federação Russa, o *nacionalismo* étnico no geral (que não esteja *alinhado* com um *patriotismo* e um senso de dever para com a Mãe Rússia) é visto com muita desconfiança e associado ao separatismo e ao *fascismo*. A ideia de um Estado cossaco independente (“*Cossackia*”) popularizou-se entre cossacos emigrantes do Exército Branco anti-bolchevique. No início dos anos 1940, após a ocupação alemã nazista da parte tcheca da Tchecoslováquia, todos os centros de cultura cossaca em Praga foram banidos pelos alemães - com exceção do Centro Nacional Cossaco, que defendia o projeto da *Cossackia*. Alguns desses *etnoempreendedores* cossacos buscaram apoio e patrocínio alemão, coisa que era bem vista por Alfred Rosenberg, então Ministro alemão responsável pelo “Leste” (*Ostministerium*), como parte de uma estratégia para fragmentar a União Soviética. Rosenberg inicialmente considerava os cossacos como membros de uma *raça* russa eslava e “inferior”, mas, como havia um número crescente de cossacos anti-bolcheviques dispostos a se aliar com o Reich, ele, talvez pragmaticamente, mudou sua avaliação, passando a levar em consideração os estudos alemães que sugeriam que os cossacos seriam *racionalmente* diferentes, configurando uma suposta *raça* separada dos russos, descendente dos bárbaros godos, mais especificamente, das tribos dos ostrogodos (ou seja, germânicos....). Em 1943, *Herr* Rosenberg chegou a nomear o general Pyotr Krasnov, ex-Ataman da Hoste do Don, como líder do Escritório Central de Assuntos Cossacos no Ministério do Leste - era parte de uma estratégia nazista para incentivar que um maior número de cossacos se alistasse às fileiras da Wehrmacht (Mueggenberg, 2019, p. 248). Krasnov, um anti-comunista, não era um nazista, mas, após as perseguições bolcheviques aos cossacos e à Igreja Ortodoxa, ele aderiu à luta contra o suposto “judeu-bolchevismo” (Beyda & Petrov, 2018, p. 405) - já havia um histórico tenso de fricção interétnica envolvendo judeus e cossacos no Império czarista. Compreensivelmente, o tema de um Estado cossaco independente hoje (2019) é, então, no mínimo, bastante controverso politicamente.

A antropóloga Hege Toje, em artigo de 2006, ainda atual (que dialoga com nosso problema, embora o objeto empírico seja um pouco diverso geográfica e etnograficamente), discute o problema da identidade cossaca e o apoio à organização dos Cossacos de Kuban no sul da Rússia, com ênfase em uma tensão entre o movimento político cossaco urbano e as aldeias rurais (*stanitsa*¹¹⁸). Seu foco é no *interplay* entre os atores cossacos e as políticas do Estado, que teriam fornecido condições políticas e econômicas vitais a esses cossacos e, mais do que isso, material simbólico da mitologia nacional, informando descendentes de cossacos em suas jornadas de redescoberta de suas raízes. No campo de Toje, as concepções de historiadores e acadêmicos urbanos descendentes de cossacos na vanguarda do movimento, de um lado, chocaram-se com, de outro lado, concepções de descendentes rurais dos cossacos: a concepção urbana, da organização dos cossacos de Kuban formado por eles, excluía mulheres e aceitava apenas homens, com foco na “*atitude*” correta. Em contraste, os cossacos rurais incluem, em sua concepção de quem é cossaco, homens e mulheres, com foco na *ascendência* (Toje, 2006, p. 1074-75).

Essas diferenças de concepção também se relacionam a disputas internas de poder entre comunidades e etno-empresendedores acerca de quem teria o direito de definir quem é um cossaco contemporaneamente - o problema da “autenticidade” era recorrente no meu campo também, como vimos.

Toje observa que ainda é uma questão em aberto - tanto academicamente quanto politicamente - se os cossacos são um *grupo étnico*, uma espécie de “*casta*” guerreira ou um *estrato social* (Toje, 2006, p. 1060). Inicialmente, essa questão também se me colocava como um problema, mas minha conclusão, no caso do meu campo, é de que se trata antes de um problema da parte do teórico/antropólogo. Em todo caso, o recurso a “categorias de identificação” e suas operações de *alinhamento* e *enquadramento* (Eidson et al, 2017), permite-nos abarcar o fenômeno razoavelmente bem, ainda que, mesmo nesses termos, a categoria de identificação cossaca permaneça escorregadia (cf. seção 4.2.3).

Na Rússia, na esfera nacional, historicamente, o cossaco tem sido usado como símbolo, nos discursos e na literatura, da “alma russa”, dividida, como ela supostamente é, entre Europa e Ásia, entre civilização e barbárie, entre opressão e

¹¹⁸ O universo rural das *stanitsa*, que goza de certo prestígio no meio cossaco e tem suas reivindicações de suposta maior “autenticidade”, é justamente o universo que não pude acessar, no caso do *oblast* de Rostov.

liberdade. Algo análogo ocorreu, historicamente, no Brasil, com a figura do índio brasileiro. O cossaco tem sido visto de forma ambígua, em algum lugar entre o “*self*” russo e entre o “*Outro*”, a um só tempo exótico e familiar.

Na História mais recente do período entre a Primeira e Segunda Guerra Mundial, - que marca o ponto que antecede um relativo “desaparecimento” cossaco - grande parte dos cossacos lutou no Exército Branco, contra os bolcheviques, e, após a vitória bolchevique, perderam suas obrigações militares e privilégios. Foram ainda rotulados de “*bandidos Brancos*”, sofrendo inúmeras perseguições. A categoria *bandido* tem uma história e conotação especial na história russa, designando tanto criminosos comuns quanto elementos antissociais, “subversivos”, “reacionários”, “inimigos do povo” etc.

Na vila cossaca onde fez trabalho de campo, Toje viu, em uma exposição em uma escola, no ano 2000, sob a foto de um cossaco no período revolucionário, a mesma expressão bolchevique (“*bandido Branco*”) (Toje, 2006, p. 1067). É possível que se trate de uma apropriação e ressignificação do termo, uma vez que as narrativas cossacas, ambivalentemente, ora enfatizam o suposto caráter honrado e disciplinado deste grupo, ora enfatizam sua suposta natureza indômita e rebelde.

Em 1919, Leon Trotsky e Lenin em pessoa convocaram uma campanha de Terror contra os cossacos, conhecida como *razkazachivanie* ou des-cossaquização, que visava eliminar esse grupo (Derluguian 1996 apud Toje, 2006, p. 1067). Alguns cossacos foram enquadrados como *kulaki* ou proprietários de terras e alvo das políticas de repressão, como *inimigos de classe*. Vários cossacos foram mortos e outros emigraram. Para os que sobraram, impôs-se a *invisibilização*: os símbolos e trajes cossacos foram proibidos e a própria categoria “cossaco” eliminada do censo, restando-lhes optarem por “*russo*” ou “*ucraniano*” apenas (Webb 1994, pp. 229 – 260 apud Toje, 2006, p. 1067).

Houve um breve “intervalo” e reabilitação cossaca durante a Segunda Guerra Mundial, com unidades cossacas a cavalo heroicamente atacando alemães com sabres - enquanto outros grupos cossacos, em menor número, aliaram-se ao Terceiro Reich, como visto.

Porém, após a guerra, a perseguição voltou. As comunidades cossacas, particularmente em Kuban e no Don, no período stalinista, sofreram com fome, deportações etc e muitas delas desapareceram. Houve algum reaparecimento dos cossacos, porém em museus de folclore (roupas e fotografias), num processo de

“folclorização” e “fossilização” dessa população (Toje, 2006, p. 1067). Certamente é desta “folclorização” que se ressentiu meu interlocutor Dimitri, citado anteriormente (seção 4.2.5). Mesmo durante a política de Perestroika de Gorbachev, havia perseguição e proibição de uso de uniformes cossacos/trajes típicos (Skinner, 1994, p. 1018). De qualquer forma, as reformas de Glasnot, da segunda metade dos anos 1980, abriram alguns arquivos e isso tornou acessível parte da história cossaca.

Já em 1994, em um artigo, Barbara Skinner escreve que os cossacos tinham se tornado uma força “social, cultural e paramilitar” considerável na Rússia, no início dos anos 1990. Grupos cossacos afirmavam haver entre 2 e 10 milhões de cossacos no território da Federação Russa e ex-repúblicas soviéticas. Organizações cossacas, em diferentes localidades, haviam implementado mecanismos de governança local, encontrando, para tanto, um forte aliado na Igreja Ortodoxa Russa e contavam ainda com estruturas comerciais pela Rússia (Skinner, 1994, p. 1019).

Enquanto Gorbachev governava um “império” soviético já desmoronando, descendentes de cossacos estavam começando a “tirar a poeira” dos “uniformes de seus avós” e a militarem por uma *kazachestvo* renovada (em inglês, *Cossackdom*, uma “cossacaria” ou “cossacandade”) para fins de “defender a Pátria”.

Há um certo vácuo historiográfico entre um suposto *desaparecimento* cossaco e seu *renascimento* (ou *revival*) e há disputas de narrativas acerca da natureza do processo, que é entendido como, em um extremo, uma “*reinvenção* da cultura” (em sentido por vezes quase pejorativo de “reconstrução” ou “fabricação”) ou, em outro extremo (discurso *nativo* ocasional), como continuidade de algo que nunca se teria perdido totalmente, como já aludido.

Mesmo com as políticas soviéticas de perseguição, fossilização e invisibilização já aludidas, de alguma forma uma consciência quanto a serem “cossacos” ou “descendentes de cossacos” foi mantida viva pela cultura oral e certos ritos sazonais. Toje relata (2006) como um cossaco idoso, nascido em 1918, disse-lhe, com orgulho, que, das pessoas que voltavam do exílio, os “melhores trabalhadores” eram sempre cossacos e que, quando “ninguém estava ouvindo”, ele perguntava a essas pessoas se elas eram de famílias cossacas e sempre acertava (Toje, 2006, p. 1068).

Assim, uma condição *cossaca*, em larga medida associada à relação com o Estado do antigo regime e um modo de vida sócio-econômico (unindo agricultura, comércio e serviço militar), parece ter, gradativamente, se associado a um repertório

de memória oral, de canções e rituais (o “mero folclore”, nas palavras do meu interlocutor. Ou seja, a identificação possível se dava tanto pela via da *cultura* quanto pela vida das formas materiais de vida (na *stanitsa* ou pelo *serviço* à Pátria etc).

Skinner nota que, já nos primórdios, o movimento de renascimento cossaco “rachou” entre cossacos ucranianos, que consideravam a Ucrânia como sua “Pátria” e os cossacos russos, leais à Rússia. Os primeiros fazem uma leitura histórica negativa da decisão da Hoste Zaporozhia de jurar lealdade ao Czar russo em 1654 (Skinner, 1994, p. 1035). Em meu trabalho de campo não tive acesso aos cossacos com lealdades ou identidades ucranianas, meu próprio objeto empírico sendo restrito aos que se definem (de forma ambivalente, que seja, como descobri) como cossacos *russos*. Meu interlocutor Dimitri exemplificava um setor aparentemente minoritário, que não se identifica como russo nem como ucraniano, mas explicitamente como membro de uma nação cossaca à parte, que teria sido “conquistada” pelos russos.

Nos anos 1980, grupos de “descendentes de cossacos” formavam clubes de estudo de História cossaca que depois se tornariam organizações cossacas ativas no *revival* ou reavivamento cossaco - como ele é descrito pela literatura ocidental. Buscava-se fazer reviver as tradições sociais e culturais. Durante os anos 1990, tais organizações multiplicaram-se no nível da *stanitsa* ou vila; no nível regional acima, no *okrug* e *oblast* (província); e, mais acima no *voisko* ou Hoste, um “exército” que abrange determinado território (geralmente com base nas demarcações pré-Revolução de 1917) (Skinner, 1994, p. 1018). Por exemplo, quando, em 2019, conversei com um dos principais assessores do Ataman da Hoste do Don, o mapa do território da hoste que preenchia a parede atrás de seu gabinete incluía, como já mencionado, a região de Donbass (que era parte da Ucrânia e hoje, em 2022, abrange duas repúblicas de facto independentes: Donetsk e Lugansk).

Em 1990, foi formada a *Soyuz kazakov* ou União dos Cossacos, supostamente a primeira organização cossaca nacional, que, em 1994, contava com cerca de 2 milhões de membros ativos (Skinner, 1994, p. 1018) e tinha a reputação de ser comunista ou pró-comunista. Um ano depois, em 1991, formou-se um grupo rival, a *Soyuz kazach'ikh Voisk Rossii* (SKVR) (União dos Exércitos Cossacos da Rússia), com uma orientação mais “democrática”. Ambas partilhavam os objetivos de “reabilitar” a *cossacaria*, em termos culturais, sociais e também *militares* (Skinner,

1994, p. 1018). Como se pode ver, o “espectro” de algo residual da *soslovie* (ou *casta*) sempre rondou (vide seção 4.2.3).

No início dos anos 2000, o movimento cossaco ainda dividia-se basicamente de acordo com orientações políticas, entre “nacionalistas” *patriotas* (que defendiam o fortalecimento da nação russa e resgate do orgulho), comunistas e liberais - porém com relativa unidade quanto a algumas reivindicações: a reinserção de certos *direitos* e *deveres* cossacos, revitalização de *tradições* e um reconhecimento das perseguições sofridas. Essas reivindicações, em larga medida, têm sido atendidas.

Toje conta uma história do desenvolvimento de uma organização cossaca Kuban específica em Krasnadar que, em muitos aspectos, é análoga a processos ocorridos entre os cossacos do Don e outros grupos cossacos - com a importante participação de acadêmicos e intelectuais, sobretudo historiadores. O Kubanskaya Rada, fundado em 1990, atingiu certa hegemonia entre outros grupos cossacos e veio a ocupar espaços na administração pública regional, nos níveis da cidade e da província. O Ataman, em 2006, Nikolai Gromov, um historiador da Universidade Estatal de Kuban, era um membro desta organização (Toje, 2006, p. 1069).

Além de intelectuais, pessoas egressas das Forças Armadas também ocupavam um importante papel na liderança da supracitada Rada, o que leva Toje a deduzir que o movimento cossaco local foi iniciado, em parte, por iniciativa de setores da antiga elite burocrática e tecnocrática soviética - aproveitando-se da brecha aberta pelo processo nacional russo de reabilitar e reconhecer comunidades de vítimas da perseguição soviética e seus descendentes. É interessante observar que, na Rússia, existe um número razoável de acadêmicos, inclusive na História e ciências humanas, que são veteranos militares ou tiveram alguma trajetória militar, inclusive com atuação na guerra da Chechênia, por exemplo - coisa que é mais rara no Ocidente e nas sociedades ocidentalizadas, onde parece haver um “fosso” muito maior entre a academia e o mundo militar (com exceção parcial de disciplinas como a geopolítica etc). Tal “fosso”, comparativamente, também existe, em alguma medida, no Brasil, com exceção das pontes existentes entre, por exemplo, a Escola Superior de Guerra (ESG) e departamentos e institutos acadêmicos “civis”.

Segundo o Ataman entrevistado por Toje, “o processo todo” começou em 1990, quando cinco pessoas importantes descendentes de cossacos (que tinham “posições importantes” na burocracia estatal ou em empreendimentos comerciais) teriam se reunido para discutir a “reabilitação de povos [Narod] oprimido”

(*rehabilitastiya repressirovannikh narodov*), incluindo a *cossacaria* e suas *tradições*. A partir daí, grupos de trabalho teriam sido estabelecidos. No mesmo ano, um primeiro encontro de cossacos locais teria sido convocado, no qual o Ataman em questão foi eleito (Toje, 2006, p. 1069).

Em uma das minhas conversas com Maria, em 2019, em Rostov, ela me falou sobre a Shermitia dos cossacos do Don, em Rostov, uma espécie de festival que incluía competições internacionais (de equitação etc e certas práticas esportivas tradicionais). Infelizmente, não pude comparecer a esse evento, pois coincidiu com a data em que fui a Donbass. Além dessa Shermitia, Maria contou-me sobre um certo acampamento para jovens, cuja organização contara com a participação de um “psicólogo do FSB”. Pelo que pude entender, esse evento também se conectava de alguma forma, direta ou indiretamente, com o recrutamento de voluntários para lutarem em Donbass.

Como já mencionado, Maria contou-me ainda que, certa vez, dera entrevista a uma jornalista da BBC que ficara chocada ao saber que em um desses acampamentos havia adolescentes e “crianças” manuseando ou fazendo treinamento com armas de fogo, ao que Maria lhe respondera que “estamos em guerra”.

Um intelectual de Moscou, afinal, dera-me o contato de um homem cujo nome eu poderia usar para abrir-me portas em minha pesquisa sobre os cossacos - e tratava-se precisamente de um ex-dirigente do escritório local (em Rostov) de uma agência de inteligência da Federação Russa. Ele seria muito bem conectado nos meios cossacos e um “amigo dos cossacos” (acabei nunca o conhecendo pessoalmente). Pude constatar, de diferentes maneiras, que há/havia uma certa presença dos serviços de inteligência no movimento cossaco do Don (em 2019) e, analogamente, Toje tem uma impressão parecida quanto ao movimento cossaco Kuban no início dos anos 2000 (Toje, 2006, 1060-1070).

Embora a iniciativa tenha vindo de uma elite local, ela relata, a procura foi alta, com boa recepção na população rural (embora havendo desconfiança da população de idade mais avançada), com vários cossacos registrando-se, o que levou ao rápido crescimento numérico da organização (Toje, 2006, p. 1070). Entre a população mais jovem, o entusiasmo parece ter sido mais alto, o que, no contexto do *vácuo* cultural e ideológico que tenho abordado, também pode ressoar de forma

especial para jovens do sexo masculino, no sentido de uma ressignificação da masculinidade.

No contexto estudado por Toje, parte da população *russo* nos Cáucosos perdia sua influência e havia um fluxo intenso de refugiados na região, com o potencial para *atrato interétnico* envolvendo eslavos cristãos e os povos muçulmanos vizinhos de diferentes línguas e identificação étnicas não-eslavas. Nesse contexto, *performar* uma *cossacuidade* oferece oportunidades para obter-se uma espécie de sentido para a vida, além de um sentido mais claro para o próprio papel masculino, no caso dos homens jovens, além de oportunidades de trabalho (nas novas organizações e nas estruturas burocráticas e administrativas) e de serviço (a atuação cossaca em conflitos no entorno geoestratégico da Federação Russa tem-se dado tanto na forma de serviço voluntário não-remunerado quanto mercenário).

De fato, um dos meus interlocutores cossacos urbanos de Rostov disse-me que ser cossaco, para ele, ensinara-lhe a *ser um homem* e a *ser um verdadeiro russo* (as duas categorias - russo e cossaco - plenamente *alinhas* em seu caso).

A geração mais velha, segundo Toje (2006, p. 1070), tinha receio de tais iniciativas porque guardavam a memória oral das perseguições e temiam que o “renascimento” cossaco trouxesse-as de volta. Esse fenômeno da desconfiança parece ser algo mais ou menos recorrente.

Em minha conversa com o Ataman-delegado da Hoste do Don, em 2019, ele me pediu para entrar em contato com os descendentes de cossacos no Brasil e dizer-lhes que “não há mais tanques nas ruas” nem perseguição e que é seguro para eles “voltarem” e reativarem as tradições cossacas (há colônias e comunidades de cossacos velhos-crentes - uma vertente conservadora da Igreja Ortodoxa - em alguns estados do Brasil). Ou seja, mesmo sem ter contato com esses grupos, o Ataman-delegado já esperava que poderia haver receio.

No meio urbano em que conduzi meu trabalho de campo, as identificações eram um tanto fluidas, com bastante margem para ambiguidades e contestações. Frequentemente, os próprios interlocutores que se autoidentificavam como cossacos, incluindo os *cossacos registrados*, diziam-me que eu deveria dirigir-me para algumas *stanitsas*, onde eu encontraria “verdadeiros cossacos” - coisa que não me foi possível no meu curto campo devido também a limitações linguísticas e de recursos e possivelmente também devido a não ter conseguido conquistar confiança suficiente. Evidentemente, não entro no mérito do “juízo de valor” acerca de quem é

um “verdadeiro cossaco”, mas meu plano inicial era estabelecer-me em uma *stanitsa* para uma observação participante densa, o que talvez refletisse também, em parte, certo preconceito ou idealização minha relacionada ao desejo de ser um “etnólogo” ou de ter uma “experiência etnográfica”. Evidentemente, o campo em contexto urbano ofereceu-me outro tipo de experiência etnográfica, com suas próprias complexidades e peculiaridades.

Em alguns contextos rurais, existem certos critérios *nativos* mais “rígidos”. Por exemplo, na *stanitsa* Kuban de Krasnodar em que Toje estudou, o *local de origem* tinha um papel importante, identificando as pessoas que para lá haviam migrado. Migrantes (*priezhye*) podem vir a ser considerados pessoas “*daqui*”, ou seja, *locais* (*mestnyi*), após morarem ali por muito tempo. Contudo, há uma nuance: os locais “genuinamente” *nativos* (*korennoi mestnyi*) seriam os descendentes dos fundadores da vila - seja pela linha materna ou paterna. Ou seja, parentesco (*ascendência*) e local de *residência* combinam-se na noção de *korennoi mestnyi*. No contexto urbano em que vivi, não encontrei essas categorias de forma saliente.

Na verdade, no contexto etnográfico supracitado, Toje não encontrou a identidade cossaca como algo “explicitamente relevante” nas interações quotidianas na *stanitsa* - as *categorias nativas* realmente *operantes*, segundo ele, eram as supracitadas *mestnyi* (pessoa local, “*daqui*”), *priezhyi* (“migrante”) e *korennoi mestnyi* (“nativo genuíno”), havendo grande ambiguidade em relação à *cossaquidade*, embora ela desempenhasse um papel importante como memória e como uma *cultura*, que se manifestava nas canções, na existência dos coros cossacos e no dialeto local. Quando *empreendedores étnicos* das organizações cossacas entraram em cena naquela *stanitsa* em específico, conseguiram recrutar interessados, mas também encontraram oposição.

Toje relata que um de seus interlocutores conta que, em 1987, discutia-se um programa de intercâmbio cultural com a Ucrânia, afinal, ele diz, “somos quase ucranianos”. Isso indica, noto, como é possível pensar em uma espécie de *continuum* russo-ucraniano, sendo possível “estar” em diferentes pontos deste continuum ou até mesmo em um ponto relativamente móvel, sem localização tão rigidamente fixa. O interlocutor acrescenta que, no início dos anos 1990, com o reaparecimento da questão cossaca, alguns teriam visto nisso “uma oportunidade para ganhar dinheiro”. Ele estava presente na eleição já mencionada do Ataman e, na lista de interessados em filiar-se que circulou, ele teria destacado os

sobrenomes não-cossacos, enfatizando a importância de convidar-se sobretudo os sabidamente pertencentes a famílias de cossacos. Contudo, as outras autoridades da Rada opuseram-se a essa ideia, de modo que a organização passou a aceitar “todo tipo de gente”, até mesmo “gregos étnicos”. Na visão desse interlocutor, para revitalizar-se as tradições cossacas, a *base* deveriam ser pessoas que cresceram nessas tradições (Toje, 2006, p. 1073).

Outra particularidade da organização estudada por Toje é que ela só aceita homens como membros (Toje, 2006, P. 1073). No que diz respeito ao sexo/gênero, no *oblast* de Rostov onde realizei pesquisa de campo, há escolas de cadetes cossacas, um tipo de colégio militar, com alunos de ambos os sexos. Nas ruas de Rostov do Don, eu vi alguns estudantes, tanto meninos quanto meninas, trajando a farda que é o uniforme dessas instituições. O público-alvo dessas escolas são aqueles de famílias que se identificam como cossacas ou descendentes, embora, as matrículas dos demais também sejam aceitas. Ser formado em uma dessas escolas aumenta as chances de ingressar-se em uma carreira em certas estruturas burocráticas, administrativas e paramilitares (legalizadas) locais. Contudo, na prática, os *cossacos registrados* uniformizados que vemos são, em sua maioria, homens. Essa peculiaridade indica um certo “ponto cego” de gênero nas questões identitárias relacionadas à cossacaria.

No caso da organização estudada por Toje, o candidato em potencial é um homem, idealmente cristão ortodoxo e tendo a “*atitude* correta”. Assim, a *ascendência* é um critério possível, mas não essencial (Toje, 2006, p. 1073). Aqui, como no modelo de David Schneider para o *parentesco*, tanto o suposto “*sangue*” quanto a “*conduta*” e “*performance*” exercem seu papel (Schneider, 1984, p. 72).

Historicamente, as hostes cossacas, embora fossem predominantemente cristãs ortodoxas e falantes de língua eslava oriental (russo, ucraniano ou os dialetos em algum lugar entre essas duas línguas), tinham, em vários momentos, apetite suficiente para absorver pessoas de outros grupos étnico-linguísticos e de outras religiões, inclusive judeus e muçulmanos. Como já mencionado, alguns teóricos vêem na formação das primeiras hostes cossacas um processo de *eslavização* de grupos seminômades de origem turcomana das estepes, embora as evidências, inclusive em se tratando de dados genômicos a esse respeito sejam inconclusivas.

De vários interlocutores, após um longo discurso sobre a importância de resgatar-se “nossas raízes” de “nossos antepassados”, ouvi que, no final, o que

importa mesmo é “ter a atitude cossaca” ou os “valores cossacos” - relacionados a uma certa ideia de liberdade (*volya*), serviço, honra etc. Na prática, esses diferentes critérios são equacionados de diferentes normas e seria difícil determinar qual exatamente predomina. Há um *check-list* implícito, mas o *score* é determinado, caso a caso, por uma espécie de *gestalt* e não por critérios objetivos perfeitamente claros.

No caso rural da *stanitsa* onde Toje estudou, o critério da ascendência (em relação às famílias “nativas”) parecia ter certa preponderância. Contudo, mesmo ali, algumas lideranças enfatizavam que ser cossaco é um estado mental (“*sostoyanie dukha*”) e, assim, ter ascendência cossaca (“*sangue*”) sem o *espírito* cossaco não tornaria alguém um “verdadeiro cossaco”. No caso dessa *stanitsa*, apesar dessas divergências entre moradores da vila e a organização, na prática é a organização quem administra o patrimônio cultural cossaco (via alocação de recursos do Estado), pois os membros dela são os únicos *cossacos registrados* (na legislação russa, é preciso estar filiado a uma organização cossaca legal para poder registrar-se).

A acusação relacionada a supostos interesses pecuniários de lideranças do movimento cossaco, para além de sua obviedade, precisa ser também compreendida em um contexto cultural. A questão do dinheiro, na Rússia (como em vários outros locais) ocupa um espaço ambíguo. Um exemplo da “materialização” dessa atitude é o fato de que, na Rússia em geral, é considerado grosseria entregar o dinheiro diretamente nas mãos de alguém - gafe que, no início, cheguei a cometer. Nos comércios, é comum haver um pratinho sobre o balcão do caixa, no qual depositamos o dinheiro ou as moedas e o atendente pega-as ali e ali deposita o troco sem que ninguém coloque diretamente o dinheiro na mão de ninguém. De modo geral, pode-se dizer que títulos acadêmicos, cargos na administração pública ou na hierarquia religiosa ou ainda patentes militares conferem mais prestígio na Rússia do que a acumulação de capital financeiro (Pesman, 2000, p. 50-55, 68, 126-130) - embora também haja uma ambivalência quanto a isso e transformações culturais em andamento, bem como clivagens. Seria razoável dizer que há um certo *tabu de evitação* relacionado ao dinheiro (Pesman,, 2000, p. 130-132).

Esse contexto cultural lança alguma luz no que relata Toje quanto a moradores da *stanitas* que se opunham à liderança alegarem que os “verdadeiros cossacos” seriam eles próprios (moradores não-registrados) e não os cossacos registrados locais, pois a organização local aceita “até mesmo” armênios. Toje comenta que mencionar “até armênios” é eficiente retoricamente para desacreditar a

organização cossaca, pois os armênios ocupariam um lugar de pronunciadamente “*Outro*” nas narrativas locais, estando associados ao comércio e ao dinheiro e essas questões de classe social também alimentam certo *atrato interétnico* (Toje, 2006, p. 1074).

Em Rostov do Don, em 2019, havia uma parte da cidade que era chamada de a parte armênia da cidade e, de fato, constatei que, entre a população *rusa* local (seja a que se identifica com a *cossacaria* ou não), o armênio parece ocupar, no imaginário, um lugar mais saliente do que o das outras populações com origem no Cáucaso, havendo a mesma associação pejorativa com o dinheiro.

Essa associação pejorativa entre certos grupos e o dinheiro também alimenta traços de um antissemitismo no discurso do senso comum. Um dos meus interlocutores cossacos mencionou *en passant* que Trotsky e Lenin queriam destruir os cossacos por não serem russos, mas judeus, às vezes usando o termo “sionista” como espécie de eufemismo (a descrição étnica “judeu”, aliás, é correta quanto ao primeiro, Trotsk, mas, até onde se sabe, não procede quanto ao segundo).

Porém, a ambivalência quanto à questão é vista no fato de o Ataman-delegado da Hoste do Don, em entrevista (vide seção 4.2.3 deste capítulo), ter-me declarado que o comércio também é uma das vocações dos cossacos e é-o cada vez mais, “no mundo moderno”.

Em termos identitários, além da questão de local de origem, existe a dimensão *étnica*, nem sempre claramente delineada como tal. Em 1979, cerca de 13% das famílias soviéticas eram o resultado de casamentos *inter-étnicos*, contudo não existia categoria para enquadrar essas pessoas “misturadas”, seja nos censos soviéticos ou nos conceitos da ciência social soviética (Tishkov, 1997), algo que, em algum grau, ainda ocorre na Federação Russa hoje. Em contextos burocráticos ou oficiais, a pessoa “misturada” basicamente escolhe uma identificação para declarar. Contudo, frequentemente, na prática, a autoconsciência acerca da ascendência “misturada” explicita-se quando as pessoas falam de si mesmas. Maria, por exemplo, identificava-se como uma russa que é descendente de cossacos e admira a cultura cossaca. Porém, ela especificou que também era descendente de gregos pônticos da região do Mar Negro.

Toje relata como, na stanitsa supracitada, as pessoas frequentemente se apresentavam dizendo, por exemplo, “por parte de mãe, meus ancestrais (*predki*) são *korennyye kazaki*” (cossacos nativos), mas, acrescentando que o pai era “da

Sibéria”. Os seus interlocutores cossacos declaravam-se russos ou ucranianos étnicos na documentação oficial e tal identificação *alinha-se* (Eidson et al, 2017) com a categoria “cossaco” sem contradição. Nas palavras de Toje, atuava como uma “especificação” (Toje, 2006, p. 1071).

Dentro de uma mesma família ou círculos social, contudo, pode haver divergências, como no diálogo que Toje relata de uma pessoa dizendo à outra que ela era cossaca e que ambos eram *korennoi mestnyi*, ao que o interlocutor perguntava “que tipo de cossaco eu sou?” e rejeitava tal identificação, alegando ser apenas russo e acrescentando não ter interesse na questão cossaca, que levaria apenas a “conflitos”. Ele dizia ainda que tudo era melhor no período soviético, quando todos eram “iguais” (Toje, 2006, p. 1071). Ou seja, a “opção” de ser cossaco, nesse caso, era conscientemente rejeitada, para evitar conflitos.

Quando iniciei minha pesquisa sobre as fronteiras da identidade “russa”, iniciei com a hipótese de que havia um conflito étnico em Donbass, hipótese que fui matizando até chegar no entendimento de tratar-se de um conflito político com contornos étnicos e etnicizantes. Os casos de pessoas que se identificam como ucranianos étnicos e, ao mesmo tempo, apoiam o lado “pró-russo” no conflito de Donbass (por não concordarem com a “ideologia do Maidan”) parece reforçar a ideia da natureza eminentemente política do conflito. De qualquer forma, em outros casos, a distinção entre o *étnico* e o *político* simplesmente não é rígida, visto que a própria autoidentificação étnica (ou a recusa em autoidentificar-se etnicamente) é também um ato com consequências políticas e/ou politicamente motivado. O exemplo relatado por Toje, supracitado, ilustra bem isso, assim como outras situações que descrevo no capítulo sobre Donbass e assim como o ilustra o posicionamento político exemplificado pelo meu interlocutor Dimitri (citado alhures), posicionamento este que leva a um *desalinhamento* (ou não-alinhamento) das categorias *russo* e *cossaco*.

Ainda sobre o campo de Toje, a instituição que é o famoso Coro Cossaco de Kuban também se tornou um importante cartão-postal da região, projetando, se assim podemos dizer, uma espécie de *soft power* da cossacaria, inscrevendo no imaginário da própria Rússia a ideia de que a região de Kuban é a terra natal dos cossacos Kuban - embora a região tenha uma população multiétnica (Toje, 2006, p. 1069). É evidente que isso pode gerar certo ressentimento entre setores não-

cossacos da população, como também constatei em Rostov, onde muitas pessoas (inclusive eslavos) desgostam abertamente dos cossacos.

No início dos anos 1990, grupos paramilitares cossacos, por contra própria, patrulhavam ruas e mercados, para garantirem a “lei e a ordem”, num caos de *vácuo* do estado no contexto pós-soviético (Osipov 1996; Laba 1998 *apud* Toje, 2006, p. 1069).

Tratava-se, então, de uma população, em processo de intensificação de sua *grupificação* (*groupness*). Setores dessa população, lideranças e voluntários, em números significativos, fora da Federação Russa e/ou em suas fronteiras, atuam na defesa dos direitos e interesses dos *russo*s ou compatriotas (cf. o capítulo 5 desta tese) e, ao mesmo tempo, na defesa de certos interesses do Estado russo - ao mesmo tempo em que, internamente, reivindicam junto ao mesmo Estado russo seus próprios interesses, direitos e reconhecimento como *grupo* distinto - e quiç[a] *especial* - do restante da população *russskiy*. Nessa relação parece operar, implicitamente, uma dinâmica de troca e o gérmen de uma possível tensão ou contradição a ser potencialmente *reenquadrada* ou *realinhada*, a depender do cenário.

O colapso da União Soviética, afinal, trouxe uma espécie de trauma coletivo a vários setores sociais e esta tese também é sobre isso. Um dos ideólogos da supracitada SKVR, Georgii Kokun'ko, declarou, em 1991, em entrevista a Skinner, que a “restauração cossaca” era parte da restauração da própria Rússia, pois eles, os cossacos, seriam “o único grupo nacional na Rússia que não quer se separar dela”. Declarou ainda que eles apoiavam firmemente “a integridade territorial russa” (Skinner, 1994, p. 1018). Em sua fala, portanto, o território soviético é identificado com o território da Rússia (embora, em tese, a República Socialista Federativa Soviética da Rússia fosse apenas uma das repúblicas da URSS). Esta fala também apresenta os cossacos como uma nação à parte e não simplesmente como *russskiy*, e, no entanto, *leal* a uma ideia de Rússia.

Em 1992, milhares de cossacos russos deslocaram-se para além do Rio Dnieper, rumo à região da Transnístria, para atuarem como combatentes no conflito local pela independência do território (controlado pela Moldávia). Alguns analistas consideram que o papel de grupos que se autoidentificavam como *cossacos* foi um dos fatores que teriam levado as elites políticas russas a “levarem a sério” as

reivindicações por reconhecimento ou reabilitação da identidade cossaca (Skinner, 1994, p. 1018).

Em 1992, o presidente Ieltsin sancionou decretos que davam início a esse processo de reabilitação, reconhecendo os cossacos como uma “comunidade étnico-cultural” (*kul'turno-etnicheskaya obshchnost*), com direitos ao uso da terra, serviço militar próprio e autogoverno ou auto-administração em nível local (Skinner, 1994, p. 1018). Contudo, a implementação dessas legislações deu-se de forma lenta e interrompida.

Em relação à atuação guerreira ou paramilitar, em 1994, nota Skinner, grupos cossacos já haviam atuado como combatentes voluntários ou mercenários na Moldávia (Transnístria), Abecásia e no conflito na Bósnia (do lado sérvio). Havia também criado milícias para patrulhamento em algumas cidades, sobretudo em zonas fronteiriças. Em situações de discriminação, perseguição ou atrito intergrupar ou interétnico envolvendo diferentes populações *russas* ou *russófonas*, sobretudo no Cazaquistão e no Norte do Cáucaso no geral, grupos cossacos, nota Skinner no início dos anos 1990, têm recorrido à força ou à ameaça dela, em defesa dos *russos* (Skinner, 1994, p. 1019). Aqui podemos ver de forma clara como a questão cossaca está entrelaçada com a questão do *mundo russo* e dos *compatriotas*, que abordamos alhures neste trabalho (cf. seção 5.2 do capítulo 5 desta).

Essa descrição permanece atual. Trata-se de um grupo que, no contexto de interações com populações não-eslavas, identifica-se como *russo* ao mesmo tempo em que, no seio da sociedade russa, identifica seu status ou identidade *especial* como um grupo à parte - ora uma comunidade (*общность / obshchnost*), no nível local; ora uma *nação* ou *etnos* ou povo (*Narod*). Ao mesmo tempo, este grupo vai, aos poucos, mediante certas legislações, adquirindo características que parecem ecoar vagamente, no século XX-XXI, aquelas de uma *casta* ou estamento social (*soslovie*).

A formação da identidade dos cossacos atuais, para Skinner, deu-se principalmente por meio do estudo e divulgação de materiais históricos e da (re)criação de modos de vida sociais e culturais, com base em tais estudos. A pesquisadora enfatiza que a política de Glasnot permitiu acesso a materiais antes censurados ou inacessíveis acerca da perseguição soviética aos cossacos. Descendentes de cossacos teriam começado a reunirem-se em clubes de estudo,

que ela descreve como clubes de história militar. Tais grupos formariam o núcleo das organizações cossacas que os seguiram. Neste cenário, é evidente que historiadores (amadores e profissionais) desempenharam importante papel - minha experiência de campo em 2019, em Rostov, mostrou-me que historiadores continuam tendo papéis de destaque no movimento cossaco.

Skinner cita, à guisa de exemplo, o caso do Ataman da Rada dos Kuban, o senhor Vladimir Gromov (entrevistado por ela em 1993), professor de História da Universidade de Krasnodar, que, em 1989, começou a dar palestras sobre história cossaca em um clube militar em Krasnodar, clube este que, um ano depois, transformou-se no Kubanskii kazachii klub, organização predecessora da Rada de Kuban, a maior organização dos cossacos Kuban (Skinner, 1994, p. 1019). Da mesma forma, segundo Georgii Kokunko (também em entrevista à autora), a Moskovskoe zemlyachestvo, uma das principais organizações cossacas de Moscou, começou como um mero clube de interessados em estudar folclore e história cossaca (Skinner, 1994, p. 1019). Esses clubes teriam “recriado” rituais e práticas cossacas e publicado e distribuído material educativo, formando uma espécie de *comunidade imaginária* cossaca (parte dela sendo simplesmente de “simpatizantes”, “descendentes”, “interessados”, pessoas “redescobrimo suas raízes” etc).

Grupos de estudo ou de recreação ou de outra finalidade supostamente “apolítica” que, posteriormente, converteram-se em organizações militantes representando os interesses de determinados grupos abundam na literatura. Por exemplo, o antropólogo Francisco Miguel, em seu trabalho, descreve processos semelhantes com os “gays” de Moçambique e Cabo Verde (Miguel, 2021; Miguel, 2022). No caso dos cossacos, não considero particularmente pertinente, para nossos propósitos, inserir na discussão as definições de *movimento social*.

No caso do *movimento* que nos concerne, em todo caso, o acesso a documentos e memória oral de alguns dos mais velhos, permitiu re-construir em detalhes certos ritos e costumes cossacos - é evidente que tais reconstruções envolvem ressignificações, recortes seletivos e é também ainda nebuloso o quanto tudo esteve ou não totalmente “desaparecido” em comunidades pequenas (inclusive no que diz respeito a mecanismos de governança comunitária em “conselho”, que poderiam ocorrer clandestinamente na casa de alguém etc) ou mesmo no âmbito doméstico ao longo do período soviético. As narrativas do próprio movimento cossaco em 2019 a esse respeito eram ambíguas.

O costume cossaco mais óbvio e visível, tanto em 2019 quanto no início dos anos 1990, é o de usar roupas tradicionais militares, à maneira das Hostes do período czarista. Era uma cena comum para mim, tanto nas ruas de Rostov do Don (e cidades da região), em dias festivos (mas não só), quanto na República Popular de Lugansk em Donbass, durante as festividades cívicas que presenciei. Os que presenciei assim trajados são em geral *cossacos registrados* que, de forma legalizada e regulamentada, exercem funções ou cargos de natureza administrativa ou militar. Há ainda os não-registrados que, no entanto, são amplamente reconhecidos como parte da comunidade cossaca, fazendo uso de trajes similares em ocasiões festivas e atividades culturais ou mesmo no dia-a-dia. E há ainda os *poseurs*, que, de forma supostamente ilegítima, fariam uma espécie de *cosplay* daquilo que, na verdade, não seriam - um juízo que, evidentemente, dá margem a controvérsias. Quase todos os cossacos com quem conversei, tanto mais jovens quanto velhos, tipicamente diziam, de forma hiperbólica, que “não existe mais cossaco genuíno”.

Em 2019, eu não calhei de ver cossacos (visivelmente identificáveis como tal) nas ruas de Moscou, mas Skinner (1994) relata que, em São Petersburgo e Moscou, em uma mesma *stanitsa* ou organização cossaca era possível ver pessoas trajando uma mistura de uniformes cossacos do Don, Kuban e siberianos (Skinner, 1994, p. 1019). É interessante observar que muitos dos meus interlocutores cossacos não levam a sério os “neocossacos” de Moscou e São Petersburgo. Os cossacos “de verdade”, asseguravam-me, estavam na região do Don e Kuban, regiões históricas desses grupos.

Skinner descreve como alfaiates foram contratados nas cidades em que o movimento cossaco crescia para darem conta de tal demanda, reproduzindo com detalhes as dimensões corretas das listas, adornos, trançados etc, replicando assim os uniformes czaristas (Skinner, 1994, p. 1020). É evidente que essa descrição traz à mente a questão dos escoceses e a farta literatura sobre invenção da tradição.

Por mais que tais uniformes tivessem preços exorbitantes durante a crise econômica dos anos 1990, Skinner relata que todo cossaco “sério” deveria possuir um e usá-lo em assembleias e outros eventos formais, incluindo o sabre tradicional (a *shashka*, que tive a honra de empunhar para uma foto) e o chicote, *nagaika*.

A autora relata ainda que, ao visitar o *krug* local em Vyselki (Krasnodar), testemunhou alguns cossacos sendo repreendidos por não estarem trajando o

uniforme completo (Skinner, 1994, 1035). Artesãos e ferreiros especializados encarregaram-se de recuperar as técnicas para confeccionar tais itens. Finalmente, foram restauradas as antigas patentes do sistema cossaco com seus respectivos símbolos - grosso modo, *khорunzhii* (subtenente), *sotnik* (tenente) e *esaul* (capitão). A promoção a uma dessas patentes dava-se com base no cumprimento de certos deveres e nos êxitos obtidos na *stanitsa* no qual o cossaco vivia (SKINNER, 1994, p. 1020). No Oblast de Rostov, em 2019, os cossacos que viviam em stanitsa (vila tradicional) eram a minoria e meu contato foi sobretudo com os cossacos que trabalhavam na administração urbana na cidade de Rostov do Don ou tinham outras ocupações (no geral, comércio etc, sem contar os já mencionados historiadores e professores de História).

Em sua pesquisa com os cossacos Kuban (outra realidade etnográfica), Hege Toje, como já mencionado, realizou trabalho de campo em uma stanitsa no krai (província) de Krasnodar (Toje, 2006). A vila rural remonta a 1864, o ano do início da longa Guerra do Cáucaso (1817 – 1864). Essa guerra foi, na verdade, uma série de conflitos, por meio dos quais o Império Russo e os colonos cossacos (que fundaram assentamentos) conquistaram os territórios da Geórgia oriental, sul do Daguestão, Armênia e Azerbaijão. Nesse processo, como em outros, as populações cossacas foram uma espécie de “ponta-de-lança” do Império russo. Os assentamentos cossacos, ao longo desse período, foram substituindo os fortes e acampamentos militares russos. Os cossacos que se assentavam nas terras conquistadas ao longo de algum rio recebiam terras e alguns privilégios tributários e outros, mas também o dever de proteger militarmente os limites do Império do avanço de tribos do Cáucaso.

Na stanitsa em que Toje estudou (2006) predominava um dialeto que mescla russo e ucraniano. Ela foi povoada, após a conquista russa, por migrantes falantes tanto de ucraniano quanto de russo, tanto cossacos quanto intelectuais, veteranos militares, camponeses etc. Contudo, segundo Toje, seus primeiros habitantes foram todos registrados como sendo parte da população cossaca. Ainda assim, até o momento de sua pesquisa (2006), as famílias dos descendentes dos fundadores da vila eram consideradas “famílias cossacas”. A stanitsa também foi povoada por migrantes gregos étnicos oriundos da Turquia (que chegaram em 1870) e que arrendavam terras dos cossacos para plantarem tabaco nos bosques fora da stanitsa propriamente dita - e depois foram exilados ou mortos durante a repressão

stalinista (Toje, 2006, 1061). Também chegaram, nas décadas subsequentes, judeus, tártaros, armênios e, mais recentemente, após o fim da União Soviética, refugiados de zonas de conflito no Cáucaso e Ásia Central e aposentados e pensionistas atraídos pelo clima mais ameno da costa do Mar Negro.

Em termos econômicos, Toje descreve a maioria da população (com exceção dos comerciantes armênios) vivendo (2006) de uma mistura de trabalho assalariado, cooperativas de artesanato, criação de animais e agricultura familiar. Toje descreve uma situação de crise econômica e desigualdade social (devido à falência de alguns empreendimentos estatais no período pós-soviético). Ela relata como a expressão russa *ran'she* (“antes”, “antigamente”) era, no início dos anos 2000, frequentemente usada nessa stanitsa para referir-se ora ao período soviético, ora ao período pré-1917 (quando os cossacos dominavam a comunidade). O período soviético é comumente descrito como uma era de segurança social, estabilidade, igualdade etc e tanto este período quanto o pré-soviético caracterizavam-se pela presença da *ordem* - faltante no momento de sua pesquisa etnográfica, segundo seus interlocutores. A ordem pré-soviética seria severa (*zhestkii poryadok*), porém marcada pela centralidade da vida familiar e pelo respeito aos mais velhos (note-se como a nostalgia soviética não contradiz valores conservadores). Um de seus interlocutores afirma que, “antes” (*ran'she*), se um rapaz passasse por um cossaco mais velho sem fazer o cumprimento respeitoso (abaixando o cabeça), receberia uma surra do velho em questão e outra do próprio pai. Em contraste, “hoje em dia”, não há mais respeito pelos mais velhos etc. Os problemas relacionados a alcoolismo etc são frequentemente atribuídos tanto ao fim da União Soviética quanto a uma crise espiritual (Toje, 2006, p. 1063). Note-se ainda como o *vácuo* pós-soviético, como o chamo, permeia todas essas questões identitárias, ao menos como pano de fundo.

No caso etnográfico Kuban rural descrito por Toje, parece haver uma relativa continuidade entre o período cossaco pré-revolucionário e o início dos anos 2000, tendo sido mantida uma certa memória oral (seletiva) da vida cossaca ao longo das sete décadas do período soviético, mesmo com o desmantelamento das instituições de organização social cossaca (krug etc). O elo de ligação dessa transmissão foram sobretudo as mulheres - Toje nota que, embora o “fenômeno cossaco” seja normalmente descrito em termos de uma cultura/prática masculina, a expectativa de vida das mulheres frequentemente era significativamente maior (em decorrência de

conflitos, perseguições etc) e as histórias sobre o passado e vida cossaca eram contadas principalmente por mães e avós (Toje, 2006, p. 1064). Essas mulheres cossacas, estando mais presentes na comunidade (diferentemente de homens que, em período de conflito, frequentemente se ausentavam, indo à zona de confronto), teriam preservado, nesse contexto rural, sobretudo narrativas relacionadas à organização doméstica, relações familiares e comunitárias, costumes etc - e não narrativas sobre história militar e feitos de heroísmo. Meu contato com Verokina e suas canções, em Rostov, 2019, ilustrou de forma eloquente esse contraste de gênero (seção 4.2.4).

Noto, contudo, que este papel tradicional feminino descrito por Toje, em contextos urbanos, parece ser exercido (ou “substituído”) pelos historiadores - amadores ou profissionais - geralmente do sexo masculino e com foco sobretudo em história militar.

Nessas descrições que abundam no caso etnográfico descrito por Toje (2006), em contraste com as descrições soviéticas oficiais, a vida cossaca é descrita como sendo marcada por trabalho duro, integridade moral, honradez e valorização da “*autodisciplina*” - um traço *cultural* que encontrei entre cossacos e entre russos no geral, como já mencionado.

Skinner descreve como, nos anos 1990, dava-se o rito para tornar-se membro da irmandade da cossacaria (umas das organizações cossacas): frequentemente era conduzido por um sacerdote da Igreja Ortodoxa Russa, dentro de uma igreja, e envolvia tipicamente um juramento de lealdade à Pátria (russa) e à cossacaria (ambas aqui *alinhas*). Geralmente era reproduzido, palavra por palavra, a partir de antigos juramentos cossacos registrados em textos históricos disponíveis. O rito era finalizado com o gesto ritual de beijar-se a cruz e a Bíblia (beijar objetos sagrados é prática comum em toda a vida religiosa e litúrgica ortodoxa em geral) (Skinner, 1994, p. 1020).

Existem também, é importante observar, cossacos neopagãos e de outras religiões, mas a maioria das organizações cossacas até hoje não reconhecem não-cristãos (não-ortodoxos) como membros ou sequer como *cossacos verdadeiros*.

O *krug*, assembleia na qual se reúnem os membros do sexo masculino de uma organização cossaca (na qual as mulheres podem participar apenas como observadoras, mas sem voz) foi reavivado como peça chave da estrutura administrativa desses grupos e pode ser realizado em qualquer local, relata Skinner.

Um ícone ortodoxo é colocado em uma canto do cômodo ou área e velas são acesas (como, noto, é costume, aliás, em qualquer residência russa de religião cristã ortodoxa também). O movimento de reavivamento cossaco restaurou as frases usadas no ritual de realização do *krug* pré-1917, a disposição dos presentes no que diz respeito a onde se sentam, incluindo os anciões e o sacerdote presente, os cumprimentos feitos, inclinando-se a cabeça antes de começar-se a falar etc (Skinner, 1994, p. 1020).

Boa parte desse protocolo e regras foram extraídas de livretos que são produto de pesquisa histórica, como o *Slava Tebe Gospodi, chto my kazaki!—Pamyatka*, da autoria de Boris Almazov, Ataman da *stanitsa* Nevskaya, a maior organização cossaca de São Petesburgo nos anos 1990. O livreto descreve com detalhes as regras de etiqueta e costumes da vida cossaca *tradicional*, incluindo os procedimentos para iniciar um conselho ou assembleia (*krug*), para eleger um líder cossaco (Ataman) e até para uma família sentar-se à mesa de jantar, para cortar o cabelo etc (Skinner, 1994, p. 1035).

A autora relata que testemunhou o cumprimento rigoroso de tais regras no *krug* por ela visitado em Vyselski em 1993 e também durante uma cerimônia do *soviet atamanov* (conselho das Ataman) dos Soyuz kazakov no mesmo ano (Skinner, 1994, p. 1035). Aqui, é possível que o que era parcialmente descritivo, cristalizado num registro, tenha-se tornado prescritivo - embora ressignificado e implicitamente adaptado, na prática (por mais que, no discurso, se enfatize a fidelidade).

No *krug* participam o Ataman (líder), um conselho de anciões e os secretários do Ataman, que o assessoram em assuntos econômicos, jurídicos, relativos a treinamento militar etc. No nível territorial mais elevado, o *Soviet atamanov* (Soviete ou Conselho dos Atamans) é um *krug* ou assembleia dos líderes de várias organizações cossacas regionais ou nacionais, no qual são discutidas questões que afetam o movimento cossaco como um todo (Skinner, 1994, p. 1020).

Skinner conclui que a identidade russa cossaca na época em que ela estava escrevendo seu artigo (1994) gira em torno de senso de dever e lealdade à pátria (russa), certos valores tradicionais e ênfase nas perseguições sofridas durante o século XX. Ela vê nessas características e “tendências”, se assim posso descrevê-las, o risco de evoluírem para uma postura ultra-sensível a qualquer coisa que possa ser interpretada como discriminação ou ofensa e uma postura anda ultra-defensiva

que se vê a si mesma como sempre estando com a razão - “*self-righteousness*” (SKINNER, 1994, p. 1034), como ela escreve em inglês. Tal combinação, ela alerta, seria “explosiva” caso qualquer situação de conflito ou distúrbio social venha a eclodir na Rússia. De fato, Aleksandr Peshkov, um líder cossaco em Krasnodar, disse-lhe, em entrevista, que “lutará” em “qualquer lugar” onde “o sangue russo seja derramado” (Skinner, 1994, p. 1037).

Ela segue diagnosticando que a forma como o “processo de criação da identidade” entre cossacos russos tem se dado envolve uma forte “idealização” do passado que não é tolerante em relação à diversidade na “sociedade moderna”. Ela nota que sentimentos “nacionalistas” (eu os descreveria como “*patrióticos*”) e os valores cristãos ortodoxos têm-se fortalecido frente a uma “ocidentalização” da sociedade e a uma cultura e uma “desmoralização” e “empobrecimento” da população (Skinner, 1994, p. 1034). Assim, o movimento cossaco, para Skinner, aparenta preferir “voltar no tempo” a “encarar as demandas” relacionadas a “trazer a Rússia para o século XXI” (Skinner, 1994, p. 1035).

Sobre esses diagnósticos e conclusões cabem algumas considerações. Embora talvez seja algo um tanto politicamente incorreto de dizer-se, certo grau de *self-righteousness* defensivo parece ser algo inerente a variados movimentos engajados em representar (ou *formar*) *grupos*, sejam eles étnicos, religiosos, sociais etc. O mesmo vale para a possibilidade ou risco dessa tendência ampliar-se, já que os etno-empresendedores e outros tipos de empresários políticos e sociais frequentemente profissionalizam-se e, assim, em diálogo ou em disputa com o Estado, ONGs, associações etc, surge um tipo de *indústria* relacionada à sua causa (uso o termo sem juízo de valor). Tal *indústria* envolve não raro competição interna entre diferentes organizações que representam a mesma causa ou a mesma comunidade; envolve ainda disputas por verbas e recursos, lutas para delinear ou influenciar a confecção de políticas públicas, que, às vezes, podem beneficiar um determinado grupo ou sub-grupo em detrimento de outro(s) e envolve ainda a criação ou manutenção de empregos e cargos nas associações, institutos ou ONGs e na administração pública, quando é o caso.

Em determinados contextos, os movimentos relacionados a uma determinada causa ou grupo podem chegar a um relativo consenso acerca da necessidade de minimizar-se a existência de atritos na sociedade, como parece ser o caso, por exemplo, dos grupos *gays* em alguns contextos africanos lusófonos

(Miguel, 2021; Miguel, 2022). Em outros casos, pelo contrário, há um interesse em ampliar ou exagerar casos de perseguição ou até mesmo supostamente fabricar alguns destes incidentes. É notória, por exemplo, a controvérsia acerca da suposta indústria do Holocausto, tal como é chamada por Norman Filkenstein, cientista político judeu-americano no que diz respeito à sua suposta instrumentalização pelo movimento em defesa dos interesses do Estado de Israel e da política sionista.

Certo grau de “etnocentrismo”, de qualquer forma, parece ser inerente ao próprio processo de formação de identidade de qualquer grupo, seja ele étnico ou de outro tipo.

Mais ainda: certa idealização do passado também parece ser inerente a inúmeros nacionalismos e processos de etnicização - se não todos. De modo que a descrição que Barbara Skinner, em 1994, fazia do movimento cossaco (Skinner, 1994, p. 1034) parece ser convincente e correta, embora não necessariamente peculiar a ele e possivelmente generalizável aos mais variados movimentos.

Sua previsão de um potencial explosivo do movimento cossaco parece ter se confirmado parcialmente, no sentido de que, assim como Aleksandr Peshkov prometera (SKINNER, 1994, p. 1037), de fato, como voluntários ou como mercenários, cossacos têm se apresentado para lutarem do lado russo ou pró-russo em diversos conflitos desde os anos 1990, engrossando as fileiras dos combatentes locais e das tropas de paz russas, quando foi o caso. Embora importante ou pelo menos visível, é difícil avaliar quantitativa e objetiva o quanto essa atuação cossaca tem sido decisiva ou impactante, em cada caso.

Contudo, internamente, na sociedade da Federação Russa, não se configurou ainda o cenário de um “barril de pólvora” cossaco. No sul da Rússia, existe certo grau de conflito ou atrito interétnico entre, de um lado, populações não-eslavas do Cáucaso (inclusive de repúblicas autônomas da Federação Russa) e, de outro, populações cossacas. A *identidade* parece ter também um caráter agonístico (além de gregário) e conflitos e/ou atritos interétnicos ocorrem em quase todas as sociedades em que existem e convivem diferentes grupos *étnicos* ou em processo de etnicização (e outros processo de *grupificação*, a depender inclusive da forma como diferentes identidades e categorias de identificação se *re-enquadram* e se *re-alinham*, no âmbito de uma sociedade civil, por exemplo).

Quanto à idealização do passado e a sensibilidade a *ofensas morais*, são aparentemente processos constitutivos de toda *grupificação*.

Finalmente, na leitura de Skinner, há uma premissa evolucionista cultural implícita que naturaliza a sociedade moderna de tipo ocidental ou *sociedade aberta* nos termos de Popper.

Não se trata necessariamente de querer “voltar no tempo”. Nas palavras de um dos meus interlocutores cossacos, de cerca de sessenta anos, “o tempo não volta; mas é professor”. Como me assegurou, em 2019, Bepalov (braço-direito do Ataman da Hoste do Don), não se trata de reconstruir um sistema czarista de *soslovie* e deveres-obrigações dos estamentos do antigo regime - embora haja, sim, ecos disso¹¹⁹. No sul da Rússia (e não só), entre jovens do sexo masculino, a ideia de ser um *guerreiro* com um senso de dever em relação à Pátria (russa) e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, um senso de *liberdade* e independência em relação à própria Pátria integra um persistente complexo de valores e sentimentos que é particularmente potente sobretudo onde e quando os mundos eslavo e do Cáucaso tocam-se e atritam-se.

Essas noções e valores, sobretudo no tocante ao dever e ao sofrimento, historicamente são relativamente persistentes no mundo eslavo-oriental e, em conflito-diálogo com o mundo túrquico e do Cáucaso, parecem ecoar valores masculinos análogos daquelas socialidades.

Não se trata de querer voltar no tempo, eu dizia. O tempo, afinal, não volta, e os atores políticos *cossacos* de modo geral sabem disso. De qualquer forma, os *cossacos registrados*, atuando no serviço público ou no serviço militar ou policial e ainda os *cossacos voluntários* em conflitos no mundo russo ou atuando como mercenários no grupo Wagner ou alhures já se inscreveram na paisagem étnico-política do século XXI e suas tecnologias sociais e políticas. Mais ainda: a chamada *guerra irregular* (envolvendo atores não-estatais), longe de ser um anacronismo, parece caracterizar cada vez mais o século XXI.

É importante observar, como veremos, que existe, mais uma vez, uma ambiguidade no senso de dever e lealdade à pátria, pois este valor co-existe com certas noções de *liberdade*, orgulho, altivez, honra e independência. Ao mesmo tempo em que há, nos discursos cossacos, um sentimento de pertencimento e dever para com a pátria russa e, no geral, hoje (2019-2020) sentimentos de admiração especificamente em relação ao presidente Putin, também se nota certa insatisfação

¹¹⁹ O posicionamento de um tradicionalista como Dugin, nesse contexto, começa a fazer mais sentido - veremos isso mais adiante.

com relação a “Moscou”. Ouvi de alguns jovens cossacos que “os russos” basicamente “nos usam”, em uma referência ao papel desempenhado por combatentes cossacos em conflitos do interesse de Moscou (não só em Donbass).

Ouvi ainda colocações semelhantes de interlocutores não-cossacos de Donbass. Em outras palavras, não parece impossível que, a depender das circunstâncias, entre setores da comunidade cossaca, ocorra um *desalinhamento* relativo das categorias russo e cossaco em termos de *lealdades*. O antecedente histórico mais dramático é dos cossacos pró-Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial - outro tema tabu.

Um dos valores e atitudes associados à *cossacaria* é justamente algo que, em português, poderíamos descrever como *desforra*. Nessa mítica, a lealdade e empenho cossaco (em relação a um *mundo russo* mais amplo) é tão intenso quanto será intensa sua hipotética revolta em determinadas conjunturas de *decepção*. A História fornece exemplos que podem ser implicitamente internalizados como modelos (estamos falando de uma *cultura* local persistente que valoriza fortemente o estudo de episódios históricos) - algumas das revoltas cossacas contra o Tsar são citadas neste trabalho alhures.

Como já mencionado, um aparente *ponto cego* nos estudos historiográficos sobre o revival cossaco e nas próprias narrativas nativas é o grau de continuidade/ruptura entre as comunidades cossacas pré-1917 e a vida cossaca após a perseguição soviética e o relativo “desaparecimento” - lembrando que houve um breve “retorno” durante a própria Segunda Guerra Mundial. Evidentemente, eu não estou pressupondo que os cossacos que conheci em 2019 e os cossacos dos anos 1940 sejam os “mesmos” - porém, na própria reconstrução cossaca, certos valores e atitudes (explícitas e implícitas), resgatadas da memória oral e escrita parecem ser mobilizados e encontram eco na psicologia de indivíduos hipotéticos que se autoidentificam como cossacos.

Continuando, alguns cossacos, embora uma minoria, simpatizam com a ideia de uma República Cossaca, seja na forma de uma república autônoma da Federação Russa (noção mais comum), seja na forma de um Estado independente (noção mais marginalizada) - ainda que mantendo boas relações com a Rússia e inserido no *mundo russo*. É difícil avaliar o grau de adesão a esta ideia e o assunto é tabu (“nacionalismo”/“separatismo”).

4.4 A QUESTÃO COSSACA NA UCRÂNIA

No tocante aos *cossacos*, esta tese, como já mencionado, foca nos *cossacos russos*. Não obstante, para fins de contraste, é interessante notar que um artigo publicado pela Academia Cossaca (*Institute Non-governmental organization Kyiv Academy of Cossacks*) - um instituto não-governamental em Kiev (Ucrânia), em 2021, propunha mapear o “espaço etnocultural cossaco” e concluía que, “no mundo moderno”, os *cossacos* deveriam ser encarados não como um “fenômeno histórico”, mas como “lenda” que personifica um “sonho eterno da humanidade” relacionado à “igualdade, fraternidade e alegria”, ainda que circunscrito a fronteiras nacionais (Voloshina; Sychevska & Olynk, 2021, p. 71). Trata-se de uma mitificação explícita dos *cossacos*, à maneira do *mito político* soreliano (Salzani, 2008, p. 32).

Nesse caso específico - embora não possamos, a partir daí, generalizar para todos o(s) movimento(s) *cossaco(s)* na Ucrânia (que não estudei) - é visível que há uma tentativa de enquadrar e inscrever o movimento *cossaco* em uma gramática moderna e democrática (ainda que buscando conciliá-la com noções tradicionais de *honra* etc), o que parece estar em consonância com o projeto do nacionalismo ucraniano pós-Maidan de inserir a nação ucraniana em uma ideia de Europa. A Academia Cossaca, a julgar pelos autores deste artigo, considera toda a população “eslava” (possivelmente queiram dizer eslavo-oriental) como sendo descendente dos *cossacos*, afinal, afirmam, na “árvore genealógica” de quase todo “eslavo” haveria ancestrais *cossacos* e, assim, existiria uma espécie de “memória genética” acerca de seu “passado heróico” (Voloshina; Sychevska & Olynk, 2021, p. 72). No que pese a confusão entre *cultura* e uma noção análoga à de *raça/sangue*, a *cultura* ou a ideia *cossaca*, assim, é mobilizada com uma espécie de repertório ou patrimônio cultural, que deve ser resgatado e preservado para fins educacionais.

O artigo enfatiza as contribuições dos *cossacos* no “desenvolvimento espiritual” dos “povos eslavos” e a formação de uma “pedagogia *cossaca*” e do “sistema educacional” de Zaporózia - ressaltando que os anos de “ateísmo militante” e “fome” (uma referência ao período comunista/soviético) teriam marcado uma ruptura nas tradições que conectam gerações. Daí a importância de resgatar certos valores para assim construir uma “sociedade próspera” (Voloshina; Sychevska & Olynk, 2021, p. 72). Citando T.G. Tairova-Yakovleva, pesquisador de assuntos *cossacos*, os autores admitem que historicamente os *cossacos* viviam “na fronteira”

entre os mundos cristão e islâmico e que foram capazes de “tomar emprestado” vários aspectos “do Oriente”, com o qual mantinham “contato contínuo”. Porém, afirmam, mantinham ainda mais contato com a Europa “e suas universidades” e o “Barroco”. Assim, uma “simbiose improvável” teria dado à luz uma sociedade [cossaca] na qual as pessoas “crêem em Deus, na liberdade e no sucesso” (Tairova-Yakovleva T. G. 2017 *apud* Voloshina; Sychevska & Oliynk, 2021, p. 72).

Nesse espírito, entre os objetivos da Academia Cossaca de Kiev estariam, além do estudo e popularização da histórica cossaca, a “formulação de um conceito de legado histórico do modo de vida cossaco” para a “implementação dos melhores êxitos deste” na “vida quotidiana da sociedade moderna”.

Ou seja, um legado ou patrimônio histórico cossaco, tanto material (envolvendo museus etc) quanto imaterial é resgatado para ser popularizado junto a toda a sociedade ucraniana, incluindo artes marciais tradicionais, “práticas esotéricas dos *kharaterniks*”, medicina alternativa cossaca, culinária etc (Voloshina; Sychevska & Oliynk, 2021, p. 72-3).

Não se trata, como no caso russo, de resgatar uma identificação cossaca formando um *grupo* específico (ainda que colocado a serviço da Pátria), mas antes de cossaquizar a sociedade ucraniana como todo. Em termos mais clássicos, é antes um projeto nacionalista ucraniano de *culturalização* do que de *etnicização*. Com base no ambíguo argumento de “*sangue*”, segundo o qual toda a população supostamente tem ancestrais cossacos, a herança cossaca é transformada em um repertório cultural mais difuso e abrangente, que pode e deve ser apropriado por toda a população. Nisso consiste o espaço cossaco *etno-cultural* que a Academia Cossaca de Kiev visa criar (Voloshina.; Sychevska & Oliynk, 2021, p. 73) - espaço este definido pela instituição como um “campo informacional e emocional”, ao mesmo tempo “virtual” e “real”, tornando-se “tangível” pela “*cultura*” (Voloshina; Sychevska & Oliynk, 2021, p. 73).

Os “benefícios” dessa empreitada incluiriam satisfazer a “sede” por “pertencer a uma comunidade etno-cultural”, sede esta que caracteriza a sociedade moderna; “enriquecimento espiritual e etnocultural do indivíduo” e a “confirmação nas mentes” dos “princípios ideológicos cossacos” de “honra, dignidade, alta espiritualidade, amor à liberdade, justiça, irmandade, trabalho e amor à terra nativa” (Voloshina; Sychevska & Oliynk, 2021, p. 73).

Tal empreendimento parece se inserir no projeto maior de nacionalização ucraniano, no contexto de um novo estado independente unitário. É como se a “cossaquidade” transbordasse, deixando de identificar-se com um grupo específico dentro da sociedade ucraniana para permear a sociedade inteira. Se as legislações da Federação Russa relativas a *cossacos registrados* e o movimento cossaco russo, no geral, formam comunidades específicas cossacas dentro da Federação Russa e a serviço dela, o projeto da Academia Cossaca de Kiev, por sua vez, transforma a nação ucraniana em uma grande nação *cossaca*.

4.5 ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE VOLYA – ENTRE REVOLTA E DEVER

Nesta seção, recorrei a um breve olhar sobre a historiografia russa e soviética para, a partir dele, tecer algumas considerações de natureza antropológica sobre ideias-valores aparentemente persistentes na história cossaca (e suas contradições e ressignificações) bem como sobre o papel dessas ideias-valores em acionamentos identitários.

Um estudo de 2015 de Igor Erokhin, especialista em história cossaca, salienta a necessidade de integrar as associações cossacas na “sociedade moderna”. Erokhin argumenta que, historicamente, as comunidades cossacas tinham duas “manifestações”: a *social* (de natureza militar) e a *étnica*, que seria “natural” (природный ou *prirodnyy*), no sentido de ser uma condição “inata” na qual a pessoa nasce e desenvolve-se. Com base nessa condição *dual*, a história cossaca teria sido marcada por certa *tensão* ou contradição no tocante a seu papel no desenvolvimento do próprio Estado russo (Erokhin, 2015, p. 30). Parte da historiografia, segundo Erokhin, descreve os cossacos, nos séculos XV e XVI - ou até mesmo até a metade do século XVII - como sendo, do ponto de vista do estado russo, um elemento “estrangeiro, nocivo e perigoso” (Erokhin, 2015, p. 30).

Erokhin, assim, contrasta um conjunto de autorrepresentações *nativas* cossacas com as representações dos mesmos pelo estado ou Império russo. Citando um provérbio cossaco antigo, segundo o qual “um cossaco nasce para servir ao Czar” (“*Dlya togo kazak, roditsya, chtob tsaryu na sluzhbe sgodit'sya*” [Для того казак, рождается, чтоб царю на службе сгодиться]), o autor observa que esse ditado descreve bem a situação dos cossacos tardios apenas. Seria incorreto,

afirma, descrever os cossacos pré-modernos como homens zelosos do Estado ou fervorosos adeptos dos princípios do Estado czarista. Em suas comunidades, o cossaco do sexo masculino, em seu serviço militar e no cumprimento de seus deveres comunitários e cívicos, obedecia às ordens dos seus superiores cossacos mais imediatos, num ambiente no qual frequentemente ocorriam "cismas", conflitos e no qual se articulavam facções rivais (Erokhin, 2015, p. 31). Seria, contudo, igualmente incorreto retratar o cossaco, historicamente, como o extremo oposto, ou seja, como uma espécie de bárbaro rebelde, ardoroso amante de suas próprias liberdades, embora supostamente as primeiras comunidades cossacas tenham surgido, no espaço aberto das estepes, como grupos guerreiros, em larga medida independentes dos estados vizinhos e famosos pelo seu vigor e rebeldia.

A historiografia russa descreve grupos "proto-cossacos" a partir dos séculos XI e XIII. Juntando-se em "uniões-federações", boyars sem terras ou seus filhos, camponeses, servos fugitivos, desertores das hordas, pescadores do Don e das terras adjacentes, grupos turcomanos e principalmente eslavos da Crimeia, do Azov e alhures já se "cossaquizavam". Conhecidos como homens "livres", alternavam, pelos séculos seguintes, entre guerrear com outros grupos ou prestar seus serviços a diferentes senhores. Também se engajaram no comércio. Poderíamos, de forma muito livre e meramente para fins de aproximação, comparar essas populações aos primeiros gaúchos dos Pampas, a cangaceiros, vikings e certos grupos samurais. Já em 1489, era visível o impacto geopolítico dos cossacos, em seus conflitos com os tártaros, com a coroa polonesa etc.

De acordo com certa historiografia, afinal, o "fio condutor" da história cossaca seria uma espécie de luta clastresiana contra o Estado. Do final do século XVII até o século XIX, as autoridades russas teriam levado a cabo um grande esforço de russificação dos cossacos, sempre encontrando resistência. Assim, a perseguição soviética a esse grupo, no século XX, seria apenas o ápice de um longo processo, culminando no "genocídio" físico ou massacre desse grupo, após os anos 1940, e posteriormente uma política "etnocida" de apagamento da memória histórica. Para historiadores como Mokhov (2005 *apud* Erokhin, 2015, p. 32), as relações entre autoridades e cossacos no período poderiam ser resumidas na palavra "conflito".

Desde o período soviético, para alguns historiadores, como S. F. Platonov, S. M. Solovyov, V. O. Klyuchevsky e outros, os cossacos, na História russa, seriam uma personificação do próprio princípio de revolta anti-estatal (Erokhin, 2015, p. 32).

Para Solovyov, do ponto de vista das autoridades do Estado russo, os cossacos não raro “eram mais perigosos do que as próprias hordas nômades” que eles supostamente combatiam (solovyov, 1959, p. 61-2).

Para V. N. Tatishchev, os “primeiros cossacos” confundiam-se com “bandos de circassianos da montanha”, no século XIV, e, sob a proteção de senhores tártaros, viviam de roubos e furtos, sendo essa sua “liberdade”. Assim, cruzaram o Dnieper e fundaram a cidade de Tcherkásski - hoje no centro da Ucrânia (Tatishchev, 1963, p. 240).

Uma ideia semelhante foi-me transmitida, em Moscou, em 2019, em conversa informal, pelo geopolítico Alexandr Dugin, um admirador dos cossacos. Dugin disse-me, com um meio sorriso tipicamente russo, que a “verdadeira cultura cossaca” não existia mais - tal cultura dependeria de um modo de vida que envolve guerrear e roubar cavalos, assegurou-me. Dugin acrescentou que os cossacos eram, em certo sentido, paradoxalmente “mais russos” do que os próprios russos, pois eles “escolheram” *tornar-se* russos - escolha existencial que guarda uma dimensão trágica e profunda, como tudo que envolve o mundo russo...

Essa afirmação, feita também com um meio-sorriso, ilustra bem o caráter ambíguo da relação entre cossaquidade e russidade: aquele que, no discurso, é supostamente o melhor representativo de uma ideia de russo, ao mesmo tempo, é marcado por certo grau de alteridade e exotismo. O guardião das fronteiras e da lei e da ordem é também o *cowboy* fora da lei, se me é permitido recorrer a tal analogia. Mistura de cangaceiro, gaúcho argentino, ladrão de cavalos e samurai. Não se trata apenas de narrativas e representações - é também um repertório de modelos e valores, explícitos ou implícitos, que informa e inspira ainda hoje o movimento cossaco. Na prática, isso significa que, para usar um termo ao gosto da antropologia pós-moderna, é possível *performar* uma cossaquidade de diferentes formas: voluntariando-se para as milícias rebeldes (com apoio discreto do Estado russo) onde quer que “o sangue russo esteja sendo derramado”, atuando como guardião da ordem e dos bons costumes durante a Copa de 2018, em Rostov do Don, de chicote em punho ou, em alguns casos, engajando-se em certas atividades criminosas - não necessariamente o furto de cavalos.

Enquanto um dos braços direitos do Ataman me descrevia o cossaco como sendo aquele que *serve* e defende pátria, em Rostov, o professor X, especialista em história cossaca, disse-me de forma mal humorada, rabugenta e hiperbólica, que os

cossacos de Rostov eram “*bandidos*” - o que parece reforçar o caráter rebelde e anti-Estado de um tipo de socialidade que, ao mesmo tempo, era denunciada como sendo instrumentalizada pelo Estado... Como já mencionado mais de uma vez, o nome de um ex-dirigente do escritório local de uma agência de inteligência russa foi-me fornecido por um dos meus contatos para “abrir portas” nos contatos com cossacos. De fato, é nítido que o movimento cossaco possui certo grau de interlocução ou interação com determinadas agências, inclusive o FSB, porém descrever o movimento como sendo “organizado” ou controlado por Moscou (como alguns o fazem) seria incorreto. Como tudo que diz respeito aos cossacos, também aqui há uma grande ambiguidade.

Talvez seja interessante prosseguir percorrendo brevemente certa historiografia sobre o tema *liberdade-serviço* na história cossaca. Para N. M. Karamzin, na luta por suas “liberdades” ou *vol'nost'* (вóльность), eles construía fortalezas militares nos locais “devastados pelos tártaros” e, assim, faziam, de bom grado, alianças com diferentes senhores e diferentes povos, conforme tal fosse útil para a manutenção de suas citadas liberdades (*vol'nost'*) (Karamzin, 1988). A respeito da palavra *vol'nost'* falarei mais a seguir.

Karamzin descreve essas populações como “bárbaros” eslavizados que se tornaram eles próprios “defensores para a Rússia”, formando uma república (cossaca) composta por pessoas que falam “nossa língua” (russo) e “professam nossa fé” (a religião cristã da Igreja Ortodoxa) e que, em seus rostos, apresentavam uma mescla de “traços europeus e asiáticos” - “cavaleiros naturais”, “teimosos e obstinados” (Karamzin, 1988 apud Erokhin, 2015, p. 33). O historiador soviético A. L. Stanislavsky, por sua vez, recorrendo a uma linguagem que parece adequada para falar sobre bestas, comenta sobre como a historiografia soviética descrevia os primeiros cossacos como grupos “ferozes” (“*neistovyye*” / “неистовые”), em busca das “liberdades selvagens” ou *dikoy vol'nosti* (дикий вольности) e em busca de “presas” e butim. Seriam ainda grupos de “bastardos sem-teto”, que “viviam de roubo, saque”, em um modo de vida, portanto, “destrutivo” e “anti-estado”. Seriam, enfim, nessa descrição nada lisonjeira, pessoas que viviam às custas da *sociedade* ou *obshchestvo* (общество) (Erokhin, 2015, p. 33) - estando aí implícita a ideia de que aquela forma de socialidade não constituía ela própria uma *sociedade* propriamente dita, quase como se os “bandos” cossacos fossem uma anti-sociedade, espelho invertido e bárbaro do mundo civilizado.

De fato, na descrição soviética dos primeiros grupos cossacos e a adjetivação usada (remetendo a um suposto modo predatório ou parasitário de viver), encontramos quase algo análogo à aversão marxista pelo *lumpenproletariat*.

Em um nível mais “profundo” da discurso é constante, na historiografia soviética, certa associação entre os cossacos e as forças “selvagens” ou “da natureza”, em oposição à sociedade (*obshchestvo*), como se fosse uma variação da dicotomia entre natureza e civilização/sociedade ou *natureza/cultura*. Assim, por exemplo, Lev Nikolayevich Gumilev, na sua descrição da *passionaridade* ou *passionarnost'* (пассионарность) e da formação étnica dos antigos cossacos, escreve que, nos séculos XV e XVI, eles foram, para as hordas Nogai, uma “tempestade” nas estepes, tempestade esta que destruiu o último Khan, Kuchum (Erokhin, 2015, p. 33).

Sobre a etimologia da própria palavra "cossaco", G. V. Vernadsky supunha esta derivar da palavra turca para "homem livre" (hipótese controversa hoje). Já I. Kutsenko, por sua vez, descrevia os cossacos como habitantes "naturais" dos espaços abertos das estepes, sendo a base de seu modo de vida um tipo peculiar de "democracia popular" (Kutsenko, 1993).

Por outro lado, acadêmicos russos como V. B. Antonovich viam, nas estruturas e mecanismos das antigas comunidades cossacas, semelhanças com o “*Veche*” (вече) das comunidades falantes do chamado eslavo oriental arcaico (dos séculos XI-XV), em russo chamado simplesmente, note-se, de *drevnerúsский yazýk* (Древнерусский язык) ou “língua russa arcaica” (quando não havia ainda distinção entre russos, ucranianos e bielorrussos). Os *Veche* eram os conselhos ou assembleias populares dos eslavos orientais medievais, muito presentes em cidades.

Nessa outra leitura, a “natureza” ou as “origens” dos cossacos não estariam nessas forças “selvagens” ou “bárbaras” não-eslavas, mas nas próprias raízes eslavas - ou seja, o cossaco seria o eslavo “primordial”, seria o “resquício” ou a “sobrevivência” do caráter indômito do próprio russo. Antonovich é explícito: “os cossacos nada mais são do que os restos desses sobreviventes de antigas comunidades eslavas” que, “por circunstâncias locais”, adquiriram um “caráter guerreiro” (Erokhin, 2015, p. 34).

Em contraste, o Almanaque do "Círculo Cossaco" de 1991 (organização do movimento de *revival* cossaco), em edição especial, afirma que os cossacos

historicamente eram uma "entidade social única" baseada "na liberdade" (*vol'nosti*) e na ordem", estabelecendo assim a base para as tradições democráticas da Rússia (Erokhin, 2015, p. 34). Nessa descrição, parece esboçar-se uma espécie de síntese entre o cossaco como força "anárquica" ou "selvagem" de liberdade e o cossaco como "defensor da ordem". Liberdade (*vol'nosti*) e *ordem* combinam-se.

À parte dessas considerações, o supracitado Círculo Cossaco argumentava, em 1991, que a 'herança cossaca' poderia ajudar a "restaurar instituições democráticas russas viáveis", com "conteúdos e tradições" que possuiriam "uma chance muito maior" de sobreviverem do que as instituições importadas "mecanicamente" do Ocidente. Trata-se de uma proposta que, em certa medida, lembra a da contemporânea Academia Cossaca de Kiev (sobre a qual falei alhures).

A teoria segundo a qual os cossacos teriam se originado de camponeses eslavos ("misturados" ou não com não-eslavos) que estavam fugindo da servidão é recorrente. Kutsenko descreve, como já mencionado, a comunidade cossaca como um tipo primitivo de "democracia popular" que teria, com o tempo, se transformado em um tipo de *estamento* ou *sosloviye* (сословие) (Kutsenko, 1993). Trata-se das "liberdades" (*vol'nost*) colocadas "a serviço" do Estado, em uma negociação intrincada e dinâmica.

L. N. Gumilev (às vezes transliterado como Gumilyov), novamente, falando sobre a *passionaridade* e as supostas raízes étnicas dos cossacos da antiguidade, caracterizou assim os cossacos dos séculos XV e XVI: "eles se tornaram uma tempestade da estepe Nogays e, transferidos a guerra para a Sibéria, acabaram com seu último Khan Kuchum".

O autor polonês Martin Velsky, por sua vez, listava "inteligência" e "destreza" entre os componentes da "mentalidade" do cossaco, por ele descrito como um habitante da estepe, dotado de regras próprias para organizar seu "*espaço vital*". Da mesma forma, M.F. Vladimirsky-Budanov escreveu sobre as liberdades (*vol'nost'*) cossacas usando termos semelhantes.

Representantes diplomáticos de sultões turcomanos e Khans da Crimeia, em correspondência com Moscou, caracterizavam frequentemente as comunidades de cossacos do Don como formadas por pessoas "fugitivas" e "ladrões" que viviam "sem soberano" (Erokhin, 2015, p. 33). De fato, mesmo no século XIX, existia uma espécie de *slogan* ou ditado bradado por cossacos, segundo o qual ninguém era extraditado do Don, ou seja, reafirmando o caráter de "porto seguro" para fugitivos

do local - conforme se encontra registrado nos Arquivos do Estado do Oblast de Omsk em 1866 (Erokhin, 2015, p. 33).

Como se pode ver, a historiografia russa e soviética sobre os cossacos oscila entre atribuir-lhe um papel de párias anti-Estado ou, no outro extremo, de servidores leais do Estado. Se a literatura pré-revolucionária minimizava os conflitos entre cossacos e Estado, a literatura pós-revolucionária, por sua vez, maximiza-os. Segundo o cientista político A. E. Mokhov, escrevendo em 2005, os estudos sobre cossacos frequentemente carecem de maior densidade analítica ou de uma abordagem, na medida do possível, mais "imparcial" (Mokhov, 2005, p. 4-5). Escrevendo em 2015, Erokhin opina que tal descrição "permanece atual" (Erokhin, 2015, p. 34).

A respeito das "liberdades cossacas" supracitadas (Karamzin, 1988 *apud* Erokhin, 2015, p. 33), existem duas palavras russas que normalmente são traduzidas como "liberdade", a *vol'nost'* supracitada e *svoboda*. Aqui, cabe uma breve digressão linguístico-cultural sobre essas categorias nativas: *vol'nost'* ou *volya* ("liberdade" ou "livre-arbítrio") e *svoboda* (também "liberdade"). Não se trata, é evidente, de uma *liberdade* entendida a partir de uma gramática individualista ou com ecos ocidentais. Até meados do final do século XVIII, o segundo termo, *svoboda*, era usado quase exclusivamente em contextos religiosos, sendo uma tradução do grego ἐλευθερία (*Eleftheria*) e tendo o sentido de libertação ou salvação do pecado. Na concepção cristã, o pecado é uma escravidão (na visão cristã ortodoxa, o pecador tem uma alma doente e vive escravo de suas paixões adoecidas). Assim, o termo, por analogia, era também, às vezes, usado para referir-se à libertação da servidão, uma espécie de alforria. Goza de *svoboda* quem foi redimido e teve seus grilhões arrebatados. Por essa razão, por analogia, os decretos abolindo a servidão usaram a palavra *svoboda*. É assim que, com o tempo, *svoboda* vai adquirindo feições que lembram, de certa forma, uma noção mais ocidental de liberdade civil.

Já *vol'nost'*, por sua vez, o primeiro termo, refere-se mais a um ato "autodeterminado" de libertar-se e também aos direitos que alguém tem, sob a lei ou do ponto de vista dos costumes, de pactuar algo, de acordo com sua *vontade*. É uma *liberdade-vontade*. A Liberdade/*Liberté* do lema da revolução francesa (*Liberté, Egalité, Fraternité*) foi primeiramente traduzido em russo como *vol'nost'*, porém o termo foi sendo apropriado por movimentos populistas russos. No século XIX, o

movimento populista dos Narodnik apropria-se do termo *vol'nost'*. Surge aí, por razões de certo esquecimento de suas origens religiosas, o mito de que *svoboda* seria uma expressão mais “importada” de termos franceses ou do discurso oficial e legal, enquanto que *vol'nost'*, por sua vez, seria um termo mais popular, no contexto de enfatizar certo senso de liberdade-vontade orgulhosa do camponês mais “*grassroots*”, digamos, em oposição a entendimentos mais “burocráticos” da ideia de liberdade como alforria concedida - ou seja, temos aí *vol'nost'* populista versus *svoboda* reformista, grosso modo.

No início do século XX, essa disputa semântica por (re)apropriações das palavras materializa-se, por exemplo, no conflito entre, de um lado, o movimento revolucionário *Zemlya i Volya* (Terra e Liberdade) e o movimento terrorista *Narodnaya Volya* (Liberdade do Povo ou Vontade do Povo, no sentido de livre-arbítrio ou, como se diz em inglês, *free will*) e, de outro lado, o movimento reformista *Partiya Narodnoi Svobody* (Partido da Liberdade Popular).

Já em 1945, o pensador religioso e filósofo Georgy Fedotov defendia (em “Rússia e Liberdade”) que *volya* “triunfa”, seja por meio de uma retirada da sociedade rumo ao “espaço aberto da estepe”, seja pelo governo do Estado sobre a sociedade, por meio de um ato de violência (no caso, a vontade da elite estatal). Assim, não é possível existir *svoboda* real sem que se respeite a *volya*.

Seria incorreto, de qualquer forma, ver na ideia de *volya* ou *vol'nost'* uma semelhança muito grande com ideias ocidentais de liberdade. A maior demonstração disso é o fato de que, no discurso sobre *volya*, raramente enfatiza-se uma noção de propriedade privada, o que seria impensável para discursos políticos e mesmo poéticos ocidentais sobre o tema.

O texto de Fedotov (1945) inscreve mais ainda em certa cultura letrada russa, com alcance popular, a ideia de que *svoboda* seria algo ocidental e alienígena à alma russa. Ele enfatiza que a cultura russa é uma cultura do deserto, da “natureza selvagem, da existência nômade, da vida cigana, do vinho, da celebração e da paixão fervente”. É evidente que a figura do cossaco, tal como construída historicamente em uma tradição narrativa e descritiva encontra vários ecos nessa descrição. Ora, poucos anos depois, o famoso ensaio sobre os dois conceitos de liberdade (“*Two Concepts of Liberty*”) do pensador britânico Isaiah Berlin (1958) argumentava que tal dicotomia russa é análoga à dicotomia ocidental entre liberdade positiva e negativa (*freedom of* e *freedom from*, respetivamente, em

inglês). Berlin relaciona a *volya* de Fedotov, da ação autodeterminada livre de fronteiras, com a liberdade negativa (*freedom from*).

Essa liberdade-vontade de desenvolver-se livre de amarras, ainda assim, não é uma força caótica, mas encontra expressão em uma determinada estrutura. Críticos culturais, tanto ocidentais quanto russos, têm argumentado que, na cultura política russa desenvolveu-se uma ideia de liberdade interna (*volya*) sem tal estrutura, isto é, sem liberdade externa. Essas abordagens frequentemente pecam por adotarem uma perspectiva ocidentocentrada, que vê nas formas de organização social e cultura russas uma *falta* - perspectiva essa talvez análoga às críticas liberais brasileiras ao patrimonialismo brasileiro e português. Seja como for, elas mostram uma certa tensão estruturante nas socialidades e valores russos. E tal tensão dá-nos uma pista para compreendermos a aparente contradição constitutiva dos discursos de autorepresentação cossacos, até mesmo em sua relativa persistência histórica e em seu potencial de serem re-atualizados e re-apropriados.

O surgimento do estado russo moscovita, no século XV, coincide, grosso modo, com os primeiros registros históricos de autoridades sobre a categoria “cossaco”. Trata-se de grupos vivendo às margens do estado ou em suas fronteiras, não raro fora do alcance do controle estatal. Esses grupos, no século anterior, consistiam em bandos de piratas das estepes, mercenários, mercadores nômades e outros, nas fronteiras entre a Rússia e os reinos polonês e lituano. Ao mesmo tempo em que tais grupos guerreiros representavam uma potencial ameaça à formação do Estado (e serviam de abrigo a fugitivos, criminosos etc), por outro lado, por sua própria localização e *know-how*, tratavam-se também de um potencial recurso (humano) militar, do ponto de vista de Moscou. A aliança entre czar e cossacaria deu a estes certos privilégios e certa autonomia, em troca de seu serviço e lealdade.

Assim, a própria identidade cossaca desenvolve-se a partir dessa interação complexa e negociada com o Estado em formação. Em termos “externos”, tal identidade foi materializada em registros, censos, apresentação militar etc (Toje, 2006, p. 1065).

Ao mesmo tempo em que valores de serviço e lealdade inscreveram-se no repertório formado dessa identidade, os atores sociais envolvidos negociaram o processo, mobilizando um repertório pré-existente de liberdade (*volya*), independência etc. Os privilégios relacionados a autogoverno relativo e controle da

terra reforçaram essa ideologia, embora o interesse do Estado presumivelmente fosse reforçar os valores de serviço e obediência.

De fato, algumas das maiores revoltas e insurgências na história russa foram lideradas por cossacos, como a rebelião camponesa da década de 1660, liderada pelo cossaco do Don chamado Stenka Razin. Tratava-se de uma revolta contra decretos que diminuía certas liberdades camponesas. Nesse contexto, aumentou a emigração de camponeses para territórios cossacos, onde buscavam abrigo contra a opressão. Novas hostes cossacas eram criadas pelo czar russo, de acordo com as necessidades do Estado e, assim, delimitava-se um novo terreno para o desenvolvimento de uma futura identidade. Dessa forma, a hoste de Kuban foi criada em 1860 para consolidar conquistas do Império Russo, por exemplo. Contudo, não é como se um estado onipotente, de acordo com suas necessidades e projetos, fizesse *tabula rasa* e seguisse “criando” *ex nihilo* novas identidades a seu bel prazer. Os cossacos Kuban foram a ponta de lança do estado, mas também desenvolveram suas identidades com base em *prototipos* (Toje, 2006, p. 1066).

Em algum grau, algo análogo se dá contemporaneamente. Ao longo das minhas interações com a comunidade cossaca e o movimento cossaco no contexto urbano de Rostov, ficou claro, como já mencionado mais de uma vez, que certas agências de inteligência russas mantinham algum tipo de relação com essas estruturas, particularmente o FSB - embora seja difícil detalhar o grau de proximidade, por razões óbvias. Daí não se segue que seja um movimento "controlado" pelo estado - assim como o conflito em Donbass (2014-2022) e os meandros identitários que o informam não se explicam simplesmente como uma guerra *proxy* da Federação Russa contra a Ucrânia.

A literatura nacional russa tem-se destacado pela busca da *essência* russa e da “alma russa”. Os cossacos, graças sobretudo a autores românticos do século XVIII, têm sido apontados como portadores dessa essência, em um movimento que lembra, de certa forma, a maneira com o Romantismo brasileiro buscou, na figura idealizada do indígena, as chaves da brasilidade. Se a Rússia tem sido descrita por poetas e pensadores russos como sendo uma espécie de *coincidentia oppositorum*, formada pela mescla de Oriente e Ocidente ou de Ásia e Europa, “barbarismo” e “civilização” (TOJE, 2006, 1066); a figura do cossaco, no imaginário nacional, também parece exemplificar tal síntese, sendo ele próprio também o paradoxo da ordem-desordem, liberdade-serviço, Rússia eslava-Cáucaso oriental.

A última dicotomia (Rússia-Cáucaso) é interessante como jogo de espelhos, pois, na mitologia nacional russa, o cossaco é, implicitamente, o anti-Cáucaso, sendo o “Caucáso” a ideia que frequentemente reúne, também implicitamente, a ideia de Outro, de “asiático” e de “tribal” que ora fascina ora ameaça a imaginação eslava russa. Curiosamente, populações do Cáucaso, não raro envolvidas em conflitos com cossacos, às vezes vêem nestes últimos um “Outro” que lhes parece mais próximo do que os demais russos. Por exemplo, um interlocutor meu de etnia túrquica em Rostov, dizia, debochadamente, que o cossaco é “um homem do Cáucaso que tem vergonha de assumir que é do Cáucaso e se acha russo”. Curiosamente, embora essa expressão, até onde pude apurar, não seja um ditado, o ex-marido georgiano de uma pesquisadora da Higher School of Economics dizia basicamente a mesma coisa.

De fato, na mitologia nacional russa, o cossaco é, ao mesmo tempo, um tipo de *self* idealizado e um tipo de *alter*. Ele é estranho e familiar ao mesmo tempo (Kornblatt 1992 *apud* Toje, 2006, p. 1067). O fato do Estado russo ter reconhecido oficialmente os cossacos como grupo, ainda que inscrevendo-os em um local ambíguo, análogo a uma *soslovie* ou estamento, ao mesmo tempo fomentou, assim, as tendências que poderiam fazer os guardiões da russidade verem-se apartados dela. Não é impossível que, em alguma medida, esse movimento “repita-se”, com os desenvolvimentos da figura do “cossaco registrado” e os reforços ao fortalecimento dessa identificação - de forma análoga ao que aconteceu, no período soviético, com as políticas de fomento das nacionalidades (*Korenizatsiia*).

4.6 SOBRE COSSACOS REGISTRADOS

A figura do “Cossaco Registrado” ou Реестровые казаки (*rejestrovye kazak*), assim chamado, remonta a unidades especiais do Exército da Comunidade Polaco-Lituana das Duas Nações, a partir do século XVI, compostas basicamente de cossacos da hoste de Zaporozhia. Abordei, em seções anteriores, como os cossacos foram, em um movimento não livre de suas contradições, “recrutados” pelo Estado russo imperial, como foram perseguidos (e, ocasionalmente, “usados” e parcialmente “reabilitados”, para depois serem perseguidos novamente) no período soviético, e como, a partir dos anos 1990, foram paulatinamente sendo plenamente

reabilitados, paralelamente ao processo do *reavivamento cossaco*, até o ressurgimento da figura do *cossaco registrado*, em nova versão.

A Lei da Federação Russa № 154-FZ de 5 de dezembro de 2005, "Sobre o Serviço ao Estado dos Cossacos Russos" define "a base organizacional para a prestação do serviço estatal pelos cossacos russos" (Art 1, parágrafo 1), sem se aplicar "às atividades dos cossacos russos não relacionadas ao serviço público" (Art. 1, parágrafo 2).

A Lei, em seu artigo 2, define "cossaco russo" como o cidadão da Federação Russa membro de uma organização ou *sociedade* cossaca (Art. 2, parágrafo 1) - no texto da lei, казачьих обществ (*kazach'ikh obshchestv*). A palavra общество (*obshchestvo*) significa "sociedade" com o sentido de associação, corporação etc. Uma sociedade ou organização cossaca, para os propósitos desta lei, é:

Uma associação voluntária de cidadãos da Federação Russa, constituída como uma organização sem fins lucrativos, formada de acordo com a legislação federal, inscrita no registro estatal das sociedades cossacas na Federação Russa e cujos membros (...) assumiram obrigações de prestar serviço estatal ou outro (tradução minha).

Portanto, hoje (2021), na Rússia, "cossaco registrado" é o cossaco filiado a uma organização cossaca inscrita no государственный реестр (*gosudarstvennyy reyestr*) ou "registro governamental".

A Lei também prevê o registro (não obrigatório) de uma *stanitsa* (vila cossaca) ou assentamento; de um distrito (combinando vilas e assentamentos) e de uma sociedade militar - войсковое казачье общество (*voyskovoye kazach'ye obshchestvo*). Esta última é uma figura formada por distritos e que desempenhe suas atividades em dois ou mais entes constituintes da Federação Russa. A palavra войсковое (*voyskovoye*), como adjetivo, pode significar militar. É uma palavra relacionada ao substantivo вóйско (*vóysko*), que significa Exército ou *exército* (no sentido de grupo de *corps*) ou ainda *hoste*. As chamadas Hostes Cossacas, em russo, uma казачье вóйско (*kazách'ye vóysko*), são, portanto, *exércitos* cossacos.

No Império Russo, cada *hoste* cossaca funcionava ainda como unidade administrativa de um determinado território, consistindo de assentamentos cossacos que forneciam regimentos militares para servirem no Exército Imperial Russo e para realizarem patrulhamento de fronteira. Dentro da *hoste* cossaca, uma *stanitsa* ou vila era a unidade básica. Portanto, trata-se de uma categoria administrativo-territorial-militar. No Império Russo, de 1721 a 1917, existiram basicamente onze *hostes*

cossacas, todas distribuídas ao longo das fronteiras do Império: a Hoste dos Cossacos do Don, a Hoste de Kuban, a Hoste Ussuri, a Hoste Orenburg etc. Tais hostes foram dissolvidas pelas autoridades bolcheviques em 1920, durante a Guerra Civil Russa (1917-1922).

O Artigo 3 da citada Lei da Federação Russa № 154-FZ de 5 de dezembro de 2005 (início da “Era Putin”), estipula que a base legal do serviço governamental dos cossacos russos encontra-se na Constituição, “nesta própria Lei” e em outros atos regulatórios legais (Decretos etc) da Federação Russa. Os princípios básicos da prestação de serviço civil pelos cossacos russos estão no Artigo 4, que estipula que tal deverá ocorrer em conformidade com o princípio da legalidade; priorizando direitos civis e direitos humanos; mantendo o profissionalismo dos servidores civis e, finalmente, de acordo com a legislação federal sobre serviço público. Trata-se de enquadrar uma figura de origem histórica czarista nos parâmetros da Federação democrática, num arranjo de criatividade legislante que não deixa de ser peculiar e gera alguns atritos, como já mencionado.

O Artigo 5 detalha este serviço governamental, estipulando que os cossacos (registrados) prestam serviço civil público em conformidade com as leis da Federação Russa e prestam serviço militar nas Forças Armadas da Federação e em outras tropas, “formações especiais” e órgãos, conforme a legislação federal (Art. 5, parágrafo 1). Para o serviço militar, eles normalmente serão enviados a unidades militares específicas das Forças Armadas, sendo que tais unidades terão nomes cossacos tradicionais; contudo, os cossacos também podem ser enviados para as tropas internas do Ministério do Interior e para as agências de controle e fiscalização das fronteiras. O Ministério do Interior, mais ou menos análogo ao Ministério da Justiça do Brasil, controla a *Politsiya* (a polícia federal russa), a agência federal de controle de trânsito (mais ou menos análoga ao DETRAN brasileiro) e ainda a agência anti-drogas (análoga ao DEA dos Estados Unidos da América). Portanto, daí se entende que os cossacos registrados podem prestar serviço militar tanto nas Forças Armadas quanto na polícia federal etc.

O parágrafo 4 do Art. 5 estipula que os cossacos atuarão auxiliando órgãos governamentais na organização do registro militar das sociedades cossacas e organizando a “educação militar-patriótica” dos recrutas, em sua preparação para o serviço militar e ainda no “treinamento não militar” dos membros das sociedades cossacas durante a permanência dos mesmos na reserva (Item 1). Estipula ainda

que participarão de ações de prevenção e gerenciamento de situações de emergência e “desastre naturais” e atuarão “na defesa civil e territorial” e “nas atividades ambientais” (item 2). Podem atuar “na luta contra o terrorismo” (item 3) e realizar “outras atividades” a partir de convênios ou contratos entre as organizações cossacas registradas e outros órgãos dos entes constituintes da Federação e ainda órgãos autônomos locais ou municipais (item 4). O item 7, interessante, estipula que procedimentos referentes ao uniforme, insígnias, patentes e o documento de identificação de um membro de organização cossaca (entre outras coisas) são determinados pelo próprio Presidente da Federação Russa (era o papel do Czar).

O Artigo 6 detalha documentação e procedimentos referentes ao registro governamental das organizações cossacas: deve constar uma Carta ou estatuto, aprovada em assembleia geral da sociedade em questão, acordada com os órgãos governamentais pertinentes; uma lista dos membros registrados (que voluntariamente assumiram a obrigação de prestar serviços) e uma série de outros documentos. O parágrafo 5 do Art. 6 determina que uma organização cossaca pode perder seu registro se ela ou seus membros violarem a lei, se não cumprir com suas obrigações relacionadas ao serviço público, se o número fixo estabelecido de membros registrados (que assumiram obrigações) diminuir ou ainda se for liquidada como pessoa jurídica.

Existe mais uma miríade de legislações acerca de instituições educacionais, escolas de cadetes etc. Contudo, conforme visto, as identificações de *cossaco*, ainda em disputa, em Rostov, em 2019, não se resumiam aos enquadramentos legais quanto a cossacos registrados. Essa institucionalização dos cossacos, da parte do Estado, busca instrumentalizá-los, enquanto diferentes atores cossacos, por sua vez, buscam instrumentalizar, a seu favor, tais estruturas. Um efeito colateral dessas medidas é fazer com que elas pareçam ecoar algum tipo de privilégio ou algo análogo aos estamentos do antigo regime czarista - como ficou claro no incômodo (que não sei se consegui transmitir fielmente) durante a conversa com Mikhail Bepalov (seção 4.2.3 deste capítulo).

Em espécie de adendo, note-se que, ao menos um brasileiro daqueles que atuou como combatente voluntário na Guerra de Donbass nos anos 2014-2019,

Rodolfo "MacGyver"¹²⁰, hoje é tenente cossaco registrado na República de Donetsk (comunicação pessoal, 2023) - atualmente (2024) incorporada à Federação Russa. Trata-se de um caso de não-eslavo reconhecido como "cossaco honorário" (pela sua *atitude*) e devidamente *registrado*. Como já mencionado, a presença cossaca tem-se intensificado nas regiões anexadas (Donbass etc) e há, nisso, certo potencial para tensões latentes.

4.7 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Como visto, a relação entre a categoria de identificação "cossaco" e a categoria de identificação "russo" é mais escorregadia do que pode parecer à primeira vista. Parte da literatura retrata-os como um grupo social representativo de um "nacionalismo russo" agressivo, sobretudo nas regiões de fronteira. Contudo, não é sequer claro até que ponto se trata de categoria de identificação "plenamente *alinhada* com outra *superordenada* (a categoria "russo"), como seria o caso da categoria "escocês", que, de modo geral, *alinha-se* assim com "britânico" (Eidson et al, 2017, p. 341). Contradizendo isso, parte do discurso cossaco afirma (em uma "inversão" de uma relação superordenada) que foram os cossacos, parte *especial* do povo russo, que criaram a própria Rússia. Meus dados de campo apontam para discursos em que o "povo" cossaco estaria "dentro" do povo russo, porém, "dentro" dele como uma parte "especial" que não deixa de ser, ao mesmo tempo, um povo à parte - a ponto da Hoste do Don defender a declaração de nacionalidade "cossaca" (e não "russa") no censo. São representações que não evocam a imagem de um simples subgrupo cossaco dentro de um grupo maior russo, mas antes algo como um "visitante-hóspede" ou mesmo potencial "cavalo de troia", em se tratando de um *grupo* informado por narrativas históricas de revoltas e mudanças de lealdade. Considero este um dos principais resultados de minha pesquisa de campo, ressaltando que a ideia de que isso possa também se estender a outros grupos cossacos (para além dos cossacos do Don) é, para mim, apenas uma hipótese. Como dizem os ingleses, *further studies are required*.

¹²⁰ Cf. Senra, Ricardo. "O paulista que trocou a vida no interior por linha de frente na guerra na Ucrânia". TERRA, 25 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/o-paulista-que-trocou-a-vida-no-interior-por-linha-de-frente-na-guerra-na-ucrania,828abc002e15c27096158c05bd1425e8bkjvxoy.html>>.

Seria, de fato, difícil retratar graficamente esse discurso de auto-representação: um conjunto dentro do outro? Uma intersecção de conjuntos? Parece haver, à primeira vista, uma matrioska menor, dentro de outra maior - mas, em alguns momentos, essa pequena matrioska parece pular (parcialmente) para fora da série de matrioskas uma dentro das outras. Igualmente escorregadios, como já mencionado, são os *frames* (Eidson et al, 2017) que moldariam a categoria “cossaco”: grupo étnico, nação, casta? E há, claro, ainda disputas de autenticidade.

A *institucionalização* da figura do *cossaco registrado* tenta atualizar e inserir num ordenamento jurídico democrático uma figura com raízes históricas em um tipo de estamento ou *casta* do antigo regime, trazendo à tona uma série de tensões, ao mesmo tempo em que atende demandas de reconhecimento de uma comunidade em [re]construção.

Os dilemas da identidade dos *cossacos*, *registrados* ou não (e moradores da *stanitsa* ou não), entre liberdade e dever, Cáucaso e Rússia, de certa forma, espelham “internamente” (qual microcosmo ou matrioska “rebelde” menor), os dilemas existenciais, identitários, geopolíticos e civilizacionais da própria nação russa (e das “Rússias”) bem como do leste Ucrânia e fronteira - espaços entre oriente e ocidente, entre modernidade e tradição, Ásia e Europa.

5 DONBASS - ENTRE A RÚSSIA E A UCRÂNIA OU “NOVA RÚSSIA”?

Meu Deus! Meu Deus! Por que me abandonaste?

São Mateus 27:46

Segue aqui uma narrativa etnográfica de minha visita a Donbass, intercalada por discussões teóricas, históricas e factuais mais contemporânea (2014-2022), com foco no problema das identidades *russas* e lealdades *pró-russas* na região, em atrito e diálogo com a revolução ucraniana Maidan (2014), e nas construções discursivas nativas sobre *fascismo* (e suas contradições), a partir da proposta - que permeia este trabalho - de se *levar a sério* o *nativo* e sua *agência*.

5.1 VISITANDO A REPÚBLICA DE LUGANSK

Numa tarde nublada do final de abril de 2019, após chamar um Yandex (aplicativo de viagens de carro análogo ao Uber e similares), eu me dirigia, receoso, por estar atrasado, ao estacionamento do Aeroporto Platov em Rostov para me encontrar com uma pequena delegação internacional cuja composição eu ignorava. De lá, dirigir-nos-íamos à República Popular de Lugansk, Estado de reconhecimento limitado - na verdade, à época, quase nulo¹²¹: era reconhecido apenas pela Ossétia do Sul, a qual, por sua vez, em 2022, permanece reconhecida apenas por Rússia, Nicarágua, Venezuela, Síria e Nauru. Assim como o fazem jornalistas e outros pesquisadores, eu estaria, do ponto de vista do Estado ucraniano, penetrando o território da Ucrânia a partir de Rostov (Federação Russa). Estava me dirigindo a uma zona de conflito, em *guerra civil* (esta classificação também é controversa) desde 2014 e adentrando território controlado pelos rebeldes separatistas “*pró-russos*” que as autoridades ucranianas em Kiev classificavam (e classificam) como *terroristas* e *bandidos*. Tinha comigo poucos rublos e falava pouco russo, tendo passado poucos meses na Federação Russa, a maior parte do tempo em Rostov, tentando, sem sucesso, instalar-me em uma vila cossaca (*stanitsa*) para ali realizar

¹²¹ Em 21 de fevereiro de 2022, a Rússia reconheceu a independência das duas repúblicas rebeldes de Donbass: Lugansk e Donetsk. Em outubro do mesmo ano, menos de nove meses depois, a Federação Russa, após aprovação em referendo conduzido em meio à guerra, anexou, em ação condenada pela maior parte da comunidade internacional, as duas repúblicas, que passaram, *de facto*, a fazer parte do território da Federação.

trabalho de campo. Em mensagem no meu celular, a minha então esposa (hoje ex-mulher) desejava-me boa sorte.

Por questões de trânsito imprevistas, cheguei ao local combinado imensamente atrasado (cerca de hora). O organizador da viagem, Tobias, um ativista líder da *Ação Anti-imperialista*, um grupo antifascista alemão, gentilmente fez com que todos me aguardassem. Quem primeiro me cumprimentou foi Andrey, um eslavo oriental de mais de quarenta anos, calvo e corpulento, de jaqueta preta; pela sua aparência, tive inicialmente a impressão de que seria uma espécie de segurança a nos acompanhar ou agente dos serviços de inteligência de Lugansk. Apesar da figura, à primeira vista intimidatória, Andrey mostrou-se extremamente simpático, chamando-me de “camarada”. Tobias foi igualmente gentil.

Acompanharam-nos, numa van, o já citado Andrey, ucraniano étnico¹²² “pró-russo” líder sindical de Lugansk (que depois se tornaria ministro); Alexey, comunista de família russa residente em Leipzig (Alemanha) que não era membro de nenhuma organização; um jovem indonésio maoísta que estudava na Holanda¹²³; um veterano da luta nacionalista republicana irlandesa; Samuel, um judeu israelense de esquerda solidário à causa Palestina; um universitário italiano (que estava estudando Ciência Política na Rússia); um jovem do Partido Comunista dos EUA e outros, de perfil majoritariamente marxista ou marxista-leninista (“*stalinista*”, como diriam os críticos). Dirigíamos rumo a uma conferência antifascista e antiimperialista, em solidariedade à causa de Donbass. Eu participaria da conferência como antiimperialista e, à época (2019) solidário à causa¹²⁴, mas também como doutorando estudioso, como é comum ocorrer na antropologia *Brazilian style*, em que, não raro, ativismo e trabalho de campo confundem-se, em algum grau.

¹²² Andrey, além de cidadão do Estado ucraniano, declara-se como ucraniano étnico (e não como russo étnico).

¹²³ Ele ficara famoso na TV sérvia por aparecer, em um vídeo de Youtube, uniformizado, no que parece ser um acampamento guerrilheiro maoísta na floresta, cantando canções revolucionárias patrióticas em língua sérvia muito bem cantada e bem falada (segundo me asseguraram). A imagem de um jovem asiático, usando óculos, acima do peso e de pele escura, cantando canções sérvias no idioma daquele país eslavo meridional deve ter causado certo espanto no público sérvio. O vídeo era, de fato, bastante engraçado (pelo inusitado) e assistimo-lo durante a viagem a Donbass, o celular passando de mão e mão

¹²⁴ Sigo (2023) solidário à causa da população de Donbass, uma minoria política e “étnico-cultural” oprimida pelo nacionalismo ucraniano pós-Maidan, porém sou crítico à invasão russa da Ucrânia e à expansão territorial russa pela força (ou levada a cabo em referendos durante ocupação militar em situação de conflito. Em relação à questão das *minorias* na Ucrânia pós-Maidan (e pós-guerra de 2022), meu posicionamento é semelhante ao de Nicolai N. Petro (2023).

A presença de Samuel, judeu israelense, que se apresentou como tal, causou certo desconforto ou curiosidade não dita, mas palpável, por razões óbvias - os meios antiimperialistas são fortemente antissionistas, em razão da solidariedade com a causa palestina. Samuel, um tipo peculiar, que sabia cantar canções patrióticas e revolucionárias em aparentemente todas as línguas (do iídiche ao russo, sérvio, italiano etc), em todo caso, acabou por conquistar a simpatia de todos. No desfile de 1º de maio, nós carregamos bandeiras representando nossos países de origem (eu desfilei com a bandeira do Brasil) e Shimon recebeu, por óbvio, uma bandeira israelense. Contudo, ele solicitou que também lhe fosse dada uma bandeira palestina (embora ele não fosse árabe nem palestino) e foi o único a caminhar com duas bandeiras - uma palestina e uma israelense, uma em cada mão. Imagino que lhe tenha sido um tanto difícil, considerando que se trata de um homem de físico franzino e que a bandeira - mesmo uma só - era um pouco mais pesada do que eu imaginara. Seja como for, ele caminhou bem humorado e cantando aos plenos pulmões ao longo de todo trajeto. No dia seguinte, ofereci-lhe relaxante muscular em comprimidos, que eu trouxera comigo.

O rapaz do Partido Comunista dos EUA, por sua vez, bastante jovem, recebeu uma bandeira norte-americana e com ela caminhou durante o desfile, o que também foi, sem dúvida, uma visão curiosa, considerando-se o contexto geral. Havia, no desfile, outros estrangeiros presentes: sírios, libaneses, árabes de outras nacionalidades, um fotógrafo francês idoso e alguns sérvios. Todos esses citados não vieram comigo, na mesma delegação; suponho que chegaram através de outras redes de contatos ou outras delegações separadas, cujo processo de inscrição ignoro - ou seja, não sei como conseguiram autorização para entrar em Donbass. Em todo caso, estou me antecipando cronologicamente. Peço ao/à leitor(a) alguma paciência para acompanhar a narrativa ocasionalmente em zigue-zague temporal que se seguirá (e suas digressões).

Eu não conhecia nenhuma dessas pessoas; apenas conversava, pelo Facebook, com Tobias, que tem fotos nas redes sociais ao lado de Bashar Al-Assad e com o Vladimir Putin. Aparentando ter então cerca de trinta anos, ele era e é muito bem conectado no que poderia ser descrito como uma rede internacional de militantes anti-imperialistas.

À época, eu tinha, entre meus contatos, membros de um grupo brasileiro que se inspirava na ideia da “Quarta Teoria Política” de Alexandr Dugin, intelectual e

ativista então relativamente obscuro no Brasil e nos países ocidentais e ocidentalizados em geral. Embora não se inserisse exatamente na esquerda política, tal grupo possuía sua própria rede de contatos internacionais nos meios anti-imperialistas. Foram esses contatos que permitiram que minha inscrição no evento, organizado por Tobias, fosse aprovada - e foi isso que me permitiu entrar no território de Donbass, controlado pelos grupos rebeldes *separatistas*, mais especificamente na República de Lugansk. À época eu não imaginava que o pequeno grupo em questão tornar-se-ia parte de uma polêmica sobre “fascismo” inclusive com repercussões eleitorais no Brasil, tanto nas eleições municipais de 2020 quanto nas presidenciais de 2022.



Divulgação do evento de 2019, no site chamado simplesmente “Antifascist Conference”. Fonte: <https://antifascist-conference.antiimp.org/2019/>

A conferência se chamava наша сила в единстве ou *nasha sila v yedinstve* (como também se vê, na imagem acima, no logo de fundo azul no topo, à esquerda, com duas mãos unidas num aperto de mão). Significa “Nossa força está na unidade”, como se vê na amostra do sítio eletrônico acima, em inglês: “*our strength is in unity*”.

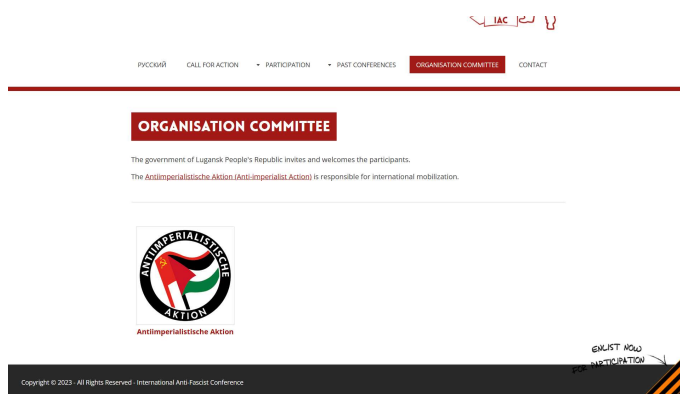
A palavra *yedinstve*, forma declinada de *yedinstvo*, geralmente é traduzida como “unidade”, “unanimidade”, mas os dicionários normalmente listam como seus antônimos as palavras *konflikt* (conflito), *rozn'* ou рознь (que significa “discórdia”, “discordância”) e *protivorechiye* ou противоречие (que significa “contradição”). Trata-se antes de uma “unidade” que é construída pelo consenso - “união” seria talvez uma tradução melhor: o sentido é análogo ao da expressão “a união faz a

força” ou até mesmo “juntos somos mais fortes”. E *sila* ou “força” tem também o sentido de “eficiência”, “eficácia”, “vigor” e até “energia”. O logo do aperto de mãos (ou talvez uma mão segurando a outra) passa a mesma mensagem.

Na imagem acima também é possível ver, ao topo, ao lado do logo da conferência, o brasão da República Popular de Lugansk, selecionada após um concurso em maio de 2014. O brasão contém a estrela vermelha (soviética) e lembra a heráldica socialista de modo geral.

Vê-se ainda, no canto direito inferior, em cor laranja, a fita de São Jorge (padroeiro da Rússia e de Moscou - além de outros países e localidades), que também estava presente em condecorações e medalhas da União Soviética. Ela é uma espécie de fita comemorativa ou “fita da consciência” associada à vitória contra o nazismo na Grande Guerra Patriótica (ou Segunda Guerra Mundial), geralmente usada como adereço na roupa na semana do Dia da Vitória (8 de maio), poucos dias depois do 1º de Maio. Após 2014, contudo, o símbolo tem se tornado mais controverso em algumas regiões, pela associação com os rebeldes *separatistas* de Donbass e com patriotismo russo no geral.

A conferência era organizada anualmente (de 2015 a 2019) pelas autoridades da República de Lugansk, em parceria com a *Antiimperialistische Aktion* (Ação Anti-imperialista), organização alemã liderada pelo supracitado Tobias, morador de Munique. Pelo seu apoio à causa de Donbass e a figuras como o líder sírio Bashar al-Assad e o estadista líbio Gaddafi (falecido), a organização tem sido alvo de várias críticas, sendo inclusive acusada, em meios *antifas*, de cerrar fileiras com a “extrema-direita” e, logo mais, será fácil entender o porquê. De volta à conferência, ela foi cancelada em 2020 em razão da pandemia e presumo que, em 2021, não tenha sido realizada pelo mesmo motivo. Já 2022 foi o ano em que começou a atual guerra russo-ucraniana. Contudo, quando participei da conferência de 2019, a Ucrânia já estava em guerra há cinco anos.



Site de divulgação da conferência

Uma rápida olhada no sítio eletrônico supracitado mostra que, em anos anteriores, as organizações participantes (ao menos ali listadas) eram, em sua maioria, do tipo comunista e marxista-leninista: o Partido Comunista da Federação Russa, os “Comunistas da Rússia”, um grupo kadafista russo (*Soobshchestvo Za Kaddafi i yego narod* - “grupo em apoio a Kadafi e seu povo”), a Juventude Comunista da Polônia, *Yemen Resistance Watch*, *South King Socialists* (grupo comunista dos Estados Unidos da América). Em Lugansk, encontrei ainda um ex-militar e jornalista escandinavo que se radicara ali e o legendário “Texas” (apelido de Russell Bentley, norte-americano de extrema-esquerda) que se voluntariou para lutar em Donetsk.

Porém, eu também encontraria ali também pessoas de perfis mais variados: o deputado Gunnar Lindemann, do partido AfD, considerado de extrema-direita, e Patrick Poppel, austríaco russófilo presidente do Instituto Suworow (que promove o diálogo austro-russo) sediado em Viena. Poppel gentilmente me deu alguns comprimidos de carvão e mais algum outro fármaco que não sei especificar para eu me recuperar do mal estar intestinal que me acometeu durante quase toda minha estadia em Donbass - recomendou-me que eu tomasse com vodka, para “limpar” o organismo (assim o fiz, sem muito sucesso). Poppel foi pessoalmente alvo de sanções do governo ucraniano por ter participado como observador de eleições nas duas repúblicas (que Kiev não reconhece). Lindemann, por sua vez, voltou no mesmo carro comigo até o posto de controle russo (para voltarmos a Rostov), onde, após uma longa espera, fui interrogado pelo FSB. Lindemann quase perdeu seu voo de volta para a Alemanha.

Poucos dias depois eu embarcaria também rumo a Alemanha, para um breve estágio no Instituto Max Planck de Antropologia Social em Halle e, na cidade

vizinha, Leipzig, eu reencontraria Alexey, com quem travei amizade em Donbass, e conheceria sua esposa muçulmana. Brindando com vodka, num relaxamento de observância do Ramadã, indagamo-nos, rindo, quem teria sido o “infiltrado” a nos denunciar aos fascistas ucranianos - no seguinte após o desfile de 1º de maio, todos nós que participamos da conferência estávamos, de fato, “fichados” e nossos nomes, rostos, *link* do perfil no Facebook e até endereço residencial constavam como “alvos” no sítio eletrônico *Myrotvorets* [Pacificador], sobre o qual falo logo mais.

Alexey era filho de russos emigrantes, nascido na então Alemanha Oriental. Com um tanto mais de quarenta anos, vivera alguma parte de sua infância no período socialista, do qual guarda lembrança nostálgica alinhada com seus posicionamentos políticos socialistas. Em Leipzig, cidade próxima a Halle (onde fiquei por um curto período quando frequentei o departamento *Eurasia* do Instituto Max Planck de Antropologia), Alexey levou-me para conhecer o distrito *antifa* em um bairro tradicionalmente considerado de esquerda, no qual, poucos anos antes houvera conflitos violentos entre membros de um clube futebol local antifascista e skinheads. Tomamos cerveja. Na ocasião, por acaso passou pelas ruas uma pequena manifestação (não me recordo em prol do quê) em meio à qual se via a bandeira do arco-íris da causa LGBT, ativistas do Green Peace e também uma bandeira de Israel. Alexey, solidário à causa palestina, manifestou seu desgosto, claramente diante da presença da última, mas talvez também diante da presença das demais, e comentou que a esquerda, “antigamente”, se ocupava mais com os problemas da classe trabalhadora. Alexey identificava-se como *russo* e era visto como um tanto estrangeiro em Donbass e também na Federação Russa. Comentou que não conseguia pronunciar o som de R à maneira russa nem alguns outros fonemas, mas alegava que isso se dava em virtude de ter a “língua presa” (coisa que não me era perceptível, conversando em inglês). Sua identificação com a Rússia revestia-se, em muito, de uma afinidade política com a memória da União Soviética e com seu entendimento de que a Federação Russa atualmente (2019) exerceria um papel contrahegemônico, na construção de um mundo multipolar.

Retornando ao que eu narrava anteriormente, o que se passou é que, procurando no supracitado site (*Myrotvorets*), conseguimos encontrar, de fato, os nomes e rostos de todos nós ali, menos o do próprio organizador da delegação e o de Alexey. Quando perguntei a este, em seu apartamento, em Leipzig, brincando,

entre um brinde de vodka e outro, se ele próprio não seria o “delator”, garantiu-me, semblante sério, que não. Creio que meu anfitrião não gostou do chiste. Brincando assim, eu me “vingava” (no alvo errado) do fato de ter sido espalhado o boato semi-jocosos, em um dos albergues em que morei, em Rostov do Don, de que eu próprio seria um *amerikanskiy shpion* ou “espião americano”. Em todo caso, não acredito que o informante tenha sido nem ele nem o organizador e ademais agi mal: em certos contextos, acusações de “espionagem” não são apropriadas - nem de brincadeira.

«МИРОТВОРЕЦЬ»
 ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ ОЗНАК ЗЛОЧИНІВ ПРОТИ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ, МИРУ, БЕЗПЕКИ ЛЮДСТВА ТА МІЖНАРОДНОГО ПРАВОСЛАДІЯ
 Non-government Center for Research of Signs of Crimes against the National Security of Ukraine, Peace, Humanity, and the International Law
 Information for law enforcement authorities and special services about pro-Russian terrorists, separatists, mercenaries, war criminals, and murderers

Langley, VA, USA
 Warszawa, Polska
 official@myrotvorets.com

Головна Про Центр «ЧИСТИЛИЩЕ» «ІДЕНТИГРАФ» (надіслати дані) подати скаргу

Нові проекти
 Центр «Миротворець»
 «Dentigra» система розпізнавання
 МИРОТВОРЕЦЬ NEWS
 Радіо Миротворець
 Бюджетно країну разом!
 Ukraine NOW
 Про безпеку України НАШ ЗАХИСТ
 SEA KRIME
 ORDILO Скопиче файли

Планш
 Уриель Иригарай Араужо / Uriel Irigaray Araujo / Uriel Irigaraj Araujo
 Страна: Бразилия
 Адрес: г. Рио-де-Жанейро
 Варианты имени: Уриель Иригарай Араужо, Uriel Irigaraj Araudcho

ПІДТРИМАТИ ПРОЕКТ
 Ти також можеш взяти участь у розвитку проекту «Миротворець»
 Donate
 Visa
 Mastercard

Сознательное нарушение государственной границы Украины с целью проникновения на оккупированную российско-террористическими бандаформированиями территорию Украины на Донбассе. Сознательное нарушение Государственной границы Украины с целью проникновения в захваченный российскими оккупантами Крым. Участие в антиукраинских пропагандистских мероприятиях.
 Аспирант Федерального университета Рио-де-Жанейро, младший научный сотрудник Института сравнительных исследований в области институционального управления конфликтами, Бразилия, г. Рио-де-Жанейро.
 Страница в соцсетях: <https://www.facebook.com/urielirigaray.96>
 Источники: <http://ipln.org/index.php/3160-pervomaj-v-luganske-glazami-inostrannykh-gostej> <http://nashgazeta.net/185376-zhiteili-lri-vo-vremya-prazdnovanija-1-maja-pokazali-svoe-edinstvo-obshestvennik-iz-brazilii.html> <http://charaforum.ctv.ru/pdf/programma-10-2018.pdf>
 Центр «Миротворец» просит правоохранительные органы рассмотреть данную публикацию на сайте как заявление о совершении этим гражданином осознанных деяний против национальной безопасности Украины, мира, безопасности человечества и международного права, а также иных правонарушений.

03.05.2019 18:28 ▲ SBU

Поскаржитись

© Myrotvorets Research Center, 2014-2023
 All texts and graphic materials are licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License

Fonte: Myrotvorets. Disponível em: <<https://myrotvorets.center/>>

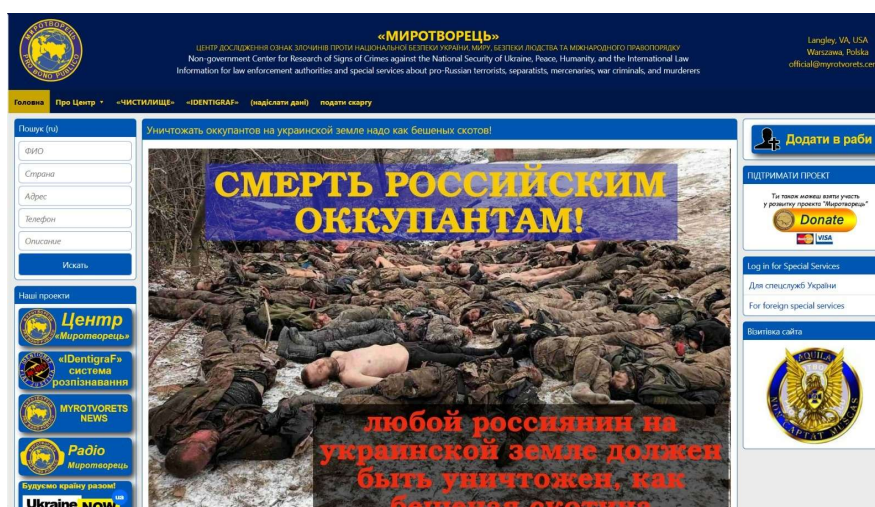
Na imagem (acima), pode-se ver minha *ficha* no sítio eletrônico da organização Myrotvorets. A foto foi tirada no dia 1º de maio de 2019 e foi colocada no ar em 03 de maio, dois dias depois, embora eu não a tivesse ainda sequer publicado em redes sociais (apenas voltei a acessar a retorno após deixar Donbass). A descrição do *site*, no cabeçalho, diz, no texto em um inglês um tanto estranho:

Non-government Center for Research of Signs of Crimes against the National Security of Ukraine, Peace, Humanity, and the International Law. Information for law enforcement authorities and special services about pro-Russian terrorists, separatists, mercenaries, war criminals, and murderers¹²⁵

¹²⁵ “Centro Não Governamental voltado à Pesquisa de Sinais de Crimes contra a Segurança Nacional da Ucrânia, a Paz, a Humanidade e o Direito Internacional. Informações para autoridades policiais e serviços especiais sobre terroristas pró-Rússia, separatistas, mercenários, criminosos de guerra e assassinos [homicidas]” (tradução minha).

Com exceção dessa descrição em inglês, o site está em língua russa (e não em ucraniano), o que não deixa de ser irônico, tratando-se de uma organização ultranacionalista ucraniana - mas reflete a realidade linguística da Ucrânia, país em que o russo ainda é muito usado, apesar dos esforços de *ucranização* deste novo Estado independente. O nome do *site*, contudo (*Myrotvorets*), está em ucraniano, Миротворець (em russo, seria Миротворец - note-se a pequena diferença nas consoantes finais), porém todo o restante do sítio eletrônico está em russo. A palavra, em todo caso (tanto em russo quanto em ucraniano), significa “Pacificador”, o que também é um pouco irônico, como veremos, já que se trata basicamente de um banco de dados de “alvos” a serem eliminados por nacionalistas ucranianos.

Na mesma *ficha* ou entrada relativa à minha pessoa, no arquivo em formato “zip” anexado no ícone ao lado de minha foto consta o *link* de meu antigo perfil em redes sociais e um meu endereço residencial meu provisório/temporário da época.



Fonte: <<https://myrotvorets.center/>>. Acesso em 21 de abril de 2023.

Na página inicial do site (acima), pode-se ler, no topo direito, “Langley, VA, USA” (VA sendo a sigla do Estado de Virgínia, nos Estados Unidos da América), que, notoriamente, é a local onde fica sediada a famosa *Central Intelligence Agency* (CIA), um dos principais órgãos de espionagem e de operações clandestinas da *comunidade de inteligência* dos EUA. É comum se dizer, de forma metonímica, Langley, para se referir à CIA, da mesma forma que falamos da perspectiva “de Washington” para nos referirmos à Casa Branca, isto é, a presidência dos EUA.

Na mesma página inicial (imagem acima), abaixo do botão para doações, está o botão “Для спецслужб України” (“*para os serviços especiais da Ucrânia*”) para se fazer login, que remete a uma plataforma sediada no Reino Unido, com o final .uk na URL <<https://auth.myrotvoretts.center/uk/>>. Mais abaixo, está, em inglês, o botão “*For foreign special services*”. Isso indica que a plataforma compartilha dados com os serviços de inteligência ocidentais - isto é, dados sobre os supostos “mercenários, assassinos, terroristas” etc. É sintomático que compartilhe os dados não com autoridades policiais, Interpol, Europol etc, mas com os serviços “especiais”, justamente os serviços de inteligência que notoriamente levam a cabo ações clandestinas, assassinatos extrajudiciais e participam de golpes de Estado no exterior.

Os “criminosos” fichados nessa iniciativa não são apenas combatentes envolvidos no conflito, que se iniciou em 2014, mas também, frequentemente, jornalistas, esquerdistas, religiosos, ativistas de direitos humanos e pesquisadores, o que é exemplificado pela minha própria inclusão em sua lista. Em 2016, cerca de 4.500 jornalistas foram ali incluídos e, segundo denúncias, a plataforma funciona também como uma espécie de “*kill list*”¹²⁶, mais ou menos como os cartazes de “*Procurado - vivo ou morto*” dos EUA, que vemos em filmes de *faroeste* (*Western*). Um indício disso é o fato de que os endereços e dados pessoais são expostos e várias das pessoas ali listadas foram assassinadas em circunstâncias não explicadas e, imediatamente após a morte delas, em sua ficha no site, aparece a palavra “*Eliminado*” por cima do rosto na fotografia, indicando que aquele *alvo* já foi “neutralizado”.

Um relatório do Departamento de Estado americano¹²⁷ de 2022 menciona que jornalistas, após serem expostos na plataforma do Myrotvoretts (que “mantém laços estreitos com os serviços de segurança” da Ucrânia) sofreram ameaças. Em 2017, um relatório da comissão de direitos humanos das Nações Unidas menciona que a Polícia Nacional ucraniana abriu uma investigação criminal sobre o Myrotvoretts por listar milhares de pessoas, incluindo ativistas de ONGs, e

¹²⁶ Vide “Journalists and leftists are targets on new Ukraine ‘undesirables’ hit list”, PEOPLE’S WORLD, 24 de maio de 2022. Disponível em: <<https://www.peoplesworld.org/article/journalists-and-leftists-are-targets-on-new-ukraine-undesirables-hit-list/>>.

¹²⁷ Cf. UKRAINE 2022 HUMAN RIGHTS REPORT - Country Reports on Human Rights Practices for 2022. United States Department of State/Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. 2022. Disponível em: <<https://www.state.gov/wp-content/uploads/2023/03/UKRAINE-2022-HUMAN-RIGHTS-REPORT-ed.pdf>>.

jornalistas, como “terroristas”, publicando seus dados pessoais. O relatório¹²⁸ elogia as autoridades ucranianas pela iniciativa contra o *site*, porém, como se pode ver, ele continuou operando da mesma maneira e continua fazendo-o (em 2023).

O sítio eletrônico, lançado em 2014, é uma iniciativa de George Tuka, um político ucraniano, ex-governador e ex-ministro, que tem relações bem estreitas com os serviços de inteligência ucranianos e participou dos protestos da “Primavera Árabe” no Egito, onde viveu por dois anos, como o próprio relata em entrevista¹²⁹. Poucos depois, de volta à Ucrânia, participaria e organizaria protestos durante o Euromaidan ou Maidan de 2014.

A viagem, de automóvel rumo à proclamada República de Lugansk, retomando o fio da narrativa, levou poucas horas e passamos rapidamente pelo *check point* das autoridades da Federação Russa (saindo dos limites do *oblast* de Rostov), porém, mais adiante, tivemos que esperar por muitas horas no *check point* da fronteira entre a Federação Russa e a República de Lugansk, guardado pelos [para]militares locais da República Popular (“rebeldes”, do ponto de vista do Estado ucraniano). O atraso da nossa partida, causado por mim, aliás, não ajudou. Após um breve interrogatório análogo àquele da alfândega nos aeroportos, foi-me dado uma espécie de documento de “visto” ou “entrada” (nossos passaportes não foram carimbados).

Eu estava entrando em uma república *de facto* independente, mas, do ponto de vista das autoridades ucranianas em Kiev, naquele momento eu adentrava território ucraniano “ocupado” por terroristas separatistas. Andrey conversava com os soldados rebeldes cordialmente, chamando-os de товарищ ou *tovarishch* (“*camarada*”, à maneira soviética), forma de tratamento que também usava com todos nós da delegação e como sempre me chamou também.

Devido à longa espera no controle da fronteira, chegamos na capital homônima da república de Lugansk, tarde da noite, quando o toque de recolher já estava em vigor. Fomos alocados num hotel local, onde nos foi servido um jantar farto.

¹²⁸ Report on the human rights situation in Ukraine. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 2017, p. 21, parágrafo 99. Disponível em: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Countries/UA/UAReport19th_EN.pdf>.

¹²⁹ Cf. “Георгій Тука: “Навіть якби я став міністром оборони, це нічого б не змінило””. LB.ua. 3 jan. 2015. Disponível em: <https://lb.ua/society/2015/01/03/291256_georgiy_tuka_dazhe_stal.html>.

No dia seguinte, 1º de maio, participamos do desfile do Dia do Trabalho (o concerto de uma banda de *punk rock* europeia que iria acontecer foi cancelado, por problemas de agenda) e, no dia 02, da Conferência. Pouco depois, eu retornava a Rostov (Federação Russa), onde morara por cerca de três meses, para, de lá, tomar um trem um rumo a Moscou onde eu participaria de um seminário interno da *Higher School of Economics* e, de lá, pegaria um avião e dirigir-me-ia à Alemanha, com destino a Halle, na Saxônia, onde passaria algumas semanas como pesquisador doutorando visitante no Instituto Max Planck de Antropologia.

Em meio a essa agenda em Donbass, houve vários discursos, com intermináveis brindes de vodka, visitas a museus e memoriais da Guerra de Donbass (que se iniciara em 2014), almoços, jantares e mais brindes - e mais vodka. Também dei entrevista a um canal da televisão local e fui “fichado”, como já mencionei, como terrorista no site do Centro Myrotvorets.



Momentos de descontração durante uma das recepções - a “arma”, no caso, não é verdadeira

Em Lugansk, sempre saíamos do hotel em grupos de dois ou mais carros, dirigidos por Andrey e outros de seus *camaradas*. Uma jornalista de um canal de TV local e outra moça revezavam-se acompanhando-nos e atuando como intérpretes (o que faziam de forma extremamente competente), em todas as ocasiões, inclusive nos supracitados intermináveis brindes de vodka que ocorreram em todas as refeições, inclusive no jantar no hotel. Embora eu estivesse fazendo parte de uma delegação internacional de simpatizantes e apoiadores da causa de Donbass e embora tenhamos sido muito bem recebidos, por estar a região em guerra (ainda que em situação de “conflito congelado”) e por razões de segurança, um agente do serviço secreto local sempre nos acompanhava, até mesmo se eu quisesse dirigir-me a uma loja local para comprar cigarro ou qualquer coisa do gênero, alegando que

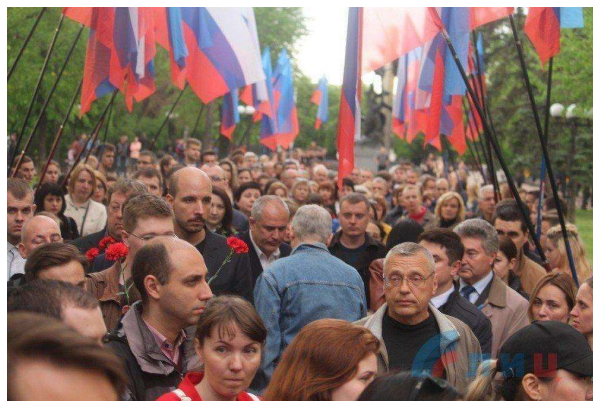
era para atuar como “intérprete”. Essa realidade reforçou algo que eu já sabia: que qualquer intenção ingênua de realizar “trabalho de campo” mais demorado em Donbass - em Lugansk ou Donetsk - seria muito dificilmente exequível. Trata-se de coisa que já imaginava/sabia, mas uma coisa é saber em tese, outra, bem diversa, vivenciar.

As ruas de Lugansk pareciam incrivelmente limpas para uma zona de conflito - isso talvez se deva aos esforços que, normalmente, as autoridades, em quase todos os Estados, levam a cabo quando da véspera de um desfile cívico. Por outro lado, os poucos civis locais com quem tive a oportunidade de conversar brevemente durante o desfile comentaram que, nesses anos de guerra, um certo senso cívico de comunidade foi fortalecido, análogo ao que, no Brasil, chamamos de “mutirão”.

Uma garoa fina caía, com vento que reduzia consideravelmente a sensação térmica. Como em Rostov já fazia uma temperatura agradável, no final de abril, não levei agasalhos mais grossos; menosprezei o frio um tanto fora de época que me aguardava em Donbass e me surpreendeu. Apesar do tempo, multidões foram às ruas ver os desfiles, alguns filmavam e fotografavam, tanto jovens quanto idosos e pessoas de meia idade. Cossacos, com seus uniformes, eram visíveis nas ruas.



Caminhada carregando rosas, em homenagem às vítimas de Odessa - em Lugansk. Na foto, pode-se ver um cossaco, com a boina característica e uniforme. Acervo Pessoal (2019)



Na foto, acima, recebi também uma rosa, em homenagem às vítimas do massacre de Odessa. Acervo
pessoa



Banda local no 1o de maio, acima. Abaixo, mais fotos do desfile. Acervo pessoal



O toque de recolher noturno, bem como as imensas filas diárias no controle de fronteira (que presenciamos tanto na ida quanto na volta) eram um lembrete de que estávamos numa zona de conflito - ainda que *congelado*. Soubemos que ocasionalmente ocorriam ainda trocas de tiro em alguns pontos da fronteira *de facto* (com a Ucrânia). Muitos moradores dirigiam-se diariamente à outra fronteira, com a Federação Russa, seja para trabalhar, seja para comprar itens em falta em Lugansk. Ouvi uma ou outra crítica ao governo, até em tom eloquente, porém sempre seguida de um comentário em apoio ao lado das autoridades locais na guerra (“rebeldes”, do ponto de vista ucraniano), seguida de um relato sobre bombardeios ucranianos.

Durante o desfile, um rapaz de origem grego-ucraniana, curioso, veio tirar fotos com os estrangeiros e perguntar-nos o que nos trazia ali, ao que, de forma um tanto caricata e previsível, um dos membros da delegação respondeu que estava ali para “prestar apoio ao povo de Donbass contra o fascismo”. Tal palavra parece ter sido um gatilho: em resposta, em conversa rápida, o rapaz relatou¹³⁰, misturando russo e inglês, ter tido a casa invadida e vandalizada em Mariupol, em 2014, por

¹³⁰ A breve conversa foi interrompida por um de nossos “guias”/“intérpretes” que nos chamava para não ficarmos para trás dos demais de nossa delegação na caminhada.

combatentes ucranianos do regimento Azov - situação que o levava a mudar-se para Lugansk, onde tinha familiares. Um dos soldados *fascistas*, segundo ele, além de usar uma suástica nazista no uniforme, tinha, inusitadamente, um *patch* do desenho animado infantil *My Little Pony*¹³¹ no fuzil, o que, segundo ele, seria uma amostra eloquente do quanto esses “nazis” seriam “degenerados”.

Ao longo da minha curta estadia em Donbass, ficaria ainda mais claro para mim (como eu já começara a perceber em Rostov do Don), o fato de que, como veremos, para boa parte daquelas pessoas, a “luta contra o fascismo” ou “nazismo”, de sua perspectiva, estava longe de ser uma mera figura de linguagem ou exagero retórico.

No momento em que visitei Lugansk, ao menos na capital, boa parte da infraestrutura tinha sido reconstruída ou estava em reconstrução, com apoio financeiro e humanitário da Federação Russa.

No dia seguinte ao Desfile de 1º de Maio, ainda me recuperando de uma ressaca, participei da já mencionada conferência Antifascista em Lugansk, que contou com a presença de autoridades como o próprio Ministro de Relações Exteriores (Chanceler) da República de Lugansk, Vlad Danego, e também Anna Soroka, do Ministério de Relações Internacionais, que encabeçava uma iniciativa representando Lugansk em iniciativas junto ao Tribunal Internacional. Também estava presente Oleg Akimov Constantinovich (deputado do *soviet* ou conselho popular da República e líder da federação de sindicatos).

Participaram ainda figuras como o já mencionado Poppel (conservador germânico filo-russo, do Suworow Institut), o jornalista George Eliason, que tem artigos publicados no Russia Today e na mídia antiimperialista de língua inglesa (como o Global Research) e outros.

Embora o perfil predominante dos participantes estrangeiros em todos os eventos que acompanhei em minha estadia em Lugansk pudesse ser descrito como

¹³¹ Apesar de surpreendente à primeira vista, a narrativa é factível e faz sentido: como parte de um fenômeno maior do processo de apropriar-se de figuras icônicas da cultura *pop* ocidental (processo este levado a cabo por uma extrema-direita globalizada), a *fanbase* do desenho animado *My little pony* é parcialmente composta também, cada vez mais, por pessoas da *alt-right* americana e de movimentos nazi-fascistas em diversos países, inclusive no leste europeu. A este respeito, vide “My Little Pony Fans Are Ready to Admit They Have a Nazi Problem” (Kaitlyn Tiffany), The Atlantic, junho de 2020 - disponível em: <<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2020/06/my-little-pony-nazi-4chan-black-lives-matter/613348/>>.

Fenômeno semelhante se dá com o personagem infantil “Pepe” (um sapo) e sua fusão com o sapo Kek, ícone da *alt-right* e extrema-direita americana e internacional - cf. Pettis, 2018. Algo análogo (pouco estudado) vem acontecendo, aliás, no Brasil, com os *memes* do *Dollynho* (a garrafa antropomorfizada que é o símbolo do refrigerante brasileiro de mesmo nome).

de “extrema-esquerda”, também participou da mesma delegação que eu, e foi muito bem recebido, aliás, o deputado alemão Gunnar Lindemann, como já mencionei, filiado ao AfD ou Alternative für Deutschland (Alternativa para a Alemanha), um partido conservador, com foco na crítica à política migratória alemã, que, embora não seja um partido neofascista nem neonazista, tem sido frequentemente criticado por ter, em sua base, vários elementos ligados à extrema-direita e mesmo alguns associados ao neonazismo.

A presença de um membro do AfD no evento causou espanto e certa indignação em Alexey (morador de Leipzig, na Alemanha, já citado), que comentou comigo, indignado, que ele “não deveria estar” ali. A interação e colaboração entre ativistas de “extrema-esquerda” e da direita ou até mesmo da “extrema-direita” em redes internacionais do que eu chamaria de um novo movimento anti-globalização tem sido notada por diversos analistas e denunciada por outros tantos e é, em si mesma, um tema complexo, que demanda atenção e estudo.

Quando nos dirigíamos a um dos locais de nossa agenda, eu, o rapaz italiano e Gunnar fomos juntos no mesmo carro e o italiano perguntou-lhe muito serenamente e diretamente sobre as controvérsias acerca do AfD. O parlamentar alemão respondeu que seu partido condenava o nazifascismo e disse-nos que se considerava de “direita patriótica”¹³² e que esta era a plataforma de seu partido, e

¹³² O termo “extrema-direita” não raro é problemático ou diz pouco porque, além de ser sobretudo uma *categoria acusatória*, em muitos casos encobre uma heterogeneidade de movimentos e tendências dentro do espectro daquilo que ora é chamado de “populismo”, ora de “nacionalismo”, agrupando todas na mesma categoria do *nazismo* e dos *fascismos* – ademais, alguns desses movimentos *populistas* europeus abraçam causas que tradicionalmente são enquadradas à esquerda, como a previdência social, defesa do *welfare state*, discurso contra as grandes empresas, combate às privatizações etc, enquanto outros, pelo contrário, defendem o Estado mínimo – trata-se também dum problema terminológico e conceitual.

Por exemplo, a chamada “esquerda anti-migração” tem estado em evidência na Alemanha, o novo partido (socialista democrático) “Die Linke” (“A Esquerda”) sendo, cada vez, mais visto como um “concorrente natural” do direitista AfD (num intrincado jogo de conflito e *espelho*). A este respeito, cf. Kuras, Peter (Guardian) - “*In Germany, the anti-immigrant left is on the rise. Will it hold back the far right – or help it?*”, 31 out. 2023, disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/oct/31/germany-left-far-right-new-party-sahra-wagenknecht>>.

A verdade é que há muita margem para concordância e convergência entre a suposta “extrema-esquerda” e a direita populista, na Europa, sobretudo quando ambas empregam retórica anti-guerra, anti-OTAN e vêem o apoio às políticas de migração em massa como uma espécie de traição aos interesses da classe trabalhadora local (e exploração dos migrantes sub-remunerados). Vide “*Germany: Momentum Builds for Left-Wing Anti-Immigration Party*”, O'Reilly, Thomas (The European Conservative, 09 ago. 2023 - disponível em: <<https://europeanconservative.com/articles/news/germany-momentum-builds-for-left-wing-anti-immigration-party/>>.

As linhas entre esquerda e direita, assim, podem, às vezes, se borrar: o populismo de direita no Ocidente tem, afinal, uma longa história de dar voz a motivos “anti-elite” e “anti-Establishment”, clamando por protecionismo e algum tipo de *welfare*, enquanto alega defender um suposto “senso

que ele pessoalmente, como político, trabalhava em prol das boas relações entre a Alemanha e a Rússia. O elemento estratégico geoeconômico e energético a ser levado em conta neste caso de uma “russofilia” germânica é o gasoduto russo-alemão Nord Stream (Araujo, 28 fev. 2023) - destruído, em 2022, em uma explosão suspeita, que segundo o jornalista Seymour Hersh, ganhador do Pulitzer, foi um ato de sabotagem dos EUA¹³³.

Voltando ao evento, embora fosse divulgado como “conferência antifascista”, não se falou, naquela ocasião, tanto do problema (real, como veremos) da presença do neofascismo e neonazismo no movimento ultranacionalista ucraniano - talvez devido ao caráter internacional do evento - mas antes se focou muito mais na política externa intervencionista dos Estados Unidos da América e seu papel em diferentes “primaveras” e “revoluções coloridas”. O evento poderia muito bem ser descrito como uma conferência “anti-imperialista” (detalho alhures como o “nazifascismo” é concebido na perspectiva russa), com ecos de um “terceiro-mundismo”. Tobias também fez um discurso. Tanto sua fala quanto a de Eliason e outros focaram nos seguintes pontos que eu aqui resumo:

Os Estados Unidos, em um novo modelo de imperialismo, segundo eles, além da ocupação militar, invasão e bombardeio, valem-se ainda do expediente da intervenção não-direta, ao financiar grupos de oposição, “primaveras” e grupos armados em locais como a Venezuela, a Síria e também Donbass e a Ucrânia em geral. Assim sendo, seria importante distinguir um tipo de *patriotismo* popular, de resistência nacionalista, do nacionalismo chauvinista (identificado com o “fascismo”). A distinção que ele faz, em seu discurso em inglês, lembra-me a diferenciação (comum na Rússia) que explico alhures entre o espírito “patriótico” (*otechestvennyy*) e o *nacionalismo*.

Foi também enfatizado o papel hoje (2019) central da chamada *information war* ou guerra de informações. Tobias enfatizou a importância da República Popular

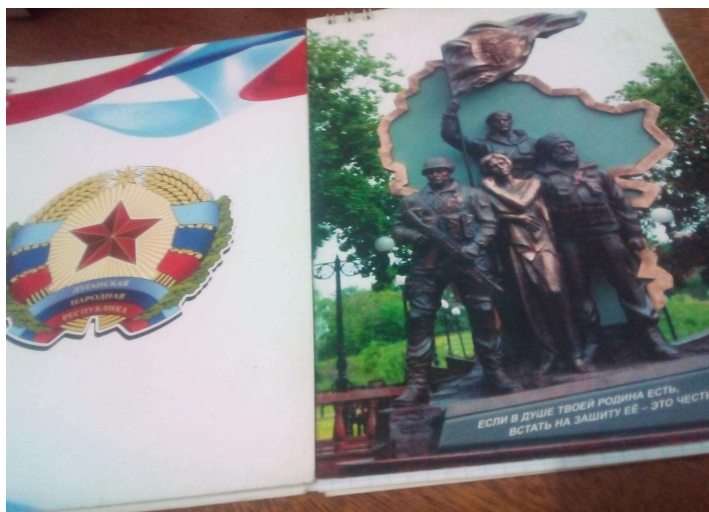
comum” do “cidadão típico” em oposição a “elites corruptas”. Esse tipo de discurso e práxis política (populista de direita), goste-se dela ou não, “devidamente historicizada” (Finchelstein, 2019, p. 6), não necessariamente se confunde com o fascismo. Por outro lado, em contextos de crise, tal populismo pode “degenerar-se” a ponto de se transformar em uma política autoritária “focada no líder e excludente”, mas, ainda assim, segundo Roger Eatwell, ainda precisaria de “um pacote ideológico mais amplo” para “metamorfosear-se em fascismo” (Eatwell, 2017).

Essas breves considerações, em forma de nota de rodapé, mostram que o tema do “fascismo” (e antifascismo) e suas contradições também *assombra*, à sua maneira, a esquerda (e direita) ocidental.

¹³³ Cf. “How America Took Out The Nord Stream Pipeline”. Seymour Hersh, 2023. Disponível em: <<https://seymourhersh.substack.com/p/how-america-took-out-the-nord-stream>>.

de Lugansk buscar alianças e parcerias internacionais, abrindo escritórios informais, em lugares como a Venezuela (governada por forças “contrahegemônicas”). Notei a presença de uma autoridade do Congo no evento, embora não me tenha sido possível apurar seu nome ou cargo. O Ministro de Lugansk, por sua vez, enfatizou a ajuda americana ao Maidan e os interesses geopolíticos de Washington em cooptar a Ucrânia para a zona de influência ocidental.

Estava previsto que eu também faria uso brevemente da palavra, para falar sobre ingerências norte-americanas na América do Sul e, especificamente, no Brasil, contudo, por razões de atraso do evento e cronograma apertado, a fala de vários participantes, inclusive a minha, foi cancelada para que pudéssemos ir almoçar – o que me deixou um tanto decepcionado, mas também algo aliviado.



Material entregue aos participantes da conferência. Acervo pessoal

Em cadernos/blocos de notas que recebi, como participante da conferência (imagem acima), figurava, na capa, em um, o brasão da República Popular de Lugansk (antes *oblast* ou província da Ucrânia), e, em outro, foto do famoso monumento dos Defensores da Pátria, que também visitei, em Donbass. Trata-se de monumento em memória aos voluntários que lutaram na Guerra de Donbass (iniciada em 2014), em defesa da nascente República Popular de Lugansk. Trata-se de peça de granito em frente ao Ministério de Segurança do Estado, na Praça da Memória. Em frente a ela, há quatro estátuas de bronze lado a lado: um soldado da milícia popular, com seu fuzil Kalashnikov (AK-47), uma mulher com seu bebê (o rosto quase escondido pela mão da mãe), um cossaco com o uniforme típico e boina e, um pouco atrás e, num nível um pouco acima, um pára-quedista empunhando

uma espécie de estandarte, um mastro com uma bandeira (esculpida como se estivesse esvoaçante, ao vento) figurando o rosto do Salvador - Jesus Cristo, em estilo que lembra os ícones ortodoxos. Do lado de trás da placa de granito, pode-se ver uma representação da Virgem Maria.

O monumento, conforme me foi contado, foi inaugurado em 2016 e, em duas ocasiões, “sabotadores” tentaram explodi-lo, mas foi restaurado em ambas. Ele representa, como “defensores da Pátria” o soldado da milícia, por razões óbvias; uma figura de mãe, representando os civis e a importância da família e do papel de mãe (valor caro às sociedades eslavas orientais e que aparecia com destaque também na propaganda soviética); um cossaco, certamente em homenagem aos vários voluntários da Hoste de Don que vivem, em sua maioria, do outro lado da fronteira, em Rostov do Don, na Federação Russa (falo deles em outra seção) e, finalmente, a religiosidade cristã (ortodoxa). Curiosamente, neste momento específico, ao contrário de quase todos os outros, não aparece nenhuma referência explícita ao legado soviético - contudo, poderia muito bem figurar uma estrela vermelha ou mesmo a foice e martelo ao lado do rosto de Salvador, como é comum ocorrer hoje (2019-2022), coexistindo (nas representações e bandeiras da região) símbolos patrióticos religiosos ou de conotação até imperial e motivos soviéticos (vide imagem abaixo).

Na inscrição abaixo, lê-se trecho de um poema: “если в душе твоей Родина есть, встать на защиту её - это честь!” (*yesli v dushe tvoyey Rodina yest', vstat' na zashchitu yeyo - eto chest'!*). Pode ser traduzido como: “Se na sua alma existe uma Pátria, defendê-la é uma honra”.

A palavra usada para Pátria é *Rodina*, que também pode significar “casa” e dela deriva o adjetivo usado para “*patriótico*”, questão de que trato alhures.

Em outro monumento que fotografei, em Lugansk, a águia bicéfala, que remete à Rússia (heráldica com estética algo imperial) tem, sobre sua cabeça, a estrela soviética, estando no centro de duas guirlandas de cereais (representando agricultura e prosperidade produtiva), como era/é típico da heráldica socialista e soviética. O resultado semiótico pode ser lido (por um ocidental ou brasileiro) tanto como algo “contraditório” quanto como uma espécie de *síntese*.



Monumento em Lugansk. Acervo pessoal

Interessantemente, na cidade de Lugansk também há um teatro ucraniano, que, em 2019, estava em funcionamento, e um local onde são apresentadas peças, danças, e execução de canções folclóricas exclusivamente em língua ucraniana. Tendo passado poucos meses em Rostov do Don, eu já estava compreendendo como a identificação de cossaco e a de “russo” articulam-se de forma complexa, mas ainda imaginava encontrar, em Donbass, algo parecido com um *conflito étnico* envolvendo reivindicações da *minoria* de *russos étnicos*. As coisas, evidentemente, não eram tão simples assim, como veremos.

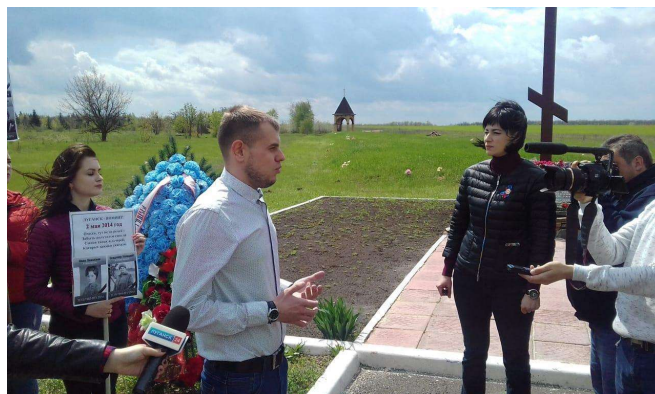
Outro ato de que participei, no dia 02 de maio, foi uma homenagem em memória às vítimas do chamado Massacre de Odessa, ato que também contou com a presença do deputado Oleg Konstantinovich Akimov e da supracitada Anna Soroka, que liderava uma iniciativa para denunciar crimes de terrorismo de estado ucranianos a tribunais internacionais. Naquele dia, em 2019, completava-se cinco anos do massacre, quando nacionalistas ucranianos e milicianos atearam fogo a um prédio sindical, resultando na tragédia de pessoas terem sido queimadas vivas.

As vítimas eram em geral moradores de Odessa que protestavam contra os rumos da revolução Maidan de 2014 (o banderismo neofascista etc) e a favor de direitos de autonomia da região de Donbass - à época, não necessariamente articulando-se discursivamente como secessão ou separatismo. As imagens do incêndio criminoso foram bastante divulgadas, tanto na imprensa local, quanto na internet (“viralizaram”) e a indignação gerada foi uma das fagulhas que desencadeou uma escalada de protestos na região de Donbass. As manifestações de rua que marcaram o processo conhecido como Maidan, iniciadas em 21 de novembro 2013 (e os protestos contrários a elas), caracterizaram-se por violência de ambos os lados, com destaque para a repressão estatal do então presidente Yanukovytsch

(deposto pela Revolução Maidan) e para a violência organizada por milícias paramilitares nacionalistas ucranianas (no lado pró-Maidan), muitas das quais foram depois oficialmente incorporadas às forças de segurança ucranianas (inclusive o Regimento Azov), numa tentativa de *domesticação* das mesmas que também, por outro lado, aumentou-lhes o poder e influência - apesar de representarem uma minoria numérica do eleitorado ucraniano.

Assim, do ponto de vista ucraniano pró-Maidan, a existência do regimento Azov é uma reação à anexação russa da Crimeia. Do ponto de vista *pró-russo* de boa parte da população de Donbass, por sua vez, a anexação da Crimeia é que teria sido uma reação ao *golpe* contra o presidente ucraniano Viktor Yanukovytych, cuja popularidade estava abalada por escândalos de corrupção, problema estrutural na Ucrânia. Yanukovytych tem uma identificação regional com Donbass e, embora seja frequentemente retratado pela imprensa ocidental como representante da “minoridade russa” ou dos “russos étnicos” da Ucrânia, sua política externa foi muito mais ambígua do que simplesmente “pró-russa” - seu sobrenome é associado a populações católicas de Belarus e sua família tem origens russas, polonesas e bielorrusas: o pai era um polaco-bielorruso e a mãe, *russa*. Nascido na região de Donbass, em Donetsk (à época, *oblast* ucraniano) e filiado ao Partido das Regiões, que chegou a ser o maior partido político da Ucrânia entre 2006 e 2014 (e defendia o direito, da parte das nacionalidades existentes na Ucrânia, de usarem suas línguas), Yanukovytych defendia que o russo tornasse-se segunda língua oficial da Ucrânia. Hoje (2023), o Partido das Regiões é banido na Ucrânia e o ex-presidente Yanukovytych vive asilado e exilado na Federação Russa.

Retornando à narrativa, o local escolhido para realizar o ato em homenagem à memória dessas vítimas (do Massacre de Odessa) foi em frente ao lugar, em uma estrada, onde estão enterrados moradores de Donetsk, em sua maioria civis, que pereceram durante uma ofensiva ucraniana em 2015. Naquela ocasião, a cidade ficou sem luz elétrica por vários dias, de modo que manter os corpos no necrotério (sem sistema de refrigeração funcionando) era impossível e o acesso a outros locais estava bloqueado pelo ataque ucraniano, de modo que muitos dos corpos em decomposição, já irreconhecíveis, foram, naquele cenário caótico, enterrados numa espécie de cova coletiva, ao lado da qual mais tarde foi construída uma capela em memória à tragédia.



Acima e abaixo, ato em homenagem à memória das vítimas de um ataque ucraniano durante a Guerra de Donbass. Lugansk, 2019. Acervo pessoal



Ao homenagear os mortos de Odessa naquele local, o ato identificava e relacionava as duas tragédias, irmanando simbolicamente os parentes das vítimas. Alguns moradores seguraram retratos dos falecidos parentes seus possivelmente ali enterrados. Um dos moradores que estava em Odessa, no dia do massacre, deu seu relato emocionado, aproximando ainda mais as duas tragédias na performance ritual ali realizada. Ao final, flores foram deixadas no Memorial em homenagem às vítimas da ofensiva. Na ocasião, o deputado alemão Gunnar Lindemann, já citado, também discursou, em inglês, sendo traduzido ao russo por uma intérprete, dizendo que tais tragédias precisam ser divulgadas na Europa (ocidental) para que o “bloqueio de informações” fosse rompido. À época, 2019, o conflito em Donbass era, afinal, a “guerra esquecida” da Europa.

A delegação da qual fiz parte também visitou a biblioteca local onde estava em exibição uma exposição de desenhos e pinturas feitos por artistas locais retratando os horrores do conflito por eles testemunhados desde 2014. Tais iniciativas artísticas, memoriais etc atuavam cristalizando uma memória coletiva de luta, opressão e sofrimento, que separava a população, inclusive os falantes de ucraniano, do atual estado ucraniano independente pós-Maidan (2019), re-ativando

uma identidade regional de Donbass pré-existente (que se conecta a uma *lealdade* pró-russa ou a uma identidade *rusa*, mas não necessariamente se confunde com esta).

Evidentemente, meu próprio contexto de inserção naquele campo limitou em larga medida minha interação a conversas com “representantes oficiais”, coisa que, em menor medida, também aconteceu com meu campo entre os *cossacos* em Rostov (vide o capítulo específico).

Boa parte desta seção basear-se-á em conversas - ora em inglês com algumas palavras em russo, ora com a ajuda de intérprete - que travei em 2019 (e que se estenderam depois em ligações e mensagens de texto em 2019-2020), com Andrey, já mencionado, um líder político-sindical local de meia idade e simpatias esquerdistas (que se define como “ucraniano”). No que pese o provável *elite bias*, essas conversas oferecem uma amostra algo representativa das opiniões de parte da população politizada da região antes da invasão russa da Ucrânia em fevereiro de 2022. Como é comum no leste europeu entre lideranças políticas, Andrey alonga-se demasiado nas falas, “discursando”, o que tende a ocasionalmente transformar o diálogo num monólogo, caso não o interrompamos).

Cito abaixo trechos de uma entrevista em formato mais “formal” que realizei com Andrey.

5. 2 ANDREY: “ELE NUNCA IRÁ ESQUECER”

5.2.1 Tensões latentes, interferência externa e guerra pela memória

Uriel: Para começar, poderia falar um pouco sobre você? De onde você é? Em que você trabalhava antes de começar o conflito e como ele afetou sua vida? Pode ser?

Andrey: Começa a entrevista agora?

U: Pode ser?

A: Sim, sim. Por que não? Você se lembra, não? Esse é um país livre, uma república do povo! (risos) Então, tudo bem. Então, como você sabe, meu nome é Andrey K... Não me lembro exatamente, mas acho que tenho uns 50 anos... a idade não importa tanto (risos). Bom, nossa situação antes... Eu era líder de um sindicato de empreendedores e pequenos negócios. Tínhamos até um grande número de membros – mais de 10 mil pessoas. Nós cobríamos toda a região de Lugansk, mas, em 2013, começou a guerra e nosso território se dividiu em duas partes. Quero dizer, em primeiro lugar, que a guerra mudou a vida de todos nós, de todo o povo que hoje vive na região de Lugansk porque foi – e é – uma situação terrível. Foi uma situação

estranha, terrível para nós que o **nosso** exército, o exército ucraniano (para o qual pagamos impostos nossa vida inteira para financiá-lo) tenha começado a atirar no **nosso povo** (entrevista, 2019, ênfase minha).

Esta ambiguidade e alternância, note-se (de ora referir-se à Ucrânia - e até ao exército ucraniano - como “*nosso país*”, ora como “*eles*”) permeia os discursos de todos os interlocutores com quem travei contato em Donbass e salta aos olhos em quase todas as conversas.

A: Foi uma situação terrível, inacreditável e, para nós, muito difícil de entender. Usaram artilharia pesada... Muitos crimes foram cometidos contra civis e é por isso que podemos dizer que as vidas de todos nós ficaram divididas em duas partes: antes e depois da guerra. E foi muito difícil para nós porque não estávamos preparados para a guerra. Nunca esperávamos isso e é por isso que, a partir de julho, agosto... tivemos que fazer muitas coisas inusitadas.

U: 2014, né?

A: Sim, sim. Porque... veja... **o governo ucraniano nos bloqueou completamente**. Eles arruinaram a estrutura completamente. De repente, não há mais pagamentos para o povo – pensionistas, aposentados, jovens mães, mães em licença-maternidade, crianças e por aí vai. Foi a situação mais terrível nos meses de julho, agosto, setembro, outubro, novembro... de 2014. Porque não havia comida nas lojas e supermercados. Nem pagamentos para o povo. Foi uma situação terrível e é por isso que o sindicato teve de organizar os pagamentos para o povo, para pensionistas. Fizemos listas de nossos cidadãos. Fomos passando pela rua, de casa em casa, para achar pensionistas e por aí vai. Uma tarefa muito difícil e inusitada para sindicatos, mas precisávamos apoiar nosso povo [*Narod*]. Depois disso, organizamos nosso trabalho. Veja, crescemos juntos, nossa República [de Lugansk] e nosso sindicato... tentamos reconstruir nossa economia porque **a Ucrânia** nos bloqueou completamente, como já mencionei – sistema bancário... Bloqueio econômico, financeiro, bloqueio de todo tipo foi usado contra nós – uma situação terrível e nós ainda... muitos de nós ainda não conseguem acreditar que isso aconteceu porque vivemos... veja, somos **um povo** [*Narod*] **de uma mesma nacionalidade** [*Natsional'nost'*], língua¹³⁴, religião¹³⁵ e assim por diante (ênfases minhas).

¹³⁴ Existe uma “divisão” linguística na Ucrânia, à qual o próprio Andrey, a seu modo, posteriormente se refere. Parece que quis enfatizar o fato de que todos (mesmos os russófonos) falam ucraniano.

¹³⁵ A grande maioria dos ucranianos é ortodoxa, os católicos romanos, concentrados sobretudo mais a oeste do país, sendo, nacionalmente, apenas cerca de 10% da população em 2019. Cf. “ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА В УКРАЇНІ-2019: ПІДСУМКИ РОКУ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ВІДНОСИН”, Razumkov Center, 2019, p. 14 e 17. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20211204084352/https://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf>. Acesso em 8 out. 2023.

Porém, na Ucrânia ocidental, eles (os católicos romanos) chegam a ser 28% da população - enquanto alhures no país são só entre 1 e 2% - cf. KIIS. "Dynamics of religious self-identification of the population of Ukraine: results of a telephone survey conducted on July 6-20, 2022", 2022. Disponível em: <<https://kiis.com.ua/?lang=eng&cat=reports&id=1129>>. Recuperado via <<https://archive.is/>>; Acesso em 3 abr. 2023.

Mesmo no seio da Ortodoxia, há uma latente divisão religiosa entre aqueles cujas paróquias estão sob a jurisdição do Patriarcado de Moscou e aqueles sob a jurisdição do Patriarcado de Kiev, que, em 2018, recebeu, do Patriarcado Ecumênico de Constantinopla, o polêmico reconhecimento de sua autocefalia - algo não reconhecido pelo Patriarcado de Moscou. Abordo essa questão mais adiante. Em todo caso, Andrey, preferiu enfatizar uma suposta unidade religiosa (talvez a partir duma visão mais “pan-cristã”?), omitindo, ignorando ou se esquecendo de tudo isso. Em todo caso, essa

No trecho acima, Andrey usa a expressão, como vimos, de origem estrangeira, *natsional'nost'*, para se referir a “nacionalidade” [ucraniana!] em um sentido cívico: ele ressalta que os militares que bombardearam Donbass eram cidadãos da Ucrânia, assim como os alvos. Quando ele fala em “povo”, usa a palavra *Narod*, que também pode ser usada sem conotação étnica para se referir simplesmente a uma “comunidade” (quase todos esses termos trazem alguma ambiguidade). Em outros momentos, ele se refere ao “povo” das repúblicas separatistas usando sempre a palavra *Narod*; nunca *natsional'nost'*, termo que ele reserva apenas para a ucranidade. Finalmente, quando ele fala em “mesma língua”, provavelmente se refere ao fato de que mesmo os moradores russófonos de Donbass (e os russófonos são muitos, na Ucrânia em geral, como veremos), também falam ucraniano, de modo que todos têm em comum o fato de serem falantes de ucraniano.

A: E muitos ainda não entendem o que aconteceu. Mas, agora, passados cinco anos [a conversa se deu em 2019], **nós já nos esquecemos completamente que um dia fomos parte da Ucrânia porque eles fizeram tudo para nos empurrar para o lado da Rússia – eles próprios**. É por isso que **nosso povo** está muito feliz agora que o presidente Putin decidiu nos dar passaportes da Federação Russa... muitas pessoas agora têm direito a terem documentos, a terem um passaporte porque não queremos ficar isolados do resto do mundo. De qualquer forma, é uma situação muito estranha quando há cerca de cinco milhões de pessoas vivendo nas duas repúblicas (Donetsk e Lugansk) completamente isoladas dos países europeus. Como isso é possível? Eles (europeus) dizem que pensam na gente ou algo assim, mas, na verdade, só o apoio da Federação Russa está nos ajudando de verdade porque ninguém na Europa Ocidental quer falar sobre nós. Eles dizem que somos todos **separatistas**, terroristas e por aí vai. Mas é inacreditável. Muita gente vive aqui: aposentados, crianças, jovens mães, jovens pais, trabalhadores, trabalhadores simples, estudantes... e são todos terroristas! Eu acho que isso é muito estúpido, já não é mais nem só hipocrisia... Bom, talvez você tenha uma pergunta).

Esta fala de Andrey sintetiza de uma forma muito simples o “encaixe” entre uma política externa da Federação Russa (de “*passaportização*”, como vimos alhures), uma crise também interna ao Estado ucraniano (pós-Maidan) e um realinhamento/re-enquadramento de identificações e/ou lealdades de setores da

questão, em 2019, no campo, não me pareceu saliente - embora a literatura mostre, vide mais adiante, que o pertencimento, de um lado, à Igreja Ortodoxa (e, mais ainda, especificamente, à Igreja Russa), é um dos fatores de “atração” que aumenta a possibilidade de um indivíduo hipotético moldar suas *lealdades* de forma “pró-russa” ou mesmo de acionar uma identidade “russa” (o mesmo se aplicando, de outro lado, analogamente e com sentido contrário, à Igreja Ucraniana do Patriarcado de Kiev e à Igreja Católica Romana). A partir de 2022, essa tensão latente vai se agravar, com perseguição estatal ucraniana à igreja russa (Petro, dez. 2023).

população de fronteira (potencialmente “*russos*” de forma ambígua e latente) em tal contexto.

Da fala de Andrey acima, pode-se deduzir ainda que ele seja não um “eurasianista”, mas talvez uma espécie de “ocidentalista moderado”, que concebe o espaço eslavo-oriental como também estando conectado ao resto do continente europeu - e trata-se de uma importante liderança “separatista” de Donbass.

U: Sim. A maioria das pessoas no Brasil não sabe nada sobre como tudo começou. É claro, alguns ouviram falar do Maidan na Ucrânia, mas a mídia ocidental retratou o Maidan de forma muito positiva porque seriam protestos contra a corrupção e coisas assim, certo? Qual é o problema então? Como foi que tudo começou? Quais eram os principais problemas com o Maidan? E o povo anti-Maidan estava protestando contra o quê?

A: Sim, veja, é uma situação interessante porque... só pra se ter uma idéia: Donbass é uma região industrial, organizada duzentas anos atrás como uma região industrial. E nosso povo estava trabalhando durante todo o período do Maidan. Veja, bem, durou um bom tempo... Dezembro, janeiro, fevereiro... Uns três meses. E nós sabemos que muitos estudantes foram enviados – autoridades das universidades na parte ocidental da Ucrânia os liberaram para o Maidan. Eles apoiaram o Maidan. Sabemos... há informação... umas duas ou três semanas antes do Maidan, um dos deputados mostrou um vídeo: os Estados Unidos da América ajudaram com transporte, até avião, sob fachada diplomática: esse deputado relatou como foi trazida uma grande quantia de dinheiro pra Ucrânia, como algo estava sendo organizado, mas ele virou motivo de chacota. Mas nós sabemos como o Maidan foi bem organizado. Fornecimento de comida e tudo mais. Donbass naquele período, continuou trabalhando; nossos estudantes estavam na sala de aula, Nós não nos envolvemos com o Maidan. Claro, **alguns malucos aqui apoiaram o Maidan**, mas a grande maioria foi contra. A característica especial do Maidan é aquela **outra ideologia** porque nós somos um povo [*Narod*] **de História soviética**. Nós apoiamos os veteranos do Exército Vermelho, queremos **celebrar o Dia da Vitória em 9 de Maio**¹³⁶. Mas o pessoal do Maidan, eles tentam trazer a **ideologia dos ucranianos do Canadá** – muita gente da parte ocidental da Ucrânia, após a

¹³⁶ Enquanto reviso este trecho, é impossível não me lembrar que, neste momento (2023), celebrar o elemento *russo* do Dia da Vitória, a saber, a vitória do Exército Vermelho soviético contra a Alemanha nazista é também proibido em boa parte da Europa. Em medida de simbolismo *revisionista* impressionante, em Berlim (Alemanha), a polícia, por força de medida administrativa informada por meio do *Polizeimeldung* [relatório policial] n°. 0688 de 2023 (disponível em: <<https://www.berlin.de/polizei/polizeimeldungen/2023/pressemitteilung.1320879.php>>), “baniu” bandeiras russas e soviéticas e a Fita de São George, no dia 8 de Maio, quando se comemora (na véspera do dia), a Vitória dos Aliados contra o Eixo. A medida foi contestada na justiça, mas uma decisão judicial manteve-a. A medida originalmente proibia bandeiras ucranianas também, porém, bizarramente, foi modificada, de modo a permitir bandeiras ucranianas, mas mantendo a proibição às bandeiras e insígnias russas e soviéticas. Vide “No Russian flags at memorials on WW II anniversary, rules Berlin court”, Wion News, 8 maio 2023 - disponível em: <<https://www.wionews.com/world/no-russian-flags-at-memorials-on-ww2-anniversary-says-berlin-court-590397>>.

Cf. “Berlin Attempts to Ban Russian Flags on Victory Day, Prompting Legal Tussle”, Schuetze, C., New York Times, 8 maio 2023 - disponível em <<https://www.nytimes.com/2023/05/08/world/europe/berlin-victory-day-russian-flags.html>>.

Em artigos de opinião, descrevi esse desenrolar de forma retórica como uma *maidanização* da Europa [ocidental]. A isso se sucedeu a proibição de atos pró-palestinos nos países europeus considerados “berço” da democracia e liberdade de expressão como a França. Há algo de *irônico* nisso - na falta de termo melhor.

Segunda Guerra Mundial, foi pro Canadá. Lá, eles ocupam posições políticas importantes – uma outra ideologia. E mandaram muita ajuda financeira para a região ocidental da Ucrânia para apoiar uma ideologia contra nós. Então, é possível dizer que o Maidan trouxe a nova ideologia para a Ucrânia. E nosso povo [*Narod*] foi contra essa ideologia, completamente – não aceitamos isso. É por isso que organizamos um grande referendo – a região inteira de Donbass. O oblast (distrito) de Lugansk, oblast de Donetsk participaram desse referendo e mais de 90% da população disse “não” à nova ideologia porque **respeitamos nossos pais e avós e nossos antepassados e nunca os traíramos**. Então, é possível dizer que nós só queríamos que o novo governo da Ucrânia tivesse uma oportunidade de nos ouvir, de saber que estamos aqui e somos contra a nova ideologia.

Nas colocações acima, de forma impressionante, Andrey ecoa as palavras do cossaco Ivan (sobre seu avô), de Donetsk, que abordo em outra seção. Quando ele fala da “história soviética”, ela é entendida como uma espécie de tributo aos veteranos e avós, como um elemento formador ou sinal diacrítico de certa identificação. Como menciono, alhures, em Rostov, há cossacos monarquistas conservadores (“de direita”) que, no Dia da Vitória, usam, na lapela, a estrela vermelha soviética em homenagem aos veteranos e heróis da resistência contra o nazismo e contra a invasão estrangeira (alemã). Na Federação Russa e também em partes do leste ucraniano, o legado soviético não é necessariamente atrelado ao comunismo/socialismo como sistema político-econômico de planificação. Em Moscou, não só a estrela vermelha, mas, às vezes (menos frequentemente) até a foice e o martelo aparecem nos murais e afrescos das imponentes estações de metrô locais. Esse contexto geral ajuda também a entender a famosa frase de Putin, quando este declarou ter sido “um desastre” (geopolítico) o fim da União Soviética. Parte da crítica marxista por vezes queixa-se de que tudo isso se trata de uma “despolitização” ou “apropriação” da memória soviética.

A: Mas nós **não somos contra a Ucrânia**. Não lembro se mostrei a vocês ou não, mas nós ainda temos um teatro ucraniano em Lugansk e os atores se apresentam falando ucraniano. Então, nós nunca fomos contra a cultura ucraniana – isso é impossível para nós. Especialmente para mim, **porque eu sou ucraniano – minha mãe é ucraniana, meu pai é ucraniano. Como eu posso lutar contra os ucranianos?** Não. Nós lutamos contra uma ideologia. Para nós, é **uma ideologia nazista** porque ela afirma que (só) a **Ucrânia está acima de tudo** – não concordamos. Veja, no período soviético, muita gente, especialmente desde a Segunda Guerra Mundial, foi mandada para Donbass pelo governo soviético – muita gente de outras regiões da União Soviética: Rússia, Cazaquistão, Uzbequistão, Tatarstão etc. E muita gente ainda vive **aqui** com seus parentes, seus filhos. **Como posso dizer que não são ucranianos também? São cidadãos da Ucrânia**, aceitaram o Estado ucraniano. Eles **nunca iam lutar contra a Ucrânia**, mas **os ucranianos** chegaram e disseram: vocês não são ninguém aqui porque vocês não falam a língua correta e não usam nossa língua nas suas casas. Então, para nós, é possível dizer que nós nos levantamos contra a ideologia nazista que foi trazida pelo Maidan.

A ambiguidade ou aparente “contradição” permanece: em 2019, cerca de cinco anos após o início da Guerra de Donbass, um suposto líder “separatista” pró-russo da República de Lugansk (Donbass) ainda aciona uma noção de “ucranidade” cívica mais inclusiva, contraposta a uma suposta noção excludente e “nazista” (pós-Maidan). E ainda descreve toda a população (mesmo de outras *etnias*, não-eslavas) como “ucranianos” e “cidadãos ucranianos” (!!!). Se, Andrey diz, retoricamente, que ele e a comunidade na qual se insere esqueceram-se “completamente que um dia [foram] parte da Ucrânia”, por outro lado, essa memória parece ainda pairar, como uma pessoa recém-divorciada que, às vezes, ainda se refere à(ao) ex-companheira(o) como “minha esposa” (ou “meu esposo”). Evidentemente, ele está se referindo, de uma forma um tanto idealizada, a uma situação pré-Guerra de Donbass e pré-Maidan.

No trecho acima, Andrey parece também esboçar o conteúdo de uma ideologia local sobre *patriotismo* (diferente de *nacionalismo* - distinção que abordo em outro momento). Nesse caso, o patriotismo seria o senso de pertencer, por moradia, a uma mesma comunidade, abrangendo pessoas de *etnias* diferentes que se tornam vizinhas e estão prontas para defender aquela *terra* da agressão e para obedecer às autoridades locais - desde que elas não as oprimam.

U: Veja, eu vim primeiro para a Federação Russa, planejando, em seguida, visitar Donbass, interessado em estudar aquilo que é descrito como um conflito étnico...

A: (interrompendo) **Não é étnico! É um conflito político!**

U: Obrigado... Tem algo que é muito difícil de se entender para nós que somos de fora da sua região: a questão de que língua nem sempre é a mesma coisa que etnia, certo? Por exemplo, muitos ucranianos na Ucrânia falam russo, mesmo na parte ocidental da Ucrânia, a oeste. Na região de Donbass, a maioria da população se identifica como *russskiy* [русские] (*russos étnicos*) ou apenas como ucranianos que falam russo? Digo, antes do conflito...

A: (interrompendo) Veja bem, camarada, veja bem!... é uma situação interessante... Muito interessante! **Nosso povo entende as duas línguas. Todo mundo. Se você fala ucraniano, você entende russo. Se alguém fala em russo, você entende totalmente. Você fala em russo e sabe que seu amigo vai entender sem problema algum.** Por exemplo, na minha família, minha avó era uma professora de língua ucraniana e literatura ucraniana – deu aula por 42 anos. Naturalmente, ela conhecia bem o idioma ucraniano, certo? Profissionalmente. Ela conhecia toda a literatura, os poetas etc. Mas, em casa, ela usava russo. Porque os pais dela falavam em russo – e **não há problema algum**. É possível. Antes da guerra, poucos anos antes da guerra, tínhamos um noticiário na TV, bem popular, e o programa era todo em ucraniano, mas a última parte, o noticiário esportivo, era em russo. No mesmo programa! E **não existe problema com a questão da língua**. Antes dos Estados Unidos tentarem... Eles colocaram

no poder Viktor Yushchenko, apoiado pelo primeiro Maidan em 2004. Ele tem uma esposa americana – natural da Ucrânia, mas trabalhou para o governo americano por muitos anos. Veja, nós temos muito dialetos da língua ucraniana e alguns dos nossos cientistas dizem que aquela pequena região entre os dois oblasts de Kiev e Tcherkásski e o oblast (distrito) de Poltava é a região que teria uma língua ucraniana mais pura. Mas, para Yushchenko, a língua ucraniana pura é aquela dos canadenses. Veja, como é possível.

A afirmação, comum entre *nativos*, de que se trata de um conflito “político” e não étnico traz um problema que, de certa forma, permeia todo este trabalho. Comentarei agora um pouco a questão da língua, contudo.

Em primeiro lugar, é claro que, quando Andrey afirma retoricamente “não haver problema nenhum” com a questão linguística, trata-se até de uma contradição e de uma fala que minimiza anos de debates e dilemas do novo Estado ucraniano independente. Novamente, ele parece retoricamente “idealizar” uma situação pré-Maidan, inclusive atribuindo excessivamente as tensões à ingerência estrangeira - que existiu e existe, mas não confeccionou tensões *ex nihilo*; nem os EUA nem a Rússia têm esse poder. De qualquer forma, essa percepção existe em discursos dos dois lados, que, por sua vez, são recepcionados e apropriados por simpatizantes no exterior: os “pró-ucranianos” que acreditam que tudo que aconteceu em Donbass foi uma ingerência russa e, de outro lado, os “pró-russos” que crêem que o Maidan é apenas mais um golpe ou *primavera* promovido pela máquina de fazer *revoluções coloridas* do Departamento de Estado americano.

Andrey ressalta um “continuum” entre o idioma ucraniano e russo e parece exagerar retoricamente a inteligibilidade mútua, baseada na situação de bilinguismo ucraniano e na sua experiência de morador da região da Ucrânia onde mais se fala russo. De modo geral, contudo, sua afirmação sustenta-se. O grau de inteligibilidade mútua das duas línguas (na forma escrita e falada e nos diferentes registros), bem como de fluência, é, claro, controverso e, evidentemente, dependerá do grau de exposição ao idioma e do próprio conceito de “fluência”. Andrey traz aqui uma experiência de alguém que vive no que era (*de facto* e *de jure*) o leste do Estado ucraniano, em Donbass, próximo à fronteira com Rostov (Federação Russa). Cruzando-se a fronteira, a situação muda: muitos russos da Federação Russa relatam não entender muito bem a língua ucraniana. De volta à Ucrânia, todos os ucranianos, pode-se generalizar, entendem a língua ucraniana - mas a língua russa pode ser recepcionada de diferentes formas, sobretudo mais ao oeste do país e em

se tratando daqueles eslavos-orientais moradores da Ucrânia que não cresceram com o costume de falar russo.

De qualquer forma, uma pesquisa de 2006 (sem distinguir as competências linguísticas diferentes como ouvir, falar, escrever, ler), referindo-se aos cidadãos ucranianos na Ucrânia, indicava, de forma impressionante, que 68% deles seriam fluentes em russo e 57% em ucraniano¹³⁷. Há, evidentemente, uma diferença entre falar e ler. Um ucraniano que cresceu falando ucraniano em casa (e não russo), pode até optar por escrever ensaios ou literatura em russo, mas não necessariamente se sentirá igualmente confortável para *falar* em russo - há questões emocionais, afetivas e de sinais diacríticos. Embora não reconhecida pelo Estado ucraniano, a língua russa seguiu bastante usada, em publicações literárias etc. Evidentemente, de 2006 a 2019, muita coisa mudou, mas isso tudo dá uma dimensão do imenso desafio enfrentado pela vertente política “ucranizante”. Em 2017, dois anos antes desta conversa com Andrey, o governo ucraniano banira a importação comercial de livros da Federação Russa, que eram nada menos que 60% dos livros vendidos na Ucrânia¹³⁸.

UA: Durante dez anos eles já tentavam organizar isso, desde o primeiro Maidan [2004] – o slogan deles [nacionalistas ucranianos do oeste] era: “o povo puro é só o povo do oeste da Ucrânia; no leste, só tem hooligan e **bandido!**” Isso era o slogan de campanha deles, na campanha presidencial. Isso era o programa deles. Inacreditável. Nós entendemos que os Estados Unidos organizaram isso com seu dinheiro e com contribuições de ucranianos do Canadá. É por isso que querem mudar completamente a ideologia. Foi construída uma ideologia contra a Federação Russa. Porém, na parte leste da Ucrânia, **nossa ideologia é a mesma dos russos, afinal, por muitos anos fomos um país só** – por muitos e muitos anos. Não foram só cem anos, não. É por isso que, para nós, é impossível entender **como nós poderíamos ser contra a Rússia. Para nós, é impossível**. Mas os americanos querem nos colocar uns contra os outros.

U: Eu achei muito interessante que no começo... você estava dizendo algo sobre a Ucrânia e disse que o próprio governo ucraniano empurrou a população de Donbass para longe...

A: Sim, veja... quero dizer a verdade a você. Como ucranianos, muitos de nós estavam contra a guerra e contra a guerra que era contra nós – e muitos achavam que tal guerra era a pior situação possível, mas precisávamos terminar isso para podermos viver juntos. Contudo, por cinco anos, o governo ucraniano fez tanta coisa contra nosso povo [*Narod*], tanta coisa... que até aqueles do nosso povo [*Narod*] que eram os mais *pró-*

¹³⁷ Cf. “Українці краще володіють російською мовою, ніж українською: соцопрос”, Regnum, 4. dez. 2006 - disponível em: <<https://regnum.ru/news/749712>>.

¹³⁸ Cf. Kean, D. “Ukraine publishers speak out against ban on Russian books”, Guardian, 14 fev. 2017. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20181215121309/https://www.theguardian.com/books/2017/feb/14/ukraine-publishers-speak-out-against-ban-on-russian-books>>.

ucrânia – e conheço alguns – disseram: “**chega! Não queremos mais ser parte da Ucrânia.** Esqueça isso”.

U: Então, o objetivo inicial do movimento não era se separar da Ucrânia, certo? Inicialmente era autonomia da região. Correto?

A: Desde o começo?...

U: Sim, quando os protestos contra o Maidan começaram...

A: Sim, sim... Por favor, não se esqueça: nós **nunca lutamos contra a Ucrânia**. Só queríamos que o parlamento deles tivesse a oportunidade de **nos ouvir**. Era só isso. Pedimos a eles: por favor, estamos aqui, sim? **Não aceitamos a nova ideologia. Queremos ser cidadãos da Ucrânia** etc etc...

U: Então, quais eram as principais solicitações? Liberdade linguística?

A: Não, não... Não linguística – ideológica. Queremos viver sob nossas regras – não sob as regras de região oeste e assim por diante... **Nossa História, nossos avós e avós. Queremos viver do nosso jeito.**

U: Você quer dizer, por exemplo, quando o governo ucraniano tornou os símbolos soviéticos ilegais, a questão de Stepan Bandera...

A: Sim, sim. Você teve a oportunidade de ver os **monumentos a Lênin**¹³⁹. São exibidos em Lugansk, ninguém diz nada contra. Veja, é parte da nossa História. Sabemos que é **uma História complicada, mas é nossa História**... Nossos pais e avós acreditavam em Lênin e no comunismo intensamente. Agora, não vivemos no comunismo, mas é parte da nossa História e **não estamos em guerra contra nossa História**¹⁴⁰.

U: Por exemplo, durante os protestos anti-Maidan eu vi fotos das manifestações nas quais havia pessoas com símbolos soviéticos ao lado de ícones cristãos ortodoxos – alguns no Ocidente acham que é uma contradição porque o comunismo era contra a religião etc. Eles não entendem.

A: Veja, realmente, pensando bem, é muito difícil de se entender... Concordo com você (risos). A ideologia comunista era fortemente contrária à Igreja. Ninguém falava sobre isso em público... porém, durante a guerra [2a Guerra Mundial], Stalin trouxe de volta a Igreja Ortodoxa para a União Soviética. Antes era algo clandestino, cochichado. E minha avó me contava que ela própria era uma comunista fervorosa, mas, quando foi ficando velha, teve uma conversa com a família e disse: “realmente me arrependo de não ter conhecido a vida na Igreja ou as tradições da Igreja porque agora estou muito velha e sinto falta disso”. Então, veja, eu mesmo, se tiver uma oportunidade, vou à Igreja com prazer porque conforta meu espírito – lá, posso orar, faço minhas preces... mas, do meu ponto de vista, sou da esquerda! – não sou um comunista, mas venho da esquerda. Então, é possível dizer que **dentro das nossas almas vive uma mistura estranha: algo entre comunismo e cristianismo ortodoxo** (risos). É desse jeito mesmo, realmente desse jeito!

¹³⁹ Monumentos assim são também encontrados em Moscou e Rostov e várias partes da Rússia - a Ucrânia pós-Maidan, porém, aprovou legislação de “des-comunização” contra o patrimônio material e imaterial que remete ao passado soviético.

¹⁴⁰ Poder-se-ia dizer que, pelo contrário, ironicamente, se trata, também, precisamente de uma guerra contra (parte da) História e *pela* História - na disputa de narrativas e representações.

U: Ok! Então, qual papel tem o socialismo para a República de Lugansk? É uma horizonte para o futuro ou se trata apenas de um respeito ao passado, à História?....

A: Veja, eu penso que temos muito apoio da Federação Russa, como você sabe. Porém, **hoje a Federação Russa é um país capitalista pra valer. Capitalista de verdade. Então, eu acho que eles não iam deixar a gente virar uma república socialista**¹⁴¹ (risos) pois seria um tremendo mau exemplo pra eles! (risos) Então, veja, tentamos passar no meio da chuva, por entre gotas (risos). Acho que sim, mas muita gente... é interessante... muita gente se lembra de Iosif Stalin e eu uma vez conversei com um cara muito interessante e perguntei pra ele: por quê? Ele explicou pra mim uma coisa simples – me disse que o povo já... Veja, no primeiro período soviético, o povo acreditava em socialismo intensamente. Por quê? Porque eles ainda se lembravam da situação no império czarista. Gente muito rica contra gente muito pobre etc. Agora, a situação é a mesma. A situação é a mesma: recebemos capitalismo, sim senhor, e muito! e já temos agora tanto capitalismo que estamos cansados e então muitas pessoas começam a pensar de novo no socialismo e a bandeira do socialismo na União Soviética é Iosif Stalin.

U: Então, é interessante porque é uma ideia de socialismo, como você disse, misturada com o espírito cristão da maioria da população e *patriótica*, certo?

A: Sim, sim! Completamente. Eu acho que é isso.

U: Sobre os cossacos, aparentemente os cossacos no geral apoiam a causa de Donbass...

A: Sim, sim. E muitos cossacos inclusive foram os primeiros a vir pra Donbass apoiarem nosso povo.

U: Da Hoste do Don, certo?

A: Sim sim. Claro, nunca iremos esquecer. Pra ser sincero, eu não entendo muito essa questão cossaca¹⁴²... mas nunca iremos esquecer, claro...

U: Então, eu pude ver que, ao contrário do que muitos dizem, a guerra continua¹⁴³.

¹⁴¹ Com diferentes palavras, Andrey repetiu essa mesma ideia em diferentes ocasiões, quase sempre de maneira bem humorada, com aquela local nota de humor *triste* (na falta de termo melhor) que é tão difícil de explicar.

¹⁴² Como abordo em outros momentos, sentimentos ambivalentes em relação aos cossacos são comuns entre não-cossacos inclusive em Rostov. Do ponto de vista da Hoste do Don, o território em que hoje se localizam as repúblicas rebeldes de Donbass faz parte do território histórico da própria Hoste.

¹⁴³ Constatação que, em 2022, adquiriria uma materialidade retumbante. Em 18 de fevereiro de 2022, a Ucrânia conduziu um bombardeio intenso na região de Donbass. Na República de Lugansk, na cidade de Sanytsia Luganska, por exemplo (a apenas 20 km de distância da capital Lugansk onde conversei com Andrey e outros) um jardim de infância foi bombardeado, assim como vários outros alvos civis, acarretando, evidentemente, em várias mortes e destruição de infraestrutura. Em 22 de fevereiro de 2022, o El País noticiava a crise humanitária em Donbass, sem luz elétrica e sem água e sob fogo ucraniano.

Cf. Sahuquillo, M. "No power, no water: Civilians in Donbas region feel effects of escalating Ukraine-Russia crisis", El País, 27 fev. 2022. Disponível em: <<https://english.elpais.com/international/2022-02-22/no-power-no-water-civilians-in-donbas-region-feel-effects-of-escalating-ukraine-russia-crisis.html>>.

No dia 24 de fevereiro de 2022, a CNN reportava que a Ucrânia havia "destruído" grande de parte Donbass. Vários moradores refugiaram-se em Rostov, na Federação Russa. No mesmo dia,

A: Creio que sim porque os EUA já pagaram por isso e sei que muita gente do outro lado não quer lutar contra nós. Eles entendem muito bem o que está acontecendo. Sei que muita gente tenta desertar do Exército para não ter que **lutar contra ucranianos** [de Donbass]. Porém, alguém quer que isso continue e acho que vão continuar porque eles continuam sem querer dialogar de jeito nenhum com nossos líderes e nós sabemos que, normalmente, se você quer sair de uma guerra, você precisa começar a conversar.

U: Claro.

A: Eles ainda se recusam completamente.

U: E os acordos de Minsk não têm sido respeitados...

A: A Ucrânia precisa mudar muitas, muitas coisas. Já tem três ou quatro anos que eles não fazem nada.

U: Então, como você vê o futuro da República de Lugansk?

A: Eu acho, sendo bem sincero, que será **um território que irá existir no corpo da Rússia**¹⁴⁴. Não sei de qual forma, como território autônomo, como república – não sei. Mas parece que é o único jeito.

U: Não é fácil imaginar a região de Donbass como sendo parte da Ucrânia de novo...

A: (interrompendo) Não acho que seja possível – especialmente para o nosso povo. Especialmente para o nosso povo [*Narod*].

U: Levaria gerações para que as memórias...

A: Veja (interrompendo), um exemplo muito simples: minha própria família. Meu menino tem 16 anos – quando a guerra começou, ele tinha 11. **Ele cresceu sob a artilharia ucraniana. Então, eu acho que ele nunca vai esquecer**¹⁴⁵.

Considero o exemplo didático que Andrey dá de seu filho extremamente pertinente, porém, por ora, sigo citando trechos de conversas com ele. Sobre a Ucrânia, em outra ocasião (2020), ele diz:

A Ucrânia, é verdade, não obteve sua independência porque guerreou por ela, mas pelo fato de que a União Soviética foi liquidada por Gorbachev. A Ucrânia, pela sua própria composição, não é um estado uninacional [uni-Narod¹⁴⁶]: a parte ocidental é formada inclusive por católicos que estiveram sob dominação austro-húngara e sempre foi mais voltada para o Ocidente e, mesmo na época soviética, tiveram muita dificuldade para se adaptar ao

a Federação Russa lançou sua “Operação Militar Especial”, invadindo a Ucrânia e, a partir daí, os ucranianos também viram o triste espetáculo de áreas residenciais em Kiev e alhures destruídas por ataques russos, em uma guerra que, em 2024, ainda se arrastava, com enorme custo financeiro e humano. De fato, a guerra continua.

¹⁴⁴ Profecia que, evidentemente, se concretizou - o que também colocou, por ora, uma pá de cal em quaisquer sonhos “socialistas” que Andrey e outros pudessem nutrir. A Federação Russa, afinal, é “extremamente capitalista”.

¹⁴⁵ Em 2024, podemos acrescentar que os ucranianos de Kiev e alhures que cresceram sob bombardeio e invasão russa também nunca irão esquecer - o que acrescenta imensos desafios identitários para qualquer “compatibilização” (na Ucrânia) de uma identificação russa (que passa a ser suspeita de traição) e uma ucraniana.

¹⁴⁶ Aqui, Andrey já usa o termo “*Narod*” em sentido mais estrito, com conotação mais *étnica*.

estado soviético. A parte central e também a parte oriental, em essência é [cristã] ortodoxa, é formada por muitos falantes de russo (русскоязычно). Nos anos 90, quando a Ucrânia obteve a independência, após a queda da URSS, teve, então, uma chance única para se manter como um Estado íntegro porque, de fato, na época do estado soviético, ela estava dividida em várias partes. Então, o Ocidente a fez passar por várias provas, lembrando a famosa frase romana - “dividir e conquistar”. Foi depositado muito dinheiro de todos os fundos possíveis, inclusive do George Soros, para uma propaganda de que a parte ocidental é melhor do que a oriental. Se o lema de Karl Marx era proletários de todos os países, uni-vos, o lema do imperialismo ocidental é “divida e conquiste”! Tudo isso foi feito para plantar o ódio na Ucrânia e despertar uma guerra civil. A mesma coisa aconteceu como nos países da América Latina quando foram compradas as elites locais e o povo, lançado à miséria.

No trecho acima, destaco o fato de Andrey, conscientemente ou não, evitar o discurso *étnico*, falando, ao invés disso, em “falantes de russo” (ao invés de usar a expressão ambígua *ruscky* - que geralmente se refere a “russos étnicos”). Ele também usa o termo, aqui em sentido mais específico, “*Narod*” ao invés de “nação” (*natsiya*).

É interessante que ele recorra à narrativa de um “ódio” que é “plantado” por agentes exógenos, embora ele próprio reconheça clivagens internas ucranianas regionais e religiosas e “dificuldades”. Sua ênfase é compreensivelmente colocada na interferência estrangeira. O papel desempenhado pelo Ocidente (um “bloco” que inclui o Estado americano e também a rede de organizações encabeçadas pelo bilionário George Soros¹⁴⁷ e outros atores políticos) é bem documentado e não pode ser reduzido a “rumor” ou “teoria da conspiração” de discurso *nativo*, note-se. Embora tal construção discursiva (“anti-Soros) possa também servir (inclusive oportunisticamente) à retórica dos mais variados grupos políticos, de direita e de esquerda, não raro falar em “Soros” é uma maneira metonímica, retórica (e hiperbólica) de se referir à atuação da Open Society e uma rede de relações entre esta e outras organizações não-governamentais que *arguably* atuam, em larga medida, como vetor do *soft power* ocidental. Evidente, o processo envolve diferentes formas locais de *apropriação* e *mediação* de políticas públicas e valores-ideias ocidentais promovidos e difundidos por atores não-estatais engajadas na *transferência* de normas (Stone, 2010) Cabe aqui um breve adendo.

¹⁴⁷ Por alguma razão estranha, tornou-se *tabu* analisar, criticar ou denunciar a atuação de bilionários e oligarcas ocidentais (e dos interesses e redes a eles vinculados) em questões geopolíticas. O *conspiracionismo* é um vício de análise, mas *conspirações* existem e o rótulo pejorativo de *teoria da conspiração* ou *teórico da conspiração* é frequentemente usado como *categoria acusatória*, assim como a bruxaria (em sociedades africanas) - o que não quer dizer, *per supuesto*, que não existam, no sentido pejorativo mesmo, “teóricos da conspiração” (*conspiracionistas*). Cf. Freiman, 2019; Dentith, 2012.

Em 2016, por exemplo autoridades ucranianas (note-se *ucranianas* pós-Maidan e não russas ou bielorrussas) estavam investigando as ações, naquele país, da entidade sem fins lucrativos "Anti-Corruption Action Centre" (AntAC) e sofreram pressões da Embaixada Americana em Kiev para que não aprofundassem a investigação - a preocupação era de que viessem à tona irregularidades envolvendo a rede de George Soros e isso repercutisse nos EUA, em época de eleição presidencial americana, gerando instabilidade política¹⁴⁸.

Para uma análise detalhada de como a ONG "Open Society" (OSI) de G. Soros atua realizando uma "transferência de políticas públicas" ocidentais no mundo pós-socialista ("*policy transfer*"), o que inclui a *transferência* de uma noção de "*sociedade aberta*", vide D.Stone (2010):

A OSI engaja-se em transferências normativas. De fato, o lema da OSI - 'Construindo uma Aliança Global por uma Sociedade Aberta - é um indício de sua função organizacional de agir como *broker* de normas. No entanto, modos de persuasão ideacional 'soft' - como aqueles que se refletem nas acusações feitas por políticos de que atores da OSI estariam desempenhando um papel catalítico nos bastidores nas Revoluções Coloridas [Rose and Orange Revolutions] na Geórgia e Ucrânia - sugerem que as normas e atividade relacionada à política pública promovendo-os **podem ter impacto contra-hegemônico. O presidente Vladimir Putin acusou George Soros de orquestrar as 'revoluções coloridas'**. O potencial de contágio de 'poderosos grupos pró-democracia em países vizinhos aparentemente representa um **recurso de poder muito efetivo para os aspirantes a democratizadores'** (Gray, 2006). A OSI **financia e difunde ideias de oposição, especialistas alternativos** e normas da 'sociedade aberta'. No entanto, princípios de 'sociedade aberta' **têm tido uma recepção variada** no âmbito dos países e comunidades alvos. As fundações nacionais têm encarado dificuldades reais em Belarus, Tajiquistão e Uzbequistão devido ao caráter opressivo dos regimes no poder para com a OSI e outros atores não-estatais. A OSI opera como um *broker* de normas para os valores da 'sociedade aberta'. Ou seja, gera e dissemina normas relativas ao 'estado de Direito, respeito aos direitos humanos, minorias e opiniões minoritárias; governos democraticamente eleitos, **economias de mercado nas quais os negócios e o governo sejam coisas separadas**; e sociedades civis prósperas' (OSI, 2004:187). A OSI engaja-se em transferência de política pública como uma fonte geradora e disseminadora de ideias e de pessoas via iniciativas em rede [*network-wide*] e não tanto como implementadora. As fundações nacionais têm se envolvido mais estreitamente na implementação. E essas fundações podem ser vistas tanto como *brokers* de normas quanto como agentes que exercem a escolha enquanto "tomadores de normas" [*norm takers*]. Ou seja, 'agentes locais reconstróem normas estrangeiras para garantir que tais normas encaixem-se aos antecedentes cognitivos e identitários dos agentes [locais], num processo dinâmico de torar 'local' [tais normas] [*localisation*']. Esses tomadores de normas [*norm takers*] 'construem uma congruência entre normas transnacionais... e crenças e práticas locais' (Acharya, 2004: 239-241). Ou, como Joe Stiglitz (2000:8) parafraseia, trata-

¹⁴⁸ Cf. Solomon, J. "US Embassy pressed Ukraine to drop probe of George Soros group during 2016 election", The Hill, 26 mar. 2019. Disponível em: <<https://thehill.com/opinion/campaign/435906-us-embassy-pressed-ukraine-to-drop-probe-of-george-soros-group-during-2016/>>.

se de 'sondar [*scan*] globalmente e reinventar localmente'¹⁴⁹ (Stone 2010, p. 275-6 . Tradução e ênfases minhas).

De fato, assim como o discurso hegemônico (inclusive acadêmico) no Ocidente tende a reduzir os rebeldes de Donbass ao status de um *proxy* russo sem agência, parte do discurso das lideranças políticas rebeldes de Donbass por vezes faz o mesmo com seus inimigos nacionalistas ucranianos, reduzindo-os a meros fantoches do Ocidente liderado por Washington. Embora seja possível argumentar que existiu (2014-2019) muito mais apoio político, financeiro e logístico do Ocidente ao Maidan (do que da Federação Russa à insurreição em Donbass), as tensões internas e clivagens na sociedade ucraniana pré-existiam a ingerências ocidentais mais recentes - que podem, no máximo, ter lançado gasolina em um fogo que já ardia. Andrey prossegue:

A Ucrânia vive esse processo já faz 20 anos, quando aconteceu o primeiro Maidan, no ano de 2004. A mesma coisa que aconteceu na Venezuela, com o Guaidó, aconteceu na Ucrânia em 2004, quando foi dito que o presidente que ganhara a maioria dos votos na verdade não ganhou as eleições. Quando venceu o candidato que não era conveniente para o Ocidente, então apareceram líderes de países ocidentais que passaram a se manifestar contra ele, não reconhecendo a eleição. Só que, em 2004, as pessoas ainda não estavam prontas para atirar uns nos outros, **ucranianos contra ucranianos**. Por isso, eles preparam os jovens, preparam acampamentos militares - não no território da Ucrânia, mas em outros países da Europa. Deste modo, o Ocidente preparou nesses países uma nova juventude que não apenas não conhecia a URSS, mas também a detestava. E, se ela detestava a URSS, significa que rejeitava a ideia de internacionalismo, que sempre esteve presente na URSS. Com isso, quero acrescentar que o nazismo nutria um ódio por todos aqueles que não se pareciam com eles [eles, nazistas]. Uma vez que ele alimenta os ódio, para

¹⁴⁹ No original:

"OSI is engaged in normative transfers. Indeed, the OSI motto – 'Building a GlobalAlliance for Open Society' – is indicative of the organisational function of brokering norms. Yet, 'soft' ideational modes of persuasion – such as reflected in accusations from politicians that OSI actors played a catalytic behind-the-scenes role in the Rose and Orange Revolutions of Georgia and Ukraine – suggest that norms and policy activity promoting them can have counter-hegemonic impact. Russian President Vladimir Putin accused George Soros of orchestrating the 'colour revolutions'. The contagion potential of 'powerful pro-democracy groups in neighboring countries apparently represent a very effective power resource for would-be democratizers' (Gray, 2006).³ OSI funds and diffuses opposition ideas, alternative experts and 'open society' norms. Yet, 'open society' principles have had a mixed reception within target countries and communities. National foundations have faced real difficulties in Belarus, Tajikistan and Uzbekistan due to the oppressiveness of the incumbent regimes towards OSI and other non-state actors. OSI operates as a norm broker for 'open society' values. That is, it generates and disseminates norms concerning 'rule of law; respect for human rights, minorities, and minority opinion; democratically elected governments; market economies in which business and government are separate; and thriving civil societies' (OSI, 2004:187). OSI engages in policy transfer primarily as a generator and disseminator of ideas and people via network-wide initiatives, and less so as an implementer. Thenational foundations have been more closely involved in implementation. And these foundations can be seen as both norm brokers and exercising choice as 'norm takers'. That is, 'local agents reconstruct foreign norms to ensure that norms fit with the agents' cognitive priors and identities' in a dynamic process of 'localisation'. Normtakers 'build congruence between transnational norms ... and local beliefs and practices' (Acharya, 2004: 239–241). Or what Joe Stiglitz (2000: 8) paraphrased as 'scan globally, reinvent locally'."

os nazistas, não importa se o objetivo é lutar contra outros países ou com seu co-cidadão - o nazismo alimenta esse tipo de ódio. Deste modo, o ódio que vimos no Maidan, quando foram mortas muitas pessoas... há dois lados e também um terceiro: atiradores que atiravam em ambos os lados. E é claro que você se lembra da tragédia de Odessa, em maio de 2014. quando, pela versão oficial, foram queimados, aos olhos do mundo, 59 pessoas em Odessa, mas, pelos nossos dados, entre 350 e 400 pessoas na realidade foram queimadas. E, a grande diferença, é que enquanto, do nosso lado, muitas pessoas estavam preparadas para brigar, do outro lado, as pessoas estavam preparadas para matar. E o melhor exemplo de que o Ocidente acoberta o nazismo é que é o fato de que até agora nenhuma só pessoa que praticou esses crimes foi condenada. E isso tudo aconteceu aos olhos do chamado "mundo civilizado", ou seja, os EUA e a Europa acobertam crimes contra a humanidade. Isso tudo.. **a parte oriental da Ucrânia sempre foi pró-russa**, há mais de 100 anos - nós sempre fomos uma parte integrante do Império Russo, da União Soviética - nós **nunca nos separamos da Rússia**. E **esses valores** que nos impõem - a Ucrânia ocidental, não são valores aceitáveis. nós nunca poderemos aceitar símbolos nazistas, para nós isso é inaceitável. o governo da Ucrânia está nos matando não por **sermos ucranianos** - **eles nos vêem como russos** (*russskiy*) e por isso tentam nos destruir (ênfases minhas).

Destaquei, nas falas acima, novamente, a ambiguidade acerca de noções de *ucranidade*, na fala de um autoidentificado ucraniano que defende a secessão em relação à Ucrânia. Ele se refere repetidamente à população de Donbass como "ucranianos" (em sentido cívico). Tal discurso, comum na região, é difícil de ser lido pelo prisma da "minoridade étnica russa separatista defendendo autodeterminação". Torna-se, contudo, mais legível pelo prisma do choque entre, de um lado, uma configuração de Estado do tipo "*matrioska*" e, de outro, uma configuração de Estado nacional do tipo unitário. O modelo teórico das lealdades e das forças de atração (que abordo alhures) também parece ter um encaixe melhor. É interessante que ele admita implicitamente que a população de Donbass seja "ucraniana" (quando diz "não por sermos ucranianos"), ao mesmo tempo em que, de forma implícita, dá a entender que tal população não é necessariamente [apenas] *russa*, quando diz "eles nos vêem como russos" - e isso segundos após declarar que "nunca nos separamos da Rússia". Claramente, em sua visão, no Maidan, houve um *realinhamento* e *reenquadramento* (Eidson et al, 2017), visando incompatibilizar *ucranidade* e *russidade*.

A ambiguidade acerca de ser russo e ser ucraniano permanece visível em outras conversas, em 2020:

E hoje dizem que a Rússia tomou a Crimeia, mas eles não dizem que houve um referendo sobre a península. O referendo no qual os habitantes da Crimeia disseram que queriam fazer parte da Federação Russa e não da Ucrânia. Porém, o Ocidente não reconheceu o referendo e afirmou que houve uma anexação. Nós não consideramos assim. Também há 'fake news' sobre a Federação Russa estar combatendo o exército ucraniano em

nosso território; isso é totalmente falso. Não escondo o fato de que muitos voluntários vieram a nosso território da Rússia e combatem. São muitos, milhares. Um número aproximado de pessoas também combateu na Sérvia quando dividiram o país - para **os russos** (*russskiy*), isso é normal, defender **os seus** (comunicação pessoal 2020, ênfases minhas).

Preciso notar também que, de 2019 até os dias de hoje (2023), o discurso de Andrey (e de outros da região) vai ficando cada vez mais “pró-russo” - meu objetivo inicial era não extrapolar meu marco temporal, que termina em 2020 - mas as circunstâncias da confecção da tese demandaram que abordasse também, em alguma medida, o cenário pós-2022.

Muitos dos voluntários que ele menciona na citação acima são cossacos, evidentemente, como vemos alhures. É interessante que meu interlocutor, que se identifica como ucraniano, fala em “ucranianos” matando “ucranianos” (nos conflitos pós-Maidan) - e não em “ucranianos étnicos” e “russos étnicos” matando-se, aparentemente adotando aí implicitamente uma ideia de ucranidade cívica ou regional. Pouco adiante, contudo, ele diz que é normal para os russos defender “os seus”. Sua ideia de ucranidade parece estar alinhada com uma ideia de *mundo russo*. Embora, há pouco, falasse sobre “ucranianos matando ucranianos”, a ambiguidade acerca de ser russo e ser ucraniano permanece visível em outras declarações (embora, claramente, em alguns momentos “a Ucrânia” seja uma forma metonímica de referir-se às autoridades do governo pós-Maidan em Kiev):

Uma grande quantidade de habitantes da nossa república [Lugansk] já não se vê ligada à Ucrânia. E a **Ucrânia** adotou **contra nós** todos os tipos de bloqueio: econômico, político, de aposentadoria, de informação (2020. Ênfases minhas).

Pergunto-lhe quais seriam os principais problemas enfrentados pelas repúblicas rebeldes:

Os dois problemas principais são o fato de não termos reconhecimento dos principais países do mundo¹⁵⁰ [em 2020] e o segundo problema, que deriva

¹⁵⁰ Em 21 de fevereiro de 2022, a Federação Russa reconheceu as duas repúblicas de Lugansk e Donetsk, mas a maior parte da comunidade internacional seguiu não o fazendo. Pouco tempo depois, em outubro do mesmo ano, após referendo realizado na região (em meio ao conflito) e após aprovação do Parlamento da Federação Russa, o Presidente Vladimir Putin assinou as leis que oficializaram a anexação das duas repúblicas, bem como de Kherson e Zaporizhzhia, na prática, anexando, assim, do ponto de vista do Estado ucraniano, cerca de 15% do território da Ucrânia. A maior parte da comunidade internacional não reconhece essas áreas (e nem a Crimeia) como sendo territórios russos, o que faz com que, na prática, as atuais fronteiras da Federação Russa não gozem de amplo reconhecimento internacional (já não gozavam desde 2014). Pode-se dizer que, de facto, são áreas disputadas. A região de Donbass segue sendo o principal palco da guerra hoje (2023) travada entre Moscou e Kiev (que, em alguma medida, em outro “nível” [geopolítico], é também uma guerra *proxy* entre o Ocidente político liderado pelos EUA e a Federação Russa). As duas repúblicas “rebeldes”, como vimos, já estavam em guerra (com a autoridade central ucraniana) desde 2014. São populações, portanto, que vivem, em diferentes graus de “temperatura” do conflito, uma situação *de facto* de guerra há quase uma década (em 2023), situação que agora (2023) é vivenciada também

do primeiro, são problemas com a economia. Agora, nós temos muitos empreendimentos que não funcionam devido ao bloqueio imposto pela Ucrânia. Por isso, nós ficamos em uma grande dependência de quadros operários da Federação Russa. Muitas pessoas dizem que, assim que a situação melhorar, do ponto de vista econômico, irão voltar para seus lugares de origem. Para nós, as coisas já não estão tão ruins porque temos apoio da Federação Russa - mas esses problemas existem e acabam influenciando na vida das nossas repúblicas¹⁵¹ (Lugansk e Donetsk).

5.2.2 Fascistas são os outros

Para além das questões econômicas, adentrando na seara “simbólica”, pergunto-lhe, de uma perspectiva brasileira, na esteira da polêmica sobre símbolos nacionalistas ucranianos à época presentes em manifestações pró-Bolsonaro¹⁵²:

U: E o senhor viu essa polêmica envolvendo a bandeira ucraniana em protestos no Brasil, certo? O embaixador da Ucrânia, em entrevista, negou¹⁵³ que existisse qualquer associação com fascismo ou nazismo.

pelos ucranianos em geral, a partir do momento em que a Rússia, em 2022, também bombardeou a capital Kiev, e que é vivenciada, em menor medida, evidentemente, pelos russos da Federação Russa, em geral, em termos de baixas de soldados, algumas baixas civis (com contra-ataques ucranianos), recepção de refugiados de Donbass e impacto econômico, político e social - e a situação é ainda vivenciada, de forma diferente, pelo bloco europeu, em termos de recepção de refugiados ucranianos, crise energética, gastos com o envio de armamento ao aliado ucraniano, militarização do continente e escalada da russofobia e das tensões da Nova Guerra Fria. Em última instância, os impactos são globais.

¹⁵¹ É triste constatar que, atualmente (2023), a situação piorou dramaticamente, em todos os sentidos, para todos os envolvidos - e não só os envolvidos direta ou indiretamente, mas mesmo as economias de outros continentes, sobretudo do Sul Global (vide nota de rodapé anterior). Se alguns criam que uma intervenção humanitária da Federação Russa, em Donbass, com tropas de paz (à maneira do que foi feito na fronteira armênio-azerbaidjã, em Nagorno-Karabakh) poderia melhorar a situação de uma população isolada (a de Donbass), é evidente que não foi isso o que ocorreu.

¹⁵² Em 2020, a direita pró-Bolsonaro brasileira era bastante simpática aos nacionalistas ucranianos e à revolução Maidan de 2014 e, além das bandeiras dos EUA e de Israel, eram comuns bandeiras do Pravy Sektor em protestos bolsonaristas. Sara Winter, ativista bolsonarista, dizia que era necessário “ucranizar o Brasil”, por exemplo - cf: “Por que a Ucrânia, onde Sara Winter diz ter sido treinada, fascina bolsonaristas?”, Letícia Mori, BBC, 15 jun. 2020 <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52900757>>. Vide ainda: “Entenda por que bandeira em protesto pró-Bolsonaro é associada a neonazismo”, Correio Braziliense, 01 de jun. 2020 <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/06/01/interna_politica,860052/entenda-por-que-bandeira-em-protesto-pro-bolsonaro-e-associada-a-neona.shtml>. Cf. também: “Embaixador da Ucrânia explica bandeira usada em manifestação na Paulista”, 31 de maio de 2020 <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/embaixador-da-ucrania-explica-bandeira-usada-em-manifestacao/>>.

¹⁵³ Vide “Nota da Embaixada da Ucrânia: Carta da Embaixada da Ucrânia no Brasil ao Diretor de Redação da Veja 28 maio 2020”. In: <https://brazil.mfa.gov.ua/pt/news/carta-da-embaixada-da-ucrania-no-brasil-ao-diretor-de-redacao-da-veja>



Bandeira do Pravy Sektor em protesto bolsonarista na Avenida Paulista em São Paulo, Estado de São Paulo, Brasil, maio de 2020 (o homem, na foto, faz com as mãos, o gesto, simbolizando uma arma de fogo, que foi amplamente adotado por bolsonaristas. Fonte: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/06/01/interna_politica,860052/entenda-por-que-bandeira-em-protesto-pro-bolsonaro-e-associada-a-neona.shtml

Andrey responde:

O embaixador ucraniano enganou vocês, porque é uma bandeira nazista mesmo - de organização ucraniana ultranacionalista. Houve uma pessoa que serviu no exército austro-húngaro, o coronel Yevhen Konovalts¹⁵⁴. Ele conseguiu se tornar um dos amigos pessoais de Hitler - e, com a concordância de Hitler, eles criam um destacamento de combate formado por ucranianos do oeste. Eram unidades de combate treinadas por oficiais nazistas alemães. E, como vocês sabem, na bandeira nazista, havia as cores vermelha, preta e branca - os **nazistas ucranianos** passaram a usar três cores, vermelho, preto e amarelo, que é a cor do Tridente. O Pravy Sektor nunca escondeu o fato de que são herdeiros de Eugene... daqueles nazistas organizados por ele. Nós **nunca separamos** a bandeira do Pravy Sektor da bandeira nazista - **são uma só bandeira, no fundo**. Por isso, com toda responsabilidade, posso afirmar que o embaixador da Ucrânia mentiu para vocês (ênfase minhas).

Essa resposta traz à tona uma série de questões - teóricas, empíricas, metodológicas, éticas - em torno das narrativas sobre um suposto *nazismo* ucraniano e em torno da propaganda que é, de fato, confeccionada a partir dessas narrativas e da negação (também propagandística) das mesmas.

Diante de tais questões e de certas *demandas*, julguei por bem tratá-las nesta subseção, interrompendo, assim, parcialmente e temporariamente, a narrativa mais “classicamente” *etnográfica* que eu tecia e o diálogo direto com Andrey. Esta é, portanto, uma subseção sobre o papel da extrema-direita na Ucrânia pós-Maidan e sobre como a recepção a esse elemento impactou representações e discursos de

¹⁵⁴ Também se translitera como Eugene Konovallet - em ucraniano, Євген Михайлович.

setores da população em Donbass, com efeitos diretos nas questões de *identificação* e *lealdade* que nos concernem. Como digo alhures, eu não estava tão interessado em *nazistas* ucranianos, mas meus interlocutores estavam, o que me obrigou a dedicar atenção ao tema.

Os dados de campo apresentados até aqui são, note-se de 2019/2020. Mais de um ano depois, uma versão anterior deste capítulo, de fato, nos bastidores da confecção deste trabalho, em 2023, gerou certo desconforto e até constrangimento¹⁵⁵, no contexto de uma comunidade acadêmica e intelectual fortemente polarizada pela invasão russa de fevereiro de 2022 - uma conjuntura “psicossocial” que inexistia, no Brasil (e mesmo na Alemanha, em Halle, pelo menos), antes de 2022. Pesa aí ainda uma peculiaridade da comunidade antropológica (um “cisma”, que reflete uma polarização dentro da esquerda brasileira ou da classe progressista em torno da questão russo-ucraniana): numa amostra pessoal, entre historiadores e geógrafos brasileiros¹⁵⁶, inclusive alguns de meus amigos marxistas, marxistas-leninistas e também petistas e trabalhistas, há uma assumida e intensa simpatia pela Rússia de Putin, encarada como país acuado pela OTAN. Em boa parte comunidade antropológica, passa-se o extremo-oposto, com a confecção de discursos que vão muito além da pertinente denúncia da invasão russa da Ucrânia a partir de 2022, e incluem uma demonização do *putinismo* (equiparado a um “novo stalinismo”). Sendo direto, esse posicionamento, que denuncia, pertinentemente, a propaganda russa, acaba, contudo, por incorrer em equívoco de

¹⁵⁵ Refiro-me, mais especificamente, à prática, comum no meio acadêmico, de solicitarmos a conhecidos ou colegas pesquisadores (nossos pares ou acadêmicos mais *seniors*), a gentileza de lerem alguns de nossos capítulos para opinarem e fornecerem crítica construtiva. A recepção e a resposta variou entre elogios, enfáticos, críticas a pontos metodológicos específicos e reações, digamos, não exatamente muito gentis.

¹⁵⁶ É notório que, nas chamadas Ciências Humanas, em geral, e, sobretudo nas Ciências Sociais, a comunidade acadêmica tem *bias* eminentemente *progressista*, o que é um fenômeno internacional (cf. Smith, 2016; Van de Werfhorst, 2020; Yancey, 2011). Eu mesmo, situado, como sou, no campo anti-imperialista e dos críticos do capitalismo, em alguma medida, enquadro-me nisso, embora pessoalmente eu relute em identificar-me propriamente com o paradigma da esquerda clássica (e da *New Left* mais ainda) por uma série de razões. A comunidade acadêmica (nas Humanidades) não é homogênea, evidentemente, mas, de fato, têm seus *bias* hegemônicos (como eu também tenho os meus e todos nós), no caso, incluindo uma sensibilidade particularmente aguçada e alerta para questões relacionada a [algumas] minorias, à questão de gênero (leia-se: mulheres e pessoas trans) e LGBT, mas não necessariamente tão empática, no Brasil, para com as demandas por reconhecimento de evangélicos, católicos, de minorias religiosas ou outros grupos do chamado *Brasil profundo*. Parte desse *bias* envolve também uma demonização e des-humanização de tudo que possa ser ou parecer ser “conservador” ou (Deus nos livre!) *fascista* - e as categorias *conservador* e *fascista*, nesse meio intelectual, parecem, inclusive, ser, cada vez mais, confundidas ou igualadas. O contexto de polarização política no Brasil pós-2018 (e a escalada de uma direita virulenta e anti-intelectual) certamente intensificou esse quadro.

sinal trocado, ao fazer coro, muitas vezes de forma simplista, com os discursos oficiais ucranianos pós-Maidan e mesmo da OTAN e dos Estados Unidos da América. Eu originalmente preferiria não adentrar esta seara/contenda, mas, por outro lado, seria insensato ignorar a existência dela. Como narro e relato na introdução desta tese, eu já sabia, desde 2018, estar adentrando em um tema espinhoso, mas a inevitável “politização” da questão adquiriu, dos dois lados, por assim dizer, uma dimensão ainda maior, que eu não previra, e isso, entendo, não raro prejudica o debate e a reflexão. Como menciono alhures, em alguns casos, a leitura deste trabalho, no que pesem suas assumidas limitações (e também de outros trabalhos), dá-se de maneira muito mais exigente e criteriosa do que seria o caso se eu estivesse pesquisando socialidades de skatistas em uma região periférica de Brasília, digamos, a título de exemplo. Falarei agora, contudo, sobre fascismo e nazismo na Ucrânia pós-Maidan e seu impacto no conflito político de potencial etnicizante que ali se desenrola até hoje (2023).

Cabe aqui, ainda, uma consideração de ordem metodológica (que, prometo, logo fará sentido): em artigo (Araujo, 2019, *Práxis Comunal*, p. 11-39) para o dossiê “Em defesa da realidade”, escrevi sobre o problema de se levar a sério as *ontologias* “nativas”. Descrevi, ali, o que chamei de certo “agnosticismo” metodológico comum a diversas produções antropológicas: consiste este em desconsiderar a pertinência da *factualidade* de algumas narrativas “nativas” (Araujo, 2019, p. 22-3). Explico-me: Eu cito, nesse artigo, o exemplo de certa literatura clássica (e também contemporânea) sobre o tema das acusações de bruxaria e também de assassinato ritual de crianças em diversos locais na África sub-saariana – tais empreitadas, tipicamente, se recusam a entrar no mérito da questão da factualidade da suposta prática, afinal, esta (cito-me) “deve sempre ser estudada como fenômeno social, como categoria de acusação, como rumor”, ou seja, como narrativa que diz “algo” sobre determinada sociedade - o mesmo vale para outros fenômenos. A esse respeito, é claro que é pertinente distinguir o rumor/boato de outras formas de discurso e práticas sociais, como bem nota a esse respeito, Wilson Trajano Filho (1993, p. 11-23 e particularmente, p. 26:

Os rumores sobre os sapa kabesa e sobre a criança aprisionada no porto **não pretendem, na realidade, narrar a verdade** do ato de cortar cabeças ou de aprisionar. Seu tema e sua intenção têm a ver com a evocação de sentimentos (...). Buscam gerar a indignação e mesmo o medo face ao Outro que ameaça, mutila e torna incompleto o membro da comunidade imaginada que é a Guiné-Bissau. **Em lugar de verdade ou falsidade, seria**

muito mais apropriado julgá-lo pelo par felicidade/infelicidade (...). A autoridade e autenticidade de um rumor têm pouco a ver com os acontecimentos de fato que ele se propõe interpretar através de uma representação dialógica (Trajano Filho, 1993. p. 26 *apud* Araujo, 2019, p. 23. Ênfases minhas).

O que eu argumento, no mesmo artigo, citando o caso, famoso, do “Thames Torso boy” (p. 22), e vários outros, e dialogando com a literatura antropológica especializada, é que, em alguns casos, pode ser pertinente, na medida do possível, tentar entrar no mérito da questão factual, até para uma adequada hermenêutica:

Considero que, etnograficamente, é extremamente relevante poder distinguir, por um lado, entre uma prática cultural e a recepção desta por diferentes setores da sociedade (por exemplo, pessoas que realizam determinados atos, criminosos ou não, acreditando serem bruxos) e, por outro lado, entre rumores e narrativas sem lastro direto na sociedade (por exemplo, sobre supostos bruxos que, na verdade, não existem – o rumor então seria uma espécie de alegoria). Cabe aqui ainda um continuum, compreendendo variados graus de “veracidade” fundamentando os rumores, acusações e narrativas diversas. Ora, se uma narrativa sobre assassinatos de crianças ou roubo de partes do corpo circula, é importante saber se determinados grupos ou setores deles praticam, de fato, excepcionalmente ou não, tais atos para fins rituais e mágicos (se sim, tratar-se-ia de uma prática social) – e, se isso não ocorre, permanece importante tentar entender o quê, então, motiva tais narrativas e qual é o sentido por trás delas (trata-se, por exemplo, de uma recepção nativa ao impacto de um tráfico criminoso de órgãos, que é uma indústria delitativa real? Ou trata-se, por outro lado, de fantasias sem lastro “real” direto que, no entanto, revelam determinadas ansiedades e relações de poder e são “reais” em outro domínio?). **Não me parece, portanto, uma questão de interesse meramente policial.** Mais do que isso: se determinado grupo acredita que uma poção pode matar, **é uma questão etnográfica válida saber se tal poção, em alguns casos, possui componentes venenosos que, de fato, matam, ou não.** Do contrário, a crença no poder letal de uma arma qualquer seria idêntica etnograficamente à crença no poder letal do mau olhar (Araujo, 2019, p. 24. Ênfases minhas adicionadas agora).

No mesmo ensaio, em desajeitada *homenagem* a Horace Miner, escrevi um texto sobre os “Saroicca¹⁵⁷”, que ilustra, de forma mais *didática* e *retórica*, a

¹⁵⁷ Reproduzo, aqui, trecho do mesmo:

“Gostaria de fazer alguns comentários adicionais sobre o ziluf, essa importante insígnia de poder nas zonas montanhosas. Pude testemunhar, em algumas ocasiões, tais instrumentos sendo utilizados para produzir fumaça e barulho. No tocante ao seu aspecto, trata-se de uma estrutura mais ou menos cilíndrica de material brilhante encaixada em uma espécie de suporte ou *handler*. Existe algum mecanismo ao qual não tive acesso que envolve o uso de certas substâncias introduzidas nos cilindros. Quando o ziluf é manuseado de uma forma específica, tais substâncias produzem um estampido característico de alto volume e, ato contínuo, liberam fumaça. Acredito que esse mecanismo esteja relacionado a certo acúmulo de pressão do ar na estrutura cilíndrica, que não pude observar de perto. Nessa performance, articulam-se força viril e a força do fogo, força vital e força letal. Pude testemunhar isso ocorrendo em duas ocasiões, ambas de caráter festivo, na qual os membros da confraria erguiam seus ziluf e produziam o efeito acima descrito, enquanto bradavam de forma vitoriosa, em uma manifestação que eu descreveria como ejaculatória. A reação da multidão era um misto de alegria comemorativa e certo temor.

Os lasvafe atestam que o ziluf possui um poder mágico letal. Mais do que isso: conforme um de meus interlocutores me explicou, ele é o poder. Essa força temida e misteriosa manifesta-se, justamente, no momento em que se produz o tal estampido (o paralelo com o som do trovão e do raio é aqui inevitável). O paradoxo está no fato de esse efeito também ser produzido nas ocasiões festivas

abordagem que defendi acima (Araujo, 2019, p. 26-9). Na conclusão do supracitado trabalho, insisto:

(...) se um disparo de arma de fogo (...) não matasse ninguém (...) o temor que ele inspira seria um fato social da mesma forma, mas de uma ordem totalmente diversa – daí a relevância e a pertinência etnográfica da facticidade (*mata ou não mata?*). Note-se que uma arma de fogo, matando mesmo, como de fato potencialmente mata (e por meios e mecanismos que conhecemos bem) nem por isso deixa de estar carregada de significados (Araujo, 2019, p. 34).

E emendo que, “mesmo tendo funções simbólicas e rituais”, ninguém se propõe a estudar “o fascínio ou o temor que um rifle inspira da mesma forma como Graeber estudou os fetiches malgaxes” – e, aliás, os próprios malgaxes, com quem Graeber fez pesquisa de campo, “encaram o poder de seus fetiches de forma ambivalente e ocasionalmente cética” (Araujo, 2019, p. 34).

No mesmo espírito de buscar *levar a sério o nativo/interlocutor*, dediquei alguma atenção à questão do (suposto) nazismo/fascismo ucraniano. Entendo que a empreitada hermenêutica da etnografia, neste caso, beneficia-se de uma abertura a cotejar os elementos “simbólicos” das persistentes narrativas sobre *fascismo* em

mencionadas – o mesmo estampido que, em um contexto de conflito, pode levar à morte, em um contexto de celebração traz a boa sorte, sem, no entanto, perder sua aura de perigo. **O portador do ziluf teria, de fato, o poder de matar outro homem à distância, simplesmente portando o artefato mágico.** Os iniciados normalmente portam o ziluf apoiado no ombro, com a ponta virada para cima. Em apenas uma ocasião eu pude testemunhar, em um embate relacionado a certas licenças para o uso da terra, o ziluf ser brandido como espécie de cajado ou vara mágica, sendo apontado para o não iniciado que ousou erguer a voz aos membros da confraria. Isso, por si só, bastou para que o homem, temendo a força mágica do ziluf, colocasse-se de joelhos, nitidamente em pânico, implorando por perdão. Tais situações são permeadas por forte tensão que, geralmente, é dissipada por um comentário jocoso feito por um dos iniciados, induzindo o riso de todos. Meus interlocutores me relataram verdadeiros **embates mágicos** que, nos dois meses em que vivi na aldeia, não pude testemunhar. Segundo me relataram, em tais embates, os ziluf são brandidos à distância e produzem os estampidos mencionados. Quando isso ocorre, diferentemente do que observei no contexto festivo mencionado, as pessoas que porventura estejam circulando nas ruas da aldeia se afastam (segundo me relataram) em pânico, correndo de uma maneira que seria semelhante ao estourar de uma boiada. Outros etnógrafos já puderam observar semelhantes incidentes. **Às vezes ocorre que alguma pessoa vem a óbito** em tais situações (talvez pisoteada pela população ou vitimado por infarto, tamanho o pânico que lhe acomete). Os lasvafe asseguram que tal ocorre devido à ação mágica do ziluf e seus curandeiros realizam uma espécie de autópsia, na qual **solenemente retiram do corpo do falecido uma pequena pedrinha que seria a manifestação física do poder do ziluf e a causa da morte** (semelhante à bruxaria dos azande). O relato de que a fumaça e o barulho do bastão cilíndrico ziluf podem matar um homem convida a um esforço de conceber (e assim criar) um mundo possível no qual fumaça e barulho (que nós vemos e ouvimos como fumaça e barulho apenas) são poder. **“Entrar no mérito” dessas narrativas, confrontando-as com uma ontologia naturalista ocidental seria enganoso e redutor.** O que nos interessa, aqui, é mapear como se articulam noções de masculinidade e força viril jovem, associada ao trovão, ao fogo e à potência letal. Não se trata, aqui, de interpretar as afirmações dos lasvafe: se a nós parece estranho que um cilindro que produz fumaça e barulho seja o próprio poder, o problema (parafraseando um texto clássico) é antes “nosso” e não “deles”. Cabe a nós conceber e assim produzir um mundo no qual o barulho e a fumaça do ziluf sejam poder e então dar conta das implicações teóricas de tal engajamento, recusando a própria dicotomia entre materialidade e poder” (Araujo, 2019, p. 27-9. Ênfases minhas).

Donbass e os possíveis elementos “concretos” referenciados (na verdade, as evidências simbólicas são também dados empíricos). No contrário, ficaremos, no popular, [apenas] no *disse-me-disse - odna babushka skazala* (histórias de avós). Este capítulo visa também, a partir dos meus dados e de cabo e da literatura especializada, cotejar a recepção ao fenômeno do neofascismo ucraniano em setores “pró-russos” (ou com identificação *russa*) da sociedade de Donbass com os discursos, representações e ansiedades mobilizadas a partir daí, com base nos “mitos” sobre a Grande Guerra Patriótica etc. A questão, aliás, se dá de forma muita parecida, também na Federação Russa, como veremos.

Em primeiro lugar, é evidente que, no contexto contemporâneo, “*fascismo*” também pode ser usado (e o é) como categoria acusatória (análoga à acusação de bruxaria, em várias sociedades), conforme abordo em outro trabalho (Araujo, 2021). É claro que, para além desse uso, existiu o fenômeno histórico do Fascismo, na Itália (a definição *estrita*), nas primeiras décadas do século XX, que defendia um tipo de Estado corporatista e deixou *herdeiros*. Quando falamos em *fascistas*, contudo, geralmente não estamos falando de italianos *mussolinistas* do século passado ou de seus herdeiros atuais (raramente é o caso). Entra aí a questão dos fascismos e uma segunda definição (mais ampla), objeto de cientistas políticos e historiadores.

Ora, analogamente, nós falamos, às vezes de xamanismos no sudeste asiático e na Amazônia, a partir da constatação de que “fenômenos religiosos semelhantes ao fenômeno dos Xamãs ou šaman da Sibéria também ocorrem em outras partes do mundo” - assim calhou de acontecer que se passou a chamar “esse conjunto enorme de fenômenos em vários continentes” de “xamanismo”, ao invés de cunhar-se um novo termo genérico. O próprio “Xamanismo siberiano” é “um conjunto específico de fenômenos que já não é homogêneo (nada é)” e a categoria “xamanismo” dos antropólogos e cientistas da religião é “uma categoria mais abstrata ainda” (Araujo, 2021). O mesmo se deu com o com o Totemismo dos Ojibwe da América do Norte e todos os outros fenômenos que, por uma espécie de metonímia, chamamos também de totemismos.

Analogamente, mais uma vez, na Europa, nos anos 1920 e 1930, surgiram vários movimentos, organizações e partidos nacionalistas que possuíam algumas semelhanças estéticas e programáticas: *Falange Española*, *Parti Rexiste* belga, Garda de Fier (a Guarda de Ferro romena), *Movimento Nacional-Sindicalista* em Portugal e, entre vários outros, o *Partito Nazionale Fascista* de Benito Mussolini,

este herdeiro da síntese entre nacionalismo e sindicalismo soreliano (Sternhell, 1994).

Saltava aos olhos, expressando certo *Zeigeist* europeu (também exportado a outros continentes), uma série de paralelos: no nível semiótico, semelhanças entre uniformes e uso da saudação romana com o braço estendido forneciam certo senso de identificação relativa ou afinidade entre os diferentes movimentos nacionalistas europeus, ainda que houvesse diferenças importantes e conflitos entre eles (afinal, alguns desses movimentos eram vanguardistas e seculares, outros eram clericais; alguns eram urbanizantes e industrialistas; outros eram agraristas etc etc). Não havendo uma palavra genérica para designar o conjunto de tais movimentos nacionalistas de massas, por algum motivo, o movimento Fascista (pronuncia-se “fashista” ou “faxista” - faj’jista) de Mussolini, visto como espécie de modelo paradigmático de todos esses partidos do entre-guerras, teve seu nome, assim, tomado de empréstimo para designar um tipo - e palavra “fascismo”, assim, tornou-se o termo guarda-chuva genérico, subindo um degrau na escala de abstração, assim como ocorreu com as palavras “xamanismo” e “totemismo”, argumento.

Podemos, então, falar de fascismos com alguma objetividade. Trata-se aqui de uma categoria classificatória específica, que captura, em maior ou menor grau, as características de movimentos, partidos e grupos que existiram no entre-guerras e que seguem existindo, atualmente (os neofascistas). Tais grupos e indivíduos podem abraçar ou rejeitar o rótulo por uma série de motivos, inclusive tático-estratégicos e para fins de *Public Relations* (para evitar o estigma ou, em alguns casos, a criminalização), mas podem, de qualquer maneira, ser assim classificados, conforme a definição de fascismos - em sentido mais amplo - que se esteja usando (sendo que o conceito necessariamente faz referência às características mencionadas). Normalmente as características em comum definidoras (dos fascismos) envolvem alguma *palingenética* de ultra-nacionalismo populista e antiliberal (Griffin, 2013, p. 26; Payne, 1995, p. 5), mas os teóricos divergem. No caso dos movimentos de inspiração (neo)nazista, seria preciso acrescentar uma centralidade da ideia de *raça* na composição do nacionalismo e, normalmente, o antissemitismo (ou seja, um ultranacionalismo étnico-racial excludente).

Trata-se de um conceito - o de fascismos, em sentido mais amplo - teorizado por acadêmicos como Stanley Payne, Ernst Nolte, Roger Griffin e Emilio Gentile. Abordo, alhures (Araujo, 2021), as definições de fascismos de todos esses

autores, bem como as definições propostas por alguns dos próprios doutrinadores fascistas históricos, inclusive o próprio Mussolini (no caso específico do Fascismo italiano), Sergio Panunzio, José Antonio Primo de Rivera e Plínio Salgado.

O termo “extrema-direita” é geralmente usado como sinônimo do conceito acima aluído de fascismos (em sentido amplo), mas é ambíguo, porque também pode se referir a qualquer radicalismo conservador, liberal, ou liberal-conservador ou populista de direita que envolva uma retórica de ruptura institucional ou anti-comunismo alarmista etc. às vezes é usado, de forma retórica ou *acusatória*, para referir-se a qualquer discurso “tradicional” que não contemple pautas relacionadas aos costumes que se desenvolveram sobretudo no Ocidente em décadas recentes (boa parte das pessoas dos *povos tradicionais* poderiam, assim, ser descritas como de “extrema-direita” e “fascistas”, aliás). Esse uso *acusatório* do termo “fascista” constitui, portanto, um terceiro uso da palavra, que não se confunde com o significado do Fascismo entendido como movimento histórico italiano e nem com a definição (acadêmica) dos fascismos em sentido amplo - trata-se, argumento, de uma espécie de “sombra” do Ocidente (Araujo, 2021).

É importante ainda notar que o nacionalismo hitlerista, o nazismo, não pode ser confundido com o Fascismo histórico, havendo importantes diferenças - mas é, em todo caso, normalmente classificado como um dos fascismos (no sentido amplo): nem todos os fascismos (em sentido amplo), contudo, são necessariamente racistas ou antisemitas (Sternhell, 1994, p. 4-5). E nem todo movimento político racista é neonazista ou sequer fascista (em sentido amplo) Aprofundar esta discussão extrapolaria meu propósito, porém.

Igualmente, mapear os diferentes grupos ultranacionalistas ucranianos ativos a partir de 2014 e seus discursos e características, num estudo comprado, para tentar determinar até que ponto enquadram-se em uma dessas definições acadêmicas de fascismo (se é que se enquadram) seria um exercício interessante e, na verdade, já há produção acadêmica nesse sentido. Para tal empreitada, faria sentido iniciar por aqueles grupos ucranianos que fazem saudação romana com braço estendido, usam simbologia nazi-fascista e têm a reputação de ataques violentos a ciganos (romani) e outras minorias étnicas¹⁵⁸. Encontraremos ali, em algum medida, os discursos palingenéticos (Erlacher, 2021) sobre a construção de

¹⁵⁸ Cf. por ex. “Ukraine: Fatal Attack on Roma Settlement”. Human Rights Watch, 26 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.hrw.org/news/2018/06/26/ukraine-fatal-attack-roma-settlement>>.

um novo homem e uma nova nação, permeados pela ideia de *pureza*, inclusive racial - além de uma apropriação eslava de temas, estéticas e simbologias hitleristas. Esses discursos remetem a (e, em alguma medida, são herdeiros de) um nacionalismo ucraniano dos anos 1930, resgatado pelo escritor nacionalista ucraniano Dmytro Dontsov (1883-1973). O trabalho de Dontsov é referência importante para o ultra-nacionalismo ucraniano que terá um papel importante na Revolução de 2014 e na Ucrânia pós-Maidan (Erlacher, 2021).

Assim, um ponto de partida óbvio a qualquer pesquisador ou interessado no tema seria o famoso Regimento (antigo Batalhão) Azov, que tem um papel central na Guerra de Donbass desde 2014 e segue tendo¹⁵⁹ nas contra-ofensivas ucranianas desde 2022. Contribuir com tais empreitadas (ou mesmo fazer o levantamento bibliográfico exaustivo dessa produção) extrapolaria, em muito, nossos propósitos.

Em todo caso, um estudo bem documentado sobre a formação, ideologia e evolução do Regimento Azov (e suas conexões com a extrema-direita internacional), por exemplo, pode ser encontrado no livro do jornalista Michael Colborne. Olena Shumska (2021), por sua vez, mapeia a evolução do Pravyi Sektor, do Azov e do Natsionalnyi Korpus como movimentos sociais de extrema-direita na Ucrânia, para além de milícias paramilitares.

Os cientistas políticos Ivan Gomza e Johann Zajaczkowsk também argumentam (2019) que o Azov, mais do que milícia (transformada em Regimento da Guarda Nacional ucraniana), é um movimento político de extrema-direita e que a coalização política vitoriosa na Ucrânia pós-Maidan possibilitou a participação do mesmo na política convencional (fora da marginalidade) - a partir daí, o movimento iniciou um bem sucedido processo de “institucionalização”, em cooperação com autoridades do Estado ucraniano. Isso permitiu ao movimento posicionar-se como uma força poderosa que pressiona por mudanças políticas (“intense policy demander”). Para esses autores, o Euromaidan (ou Maidan) de 2014 teria iniciado o processo de entrada de grupos ultranacionalistas ucranianos na política *mainstream*, o que beneficiou a extrema-direita, que, embora abranja uma minoria pequena do eleitorado, passou a ter um apelo mais abrangente, expandindo seu número de simpatizantes, inclusive em mídias sociais, e fazendo propaganda de suas vitórias

¹⁵⁹ “A far-right battalion has a key role in Ukraine’s resistance. Its neo-Nazi history has been exploited by Putin”. John, Tara & Lister, Tim. In: CNN, 30 mar. 2022. Disponível em: <><https://edition.cnn.com/2022/03/29/europe/ukraine-azov-movement-far-right-intl-cmd/index.html>>.

militares no campo de batalha, transformando-as em "capital simbólico e político". Assim, o Azov, em "capacidade de mobilização", já compete com partidos estabelecidos como o Svoboda [Liberdade] (também ultranacionalista) e goza de estruturas "grassroot", tendo evoluído, enfim, dum esquadrão combatente para um grupo político, com representantes em conselhos regionais e no Parlamento nacional (Gomza, & Zajaczkowski, 2019, p. 775). Os autores inserem a trajetória de sucesso do Azov no contexto maior do crescimento do neofascismo na Europa (Gomza, & Zajaczkowski, 2019, p. 775-6).

Segundo Ivan Katchanovski, cientista político da Universidade de Ottawa (2016), grupos de extrema-direita tiveram uma participação "minoritária" porém "significativa" entre as lideranças do Maidan e os grupos envolvidos em protestos de ruas. Tais grupos, juntamente com os "ultras" ou *hooligans* de torcidas de futebol desempenharam um "papel chave" em "ataques violentos" - inclusive no palácio presidencial (em 1 de dezembro de 2013) e no parlamento (em 18 de fevereiro de 2014). Tais ataques incluíram "granadas"¹⁶⁰ lançadas, com resultado letal, por "militantes neonazistas" (p. 51). Assim, grupos como o Pravy Sektor, o Svoboda e outros tiveram papel "crucial" na "derrubada violenta" do presidente ucraniano "pró-russo" Viktor Yanukovych.

Mais ainda, esses grupos tiveram envolvimento no "massacre de Odessa" (2 de maio de 2014) e um papel "significativo" na "guerra civil" em Donbass¹⁶¹ (Katchanovski, 2016, p. 2). A conclusão desse autor é de que a "extrema-direita" teve papel "significativo" (embora "não dominante" na política ucraniana durante e após o Maidan de 2014 - porém a extrema-direita armada teve um papel "chave" na maioria dos casos de violência política¹⁶² durante esse processo e assim "adquiriu a capacidade de derrubar pela força o governo de um dos maiores países da Europa" (p. 52). Como resultado da ameaça ao uso de violência extrema, ativistas do Pravy

¹⁶⁰ Cf. "В сети нашли страницу организатора взрыва под Верховной Радой". TSN, Agosto 31, 2015. Disponível em: <<http://ru.tsn.ua/politika/v-seti-nashli-stranicu-granatometchika-iz-pod-verhovnoy-rady-478596.html>>.

No caso acima, um ativista neo-nazista do Svoboda e do batalhão Sich lançou uma granada durante um protesto em frente ao parlamento ucraniano, matando quatro pessoas e ferindo cerca de cem.

¹⁶¹ Para o papel do Maidan (e da derrubada violenta do presidente ucraniano "pró-russo" e seu governo) na eclosão da guerra de Donbass, cf. Katchanovski, 2016. O autor, assim como eu o faço (alhores, neste capítulo), recorre a pesquisas de opinião de 2014 do Kyiv International Institute of Sociology (KIIS) e as analisa.

¹⁶² Para uma análise da participação da extrema-direita em tais protestos, vide Ishchenko, V. (2016).

Sektor (acusados do assassinato de jornalistas) teriam sido soltos (por magistrados intimidados) e táticas semelhantes foram utilizadas para tentar impedir a aprovação de determinadas leis (Katchanovski, 2016, p. 2).

Como exemplo do processo acima descrito, o autor cita (Katchanovski, 2016, p. 50) que um parlamento, em 2015, dominado por partidos “oligárquicos” (e não de extrema-direita), aprovou uma lei proposta por um parlamentar de extrema-direita do Partido Radical (Radykal'na partiia), populista. A lei em questão reconheceu oficialmente os combatentes do UPA ou Ukrayins'ka Povstans'ka Armiia (Exército Insurreto Ucrâniano) e o OUN ou Orhanizatsiya ukrayins'kykh natsionalistiv (Organização de Nacionalistas Ucrânianos) como heróis “da liberdade” e, mais ainda, tornou ilegal insultar ou desrespeitar em público esses “heróis”. Ora, a UPA e a OUN foram organizações paramilitares que colaboraram com os nazistas alemães na Segunda Guerra Mundial e cometeram massacres contra judeus e poloneses, sendo considerados, por muitos historiadores, co-partícipes do Holocausto (Rossoliński-Liebe, 2012). O parlamentar em questão, note-se, é filho de Roman Shukhevych, que foi comandante supremo do UPA e, entre 1941 e 1943, serviu como oficial militar na Abwehr, o serviço de inteligência do Terceiro Reich de Hitler. Da mesma forma, o então Presidente ucraniano Poroshenko, em 2016, como parte de uma campanha anti-comunista de *des-comunização*, aprovou um novo uniforme militar (Katchanovski, 2016, p. 50) cujo design era parcialmente baseado num fardamento da supracitada UPA¹⁶³. Katchanovski menciona ainda (2016, p. 50) o fato de que, em uma sessão especial do Parlamento, em homenagem à Constituição ucraniana, em 2016, o então presidente Poroshenko e deputados ucranianos, aplaudiram o discurso¹⁶⁴ de um ex-soldado nazista¹⁶⁵.

¹⁶³ Cf. “В армії декомунізували погони і уніформу” [“No Exército, elementos comunistas são retirados das dragonas e uniformes”], Gazeta.ua, Jul 5, 2016. Disponível em: <http://gazeta.ua/articles/regions/_v-armiyi-dekomunizovali-pogoni-i-uniformu/708787>.

¹⁶⁴ É impossível aqui, não se recordar do que ocorreu em setembro de 2023, na Câmara Baixa do Canadá, quando um veterano nazista, de 98 anos de idade (Yaroslav Hunka) foi convidado a ali discursar, apresentado como “herói de guerra” e, após declarar, com orgulho, que, na Segunda Guerra Mundial, lutara “contra os russos”, foi aplaudido e ovacionado. Ele lutou, no caso, na Primeira Divisão Ucraniana, também conhecida como SS 14a Divisão Waffen ou Divisão Galícia Waffen-SS (Waffen-Grenadier-Division der SS), uma unidade de voluntários comandada pela SS nazista, que participou de massacres e crimes de guerra contra poloneses e judeus (Rudling, 2012). Cf. “Canada's House speaker has stepped down after inviting a Nazi veteran to Parliament”. AP, 27 set. 2023. Disponível em: <<https://www.npr.org/2023/09/27/1201951754/canadas-house-speaker-steps-down-after-inviting-nazi-veteran-parliament>>.

¹⁶⁵ O discurso, filmado, pode ser assistido aqui, com legendas em inglês: <https://www.youtube.com/watch?v=yXmmO_QD3LA> (“Зиги с трибуны Верховной Рады”).

Voltando ao Maidan, Volodymyr Ishchenko, por exemplo, sociólogo e pesquisador associado do Institute of East European Studies, da Freie Universität (Berlim), relata como o Pravy Sektor foi capaz de explorar uma janela de "oportunidade" para a "radicalização violenta" dos protestos do Maidan (Ishchenko, 2020, p. 11). Esse grupo teria explorado um repertório de violência dos grupos *hooligans*, incluindo uso de "pirotecnia, paralelepípedos e coquetel molotov" (Ishchenko, 2020, p. 6).

Finalmente, Shekhovtsov e Umland, dois acadêmicos conhecidos pelo seu posicionamento fortemente crítico à Rússia de Putin, em artigo de 2014, escrevem que os grupos de extrema-direita na Ucrânia, como o Svoboda, defendem, assim como a extrema-direita europeia, "antissemitismo, **monolinguismo nacional**, militarismo, etnocentrismo, cripto-racismo e homofobia" (Shekhovtsov & Umland, 2014, p. 59. Ênfase minha). Os autores admitem que o aumento da violência dos protestos do Maidan coincide com a "visível participação" de grupos de extrema-direita, como o Pravy Sektor e o Svoboda (p. 58-9) e que o citado Svoboda, em 2014, detinha 37 assentos dos 450 do Parlamento ucraniano - além de manter uma aliança com uma rede de grupos marginais, incluindo o "notoriamente neonazista" (Umland, 2020) C14, também conhecido como Sich¹⁶⁶) e o Exército Insurreto Ucraniano. Trata-se de grupos que mantinham/mantêm estreita colaboração com os serviços de segurança ucranianos (vide a nota de rodapé anterior).

Em todo caso, os autores notam, com alguma surpresa, que esse tema não permaneceu "obscuro" e "pouco conhecido até mesmo entre especialistas em assuntos do Leste Europeu", como era antes. Eles se lamentam que tal questão tenha passado a ser noticiada com destaque na imprensa ocidental e atribuem isso ao trabalho de "autoridades russas, diplomatas, pseudo-jornalistas" e "lobistas ocidentais do Kremlin", que fariam uso de "hipérbole e alarmismo" (Shekhovtsov & Umland, 2014). Eles atribuem o crescimento da extrema-direita violenta ucraniana e sua participação "ardente" no Maidan ao objetivo que esses grupos teriam em

¹⁶⁶ Trata-se de uma milícia neonazi extremamente violenta notória pelos ataques a comunidades de roma (ciganos) - cf. "Ukraine Roma camp attack leaves one dead", BBC, 24 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-europe-44593995>>.

Seus vínculos com o Serviço de Segurança da Ucrânia (SBU) tornaram-se publicamente conhecidos em 2019, num escândalo que foi comparado ao Watergate americano. Cf. "Силовики для кандидатів: як напередодні виборів Порошенко та Тимошенко заручились підтримкою СБУ, ГПУ та МВС" ["Forças de segurança a serviço dos candidatos: como nas vésperas das eleições Poroshenko e Tymoshenko garantiram o apoio da SBU, GPU e do Ministério da Administração Interna"], Сгошина, Валерія, 22 March 2019.

comum com nacionalistas ucranianos em geral, a saber, “libertar Kiev da hegemonia de Moscou”, afinal, os nacionalistas ucranianos, em geral, entendem que “sair da tutela do Kremlin é pré-condição crucial para a evolução independente da nação ucraniana” (Shekhovtsov & Umland, 2014, p. 60). Os autores, ademais, admitem que há, sim, elementos “neo-nazi” no “movimento nacionalista ucraniano”, mas estariam em “tamanho pequeno” e seriam responsáveis por um número comparativamente “pequeno” de incidentes violentos (Shekhovtsov & Umland, 2014, p. 61). Finalmente, argumentam que tais grupos tenderiam a permanecer marginais na vida política ucraniana (Shekhovtsov & Umland, 2014, p. 62-3).

A essa altura, creio que tenha ficado relativamente claro ao(à) leitor(a) que, na verdade, as coisas não têm se sucedido, na Ucrânia, mesmo hoje (2023) exatamente como prognosticaram os dois pesquisadores supracitados. Não é o que a literatura especializada (citei acima uma amostra dela) mostra e nem o que o campo me mostrou - ou minha experiência pessoal: ao realizar minha pesquisa, eu próprio fui fichado e exposto por uma organização ultranacionalista ucraniana que tem estreitos laços com o aparato de segurança do país (o que narro mais abaixo) e, em virtude disso, recebi também ameaças de morte de grupos neonazistas ucranianos e de outros países (inclusive do Brasil), que integram uma rede internacionais. Em 2016, a Polícia Civil, no Estado brasileiro do Rio Grande do Sul, deflagrou operação contra grupos neonazistas gaúchos (do Rio Grande do Sul) que estavam sendo recrutados, pelo grupo neonazi internacional Misanthropic Division, para lutarem na Ucrânia como voluntários ou mercenários junto ao regimento Azov¹⁶⁷.

Dando um pequeno salto temporal, que nos traz para mais perto do momento em que termino de escrever este trabalho (2023), Volodymyr Ishchenko, por exemplo, escreve (Ishchenko, 2022), em março de 2022, pouco após a invasão russa, sobre como a Ucrânia baniu nada menos que onze partidos políticos acusados de serem “pró-russos” - um dos partidos suspensos, a Plataforma de Oposição pela Vida, fora o segundo lugar em eleições pouco antes e detinha quarenta e quatro dos quatrocentos e cinquenta assentos parlamentares na Ucrânia.

¹⁶⁷ Cf. G1, “Operação combate recrutamento de neonazistas do RS para a Ucrânia”, 08 dez. 2016. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2016/12/operacao-combate-recrutamento-de-neonazistas-do-rs-para-ucrania.html>>.

Vide ainda: GZH, “Militantes do Rio Grande do Sul seriam recrutados para a guerra civil na Ucrânia”, 2016. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/especiais/neonazismomons/militantes-do-rs-na-ucrania.html>>.

Alguns desses partidos, ele escreve, de fato, possuem conexões (que, segundo ele, precisam ser melhor investigadas) com iniciativas relacionadas à projeção do *soft power* russo, porém outros possuem variadas relações com a Federação Russa, incluindo até mesmo partidos que são alvos de sanções de Moscou. Muitos dos partidos suspensos, agora totalmente marginalizados, são do campo da esquerda, alguns inclusive, como o Partido Socialista e o Partido Progressista¹⁶⁸, tendo desempenhado importante papel na política ucraniana nos anos 1990 e 2000 (Ishchenko, 2022). Assim sendo, tal medida, para Ishchenko, pouco tem que ver com preocupações de segurança e diz respeito sobretudo à “polarização pós-Euromaidan da política ucraniana”.

O pesquisador resume a questão da seguinte maneira:

Antes de 2014, havia, na política ucraniana, **um grande campo que clamava por uma integração mais próxima com instituições lideradas pela Rússia ao invés de uma integração com aquelas instituições da esfera euro-atlântica** - ou clamava até mesmo por uma entrada da Ucrânia em uma União¹⁶⁹ [*Union State*] com a Rússia e a Bielorrússia. Após a revolução do Euromaidan e após as ações hostis da Rússia na Crimeia e em Donbass, contudo, o campo pró-russo foi marginalizado na política ucraniana. E, ao mesmo tempo, o rótulo de pró-russo passou a abranger cada vez mais coisas. Tal rótulo passou a ser usado para descrever qualquer um que defenda a neutralidade ucraniana. Ele também é **usado para desacreditar e silenciar discursos soberanistas, estatal-desenvolvimentistas, anti-ocidentais, iliberais, populistas, de esquerda** e muitos outros discursos¹⁷⁰ (Ishchenko, 2022. Tradução e ênfases minhas).

¹⁶⁸ Não seria exagero dizer que a Ucrânia de Zelensky terminou por banir todos os partidos de esquerda da Ucrânia. A União das Forças de Esquerda (Soyuz livykh syl) também foi suspensa, por decisão judicial, em 17 de junho de 2022. Em 19 de março de 2022, a coalizão Levaya oppositsiya (Oposição de Esquerda), formada em 2015, já havia sido banida, sob lei marcial, pelo Conselho de Defesa e Segurança Nacional da Ucrânia. Os grupos de extrema-direita não sofreram restrições análogas.

¹⁶⁹ A União da Rússia e Bielorrússia (em russo, *Soyuznoye gosudarstvo* - literalmente, “Estado da União”), é a entidade supranacional que abrange a Federação Russa e a Bielorrússia, criada em 2 de abril de 1996 (originalmente com o nome Comunidade da Rússia e Bielorrússia e adotando o nome atual em 3 de abril de 1997). O tratado foi assinado em 8 de dezembro de 1999. Inicialmente, a ideia era criar uma confederação, contudo, manteve-se a independência de ambos os países. O objetivo atual da União é a integração econômica e integração do aparato de Defesa e segurança. O projeto visava criar algo similar à União Soviética, com um Chefe de Estado em comum, Constituição etc, o que também não ocorreu (cf. Žulyš, 2005) - trata-se de mais uma tentativa de resposta ao *vácuo* pós-soviético que temos abordado aqui. Outros estados como a Moldávia, chegaram a cogitar entrarem na União. Quando entrei em território russo, pela segunda vez, em 2019, com visto de pesquisador, por exemplo, o visto, concedido a convite de instituição acadêmica russa, automaticamente valia como visto para entrada na Bielorrússia também - coisas que estava em meus planos, mas, à semelhança de tantos outros planos, não chegou a se concretizar.

¹⁷⁰ No original:

“Before 2014, there was a large camp in Ukrainian politics calling for closer integration with Russia-led international institutions rather than with those in the Euro-Atlantic sphere, or even for Ukraine entering into a Union State with Russia and Belarus. After the Euromaidan revolution, and Russia’s hostile actions in Crimea and Donbas, however, the pro-Russian camp was marginalised in Ukrainian politics. And at the same time, the pro-Russian label became very inflated. It started to be used to describe anyone calling for Ukraine’s neutrality. It has also started to be employed to discredit

Ishchenko acrescenta que uma variedade tão grande de posicionamentos pôde ser igualmente enquadrada em tal rótulo (“pró-russos”) porque têm em comum o fato de criticarem os discursos nacionalistas ucranianos pró-ocidentais e neoliberais que têm dominado a política da Ucrânia desde 2014 mas que não refletem a diversidade política do país (Ishchenko, 2022, s/ paginação). A situação de marginalização e ilegalidade da esquerda política na Ucrânia hoje (2023), vem acompanhada da criação de uma plataforma unificada de notícias 24 horas, a Yedyni novyny (Notícia Unida), integrada pelas quatro maiores emissoras (canal 1+1, 2+2, 24 Kanal e TRC Ukraina). A maioria dos canais ucranianos mudaram seu sinal¹⁷¹ para a Rada TV (estatal).

Tal situação, de marginalização da esquerda (e do supracitado campo crítico à aproximação com o Ocidente político) bem como da oposição em geral, é, na verdade, o resultado de uma escalada que, na Ucrânia, vem de 2014, pelo menos: em estudo de 126 páginas, talvez o mais detalhado e documentado sobre o tema, solicitado pela delegação DIE LINKE, que integra o grupo parlamentar europeu GUE/NGL (Nordic Green Left European Parliamentary Group), Volodymyr Ishchenko mapeia a situação da esquerda (de anarquistas, comunistas e socialistas até grupos progressistas não marxistas) durante e após os protestos do Maidan.

Nas suas conclusões, além de problemas e contradições dos próprios grupos destas tendências (aqui chamadas coletivamente de “esquerda”), o autor destaca que o aumento dos casos de “pressão” desempenhou também um papel na “marginalização da esquerda ucraniana” (que se manifestou também em perda de apoio eleitoral). A título de exemplo, demonstra que, no ano que se seguiu ao início do Maidan, houve mais ataques contra a esquerda do que durante os três anos que antecederam o Maidan - mostrando a incidência mensal de ataques contra grupos de esquerda tanto da parte de atores estatais (no geral prisões ou proibições de assembleias pacíficas) quanto de atores não-estatais. Trata-se, em sua maioria, de ataques de violência física contra ativistas socialistas (Ishchenko, 2016, p. 84). Ishchenko escreve que ataques da extrema-direita contra ativistas de esquerda

and silence sovereigntist, state-developmental, anti-Western, illiberal, populist, left-wing, and many other discourses.”

¹⁷¹ A respeito disso tudo, cf. "Ukraine: Media Groups Join Together For 'United News' & Urge World To Turn Off Russian Channels" (Goldbart, 26 fev. 2022 In: Deadline. <<https://deadline.com/2022/02/ukraine-media-groups-join-together-for-united-news-urge-world-to-turn-off-russian-channels-1234960684/>>) e "Ukraine suspends 11 political parties with links to Russia" (Sauer, 20 mar. 2022. In: Guardian. <<https://www.theguardian.com/world/2022/mar/20/ukraine-suspends-11-political-parties-with-links-to-russia>>).

ocorriam já antes do Maidan e que as leis anti-comunistas de “des-comunização” criaram barreiras jurídicas à atuação da esquerda marxista: em junho de 2015, o Ministério da Justiça banuiu o Partido Comunista Ucrâniano, por exemplo (Ishchenko, 2016, p. 88).

Isso tudo dito, note-se, contudo, que, no mesmo estudo, Ishchenko, escrevendo a partir de uma perspectiva assumidamente esquerdista, também pondera que as análises de esquerda (entre 2014 e 2015) que descreviam o resultado do Maidan como tendo sido apenas um “golpe” que levou ao poder uma “junta nazista” constituem uma descrição inexata da realidade, por “exagerar” o papel e tamanho da extrema-direita no processo e por ignorar um caráter, no novo governo, que seria mais propriamente “neoliberal” do que “social-populista” (de tipo fascistoide) - seriam, portanto, análises que traçam paralelos forçados com os anos 1930 e 1940 e que vêem em coisas “em preto e branco”, inclusive esquecendo-se do fato de que o próprio Hitler travou guerras em prol dos “interesses imperialistas da Alemanha” e não para subjugar a Alemanha à Inglaterra, à França ou aos EUA¹⁷² (Ishchenko, 2016, p. 49).

É importante ressaltar que a posição “pró-russa” ou anti-Maidan intersecciona-se em grau significativo com posicionamentos políticos de esquerda ou com visões positivas sobre o período soviético - porém, as forças rebeldes em Donbass também contaram e contam com o apoio de conservadores, monarquistas e alguns elementos que poderiam ser classificados também como de extrema-direita. É errado imaginar, de forma simplista, que, na Guerra de Donbass, trate-se simplesmente de uma extrema-direita ucraniana em guerra com progressistas e esquerdistas pró-russos.

Em primeiro lugar, sentimentos de simpatia a elementos da União Soviética (a forma como esta organizava as nacionalidades, a luta do Exército Vermelho contra a invasão estrangeira alemã) são vistos com simpatia até mesmo por alguns conservadores anti-comunistas, como relato em diferentes momentos, nas conversas com cossacos, por exemplo.

Não cabe aqui, equivalência, contudo: a tendência ultranacionalista ucraniana (“banderista” etc) comporta, como vimos, elementos fascistas e inclusive

¹⁷² Aqui, ele se refere à maneira como a Revolução Maidan procurou colocar a Ucrânia em posição notoriamente subalterna aos EUA, como forma de integrar-se ao Ocidente político, o que é uma contradição dum ponto de vista ultranacionalista - e o seria mesmo duma perspectiva meramente soberanista.

neo-nazis ou filo-nazis. Esse elemento de extrema-direita tem, como demonstrei, grande importância na revolução Maidan e no estado ucraniano pós-Maidan (materializado no famoso regimento Azov, por exemplo). Não é o que se passa entre rebeldes de Donbass, embora existam também elementos de extrema-direita ali.

Esse espectro neofascista na Ucrânia pós-Maidan, embora exagerado pela esquerda (e pelos “pró-russos”), materializa-se também em medidas oficiais que celebram nomes como Stepan Bandera como heróis e nas inúmeras suásticas e no Sol Negro neonazi que teimam em ser flagrados nos capacetes de soldados ucranianos desde 2014 e também durante a guerra que se inicia em 2022. Isso tudo, inclusive, é um importante fator que impulsionou a alienação de moradores de Donbass em relação ao Estado ucraniano - que é o que meus interlocutores relatam insistentemente. Porém, de forma paradoxal, é inegável que, durante a Guerra de Donbass, também houve voluntários, do lado de Donbass, de orientação monarquista, imperialista, fascista e até alguns neo-nazis, curiosamente lutando lado a lado com stalinistas, esquerdistas e outros que simplesmente rejeitam o Maidan. Esse fato não pode ser negado - mas também seria incorreto a partir daí estabelecer uma falsa equivalência - creio ter demonstrado, mais acima, o escopo da influência da extrema-direita na sociedade ucraniana pós-2014.

Voltando a Donbass, a Brigada Prizrak, por exemplo, unidade de infantaria da República Popular de Lugansk, notória por sua “ferocidade”, possuía um marcado caráter de esquerda, mas também reunia, juntamente com comunistas, cossacos pró-russos, neopagãos russos e monarquistas - em março de 2015, até mesmo um pequeno grupo de voluntários neo-nazistas russos, os Rusich, foi aceito, por um curto período de tempo, nas fileiras da Brigada (Ishchenko, 2016, p. 79).

Essa aparente anomalia, tolerada em uma brigada notoriamente ideológica (de orientação esquerdista), adquire sentido se analisarmos a retórica comunista de grupos como a VCD e outros, retórica essa que mobiliza o *mito*¹⁷³ ou narrativa da

¹⁷³ Aqui, a palavra *mito* é usada com sentido próximo ao soreliano, referindo-se a uma narrativa que, embora histórica (no caso), é tomada como uma espécie de narrativa épica e paradigmática para lançar luz em eventos presentes e futuros - de forma mais ou menos análoga à maneira como a exegese bíblica vê em relatos do Antigo Testamento, *tipos* que prefiguram Cristo (por exemplo, o “servo sofredor”, em Isaías capítulo 52, é visto tradicionalmente pela teologia cristã como um *tipo* de Cristo). Assim, de forma análoga, porém no caso em sentido cronológico inverso, a Guerra de Donbass (na perspectiva de alguns discursos “pró-russos”) seria um *tipo* presente da Grande Guerra Patriótica contra o nazismo nos anos 1940 - e, partir de 2022, a “Operação Especial Militar Especial” da Federação Russa contra a Ucrânia também passa a ser visto implicitamente como um *tipo* da mesma Grande Guerra Patriótica. Admitir esse processo que chamo de *mitificação* não implica em negar o fato de que objetivamente existem, sim, elementos neofascistas, hitleristas e neonazistas na composição ideológica do nacionalismo ucraniano pós-Maidan e sobretudo nas fileiras das forças

Grande Guerra Patriótica: para Ishchenko, nessa retórica, não se trataria, na guerra de Donbass, de um *conflito de classe* marxista, mas antes de uma luta de libertação nacional. Ele cita Yevgeniy Vallenberg, chefe do Departamento Político da Brigada Prizrak, que, durante o fórum Antifascista, afirmou que:

(...)não se trata aqui de uma revolução social, mas sim uma guerra de libertação nacional dos povos de Donbass e da grande Novorossia - e daqueles, na Ucrânia, que discordam dos princípios de intolerância política¹⁷⁴ (Tradução minha *apud* Ishchenko, 2016, p. 81).

Embora o horizonte de um legado soviético e da causa trabalhista e sindical aparecesse nas falas dos meus interlocutores (sobretudo porque os sindicatos, em Lugansk, tiveram um papel enorme na [re]organização da sociedade durante o conflito), esse horizonte aparecia sempre em segundo plano - até porque, nas palavras do meu interlocutor Andrey, a vizinha Rússia, capitalista, “não permitiria” nenhuma experiência socialista¹⁷⁵ (hoje, em 2023, a República de Lugansk encontra-se integrada à Federação Russa, de qualquer forma, como república autônoma, o que, por ora, lança uma pá de cal em quaisquer aspirações socialistas ou revolucionárias). É a ideia da “luta de libertação” (contra o “fascismo” ucraniano) que permite uma “frente ampla” que, ocasionalmente, pode parecer um tanto eclética demais.

O “duginismo” e a “Quarta Teoria Política” do cientista político e polemista Alexandr Dugin também fornecem uma linguagem para possibilitar alto grau de “ecletismo” político, como pude averiguar com interlocutores duginistas brasileiros e

de segurança ucranianas - embora Moscou infle seu real tamanho e embora a propaganda e contra-propaganda russa façam farto uso desse dado. A forma como nacionalistas ucranianos, por sua vez, se apropriam e ressignificam o neonazismo e o nazi-fascismo também é um problema teórico-empírico cuja investigação, mais uma vez, extrapolaria meus propósitos.

¹⁷⁴ Cf. E. Валленберг, ‘сначала республика’ [primeiro, a República], 16 August 2015. Disponível em: <https://vk.com/wall-90326151_2324>.

¹⁷⁵ Ishchenko também relata (2016, p. 81) como Alexei Mozgovoi, que foi comandante da supracitada Brigada Prizrak foi assassinado em circunstâncias até hoje (2023) não esclarecidas. Coincidência ou não, antes de ser morto, Mozgovoi, em seus discursos, declarava, por exemplo no Dia da Vitória, em Alchevsk (cidade de Lugansk), que a guerra travada por eles em Donbass não era apenas “contra o fascismo” [ucraniano], mas também “pelos direitos sociais, trabalhistas e pelo poder do povo, no nível “*grassroots*”. O discurso, filmado, pode ser visualizado em: <<https://youtu.be/ArSv98k7ax8?si=YxGutP2MvmkMgi40>> (“Мы боремся не только с фашизмом...”) [“Não lutamos apenas contra o fascismo”]. Ishchenko especula se o assassinato do comandante Mozgovoi não pode ter sido um dos fatores que incentivou os comunistas da Brigada Prizrak e de outros grupos a adotarem um discurso com maior ênfase na “unidade” e na “libertação nacional” e, conseqüentemente, mais “leal” às autoridades da República de Lugansk. O que está implícito na especulação bem informada ou insinuação de Ishchenko é que os próprios serviços de inteligência de Lugansk (com o auxílio russo) ou serviços de inteligência da Federação Russa estariam por trás dessa eliminação de lideranças de Donbass “inconvenientes” (lembro-me do dizer do meu interlocutor sindicalista: [parafraseando] “Moscou não iria permitir uma revolução aqui”). É uma possibilidade, mas é preciso frisar que, no presente momento, só é possível especular.

com brasileiros que lutaram como voluntários no conflito - o papel destes, contudo, não pode ser hiperdimensionado: perguntando sobre Dugin a meus interlocutores cossacos e de Donbass, ouvi, mais de uma vez, a resposta, desconversando, de que “não sabiam” muita coisa sobre o tema. Na minha curta estadia na República de Lugansk, tanto entre os visitantes internacionais (participantes, como eu, da Conferência Anti-Fascista) quanto entre os locais, não vi nenhum sinal do Movimento Eurasiano nem de grupos “duginistas” - com a exceção do grupo duginista brasileiro que teve um papel importante no recrutamento dos voluntários brasileiros¹⁷⁶ em geral (embora estes mesmos voluntários tivessem posicionamentos políticos variados).

Feita essa imensa “digressão”, ressalto que as causas e o sentido do crescimento da extrema-direita na Ucrânia extrapolam meu objeto. É importante, em todo caso, ressaltar que o Maidan não pode ser descrito objetivamente como um mero “golpe neofascista” e que vários setores da sociedade ucraniana o apoiaram por diversos motivos, o que inclui demandas que a maioria das pessoas descreveria como *legítimas* (contra a corrupção, por exemplo etc, além de motivos históricos para rejeitar a intervenção russa, considerando-se o histórico autoritário da própria União Soviética¹⁷⁷). Analisar os motivos do apoio ao Maidan, sobretudo entre ucranianos do oeste também extrapola meu objeto. O que nos interessa, aqui, é que, conforme vimos,

1. a extrema-direita, incluindo grupos neonazistas, **embora minoritária em números e eleitoralmente**, exerceu um papel importante no **Maidan, na guerra de Donbass** (e também na atual guerra iniciada em 2022) e exerce, inclusive pela ameaça à violência organizada, influência e pressão em decisões judiciais e votações parlamentares, para assegurar que sejam tomadas **decisões favoráveis ao ultranacionalismo de extrema-direita**, como, por exemplo, as leis proibindo a crítica a ativistas do UPA, que notoriamente foram colaboradores nazistas e autores de massacres contra poloneses e judeus.

¹⁷⁶ Sobre os voluntários brasileiros combatentes em Donbass e sua ideologia, cf. Araujo, no prelo.

¹⁷⁷ O que é uma perspectiva diferente daquela mais comum ao leste do país, por diversos motivos históricos.

2. O processo descrito no item acima polariza a sociedade ucraniana, com impacto sobretudo nas populações do leste do país e Donbass.

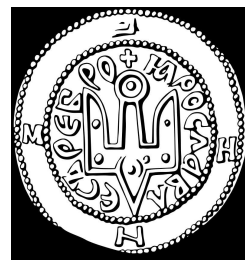
Acredito que a discussão acima, necessária, embora cansativa, ajuda a analisar criticamente e contextualizar os discursos de meus interlocutores. Voltando, à fala do meu interlocutor Andrey, sobre certos símbolos nacionalistas ucranianos (à época, presentes em atos bolsonaristas no Brasil), cumpre notar que o tryzub ou Tridente, é, de fato, o brasão da Ucrânia, porém é dourado dentro de um escudo azul. Foi oficialmente adotado em 1992 e aparece na bandeira da presidência da Ucrânia.



Brasão da Ucrânia. Fonte: Autor desconhecido, vetorizado por Zscout370 - <www.nbu.gov.ua>, Указ Президента України «Про офіційні символи глави держави», Domínio Público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=10262481>

Remonta a um dos selos de Vladimir o Grande, também conhecido como Vladimir I de Kiev, da dinastia Rurik, que governava o Rus Kievano, já mencionado alhures. De qualquer forma, o brasão acima descrito (dourado e azul), só se torna um símbolo nacional ucraniano em 1917, a partir de uma proposta do historiador Mykhailo Hrushevskiy, que também propunha como símbolos nacionais o arbalesto (espécie de besta ou balestra de disparo). As origens do Tridente são controversas: há quem argumente que originalmente essa figura triforme (simbolizando também a Santíssima Trindade) remetia não a um tridente, mas a um falcão estilizado (com as duas asas e o corpo no centro resultando em uma imagem triforme) - a falcoaria, afinal, é um esporte ou prática de tradição real (da realeza) e o mesmo se aplica ao motivo do falcão.

Em uma moeda com o selo de Yaroslav, o Sábio (também se grafa Jaroslau), à esquerda, e também na sua insígnia (à direita) a semelhança com a ave de rapina é mais evidente.



Fonte e descrição: Сребреник Ярослава Мудрого. Обратная сторона. Прорись по А. Г. Силаеву. Disponível em:

<[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coin_of_Yaroslav_the_Wise_\(reverse\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coin_of_Yaroslav_the_Wise_(reverse).svg)>



Fonte: Клейноди України: 3 історії держ. і нац. символіки.- К.: Абрис, 1992. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alex_K_Yaroslav_I.svg>

No leste europeu, como também acontece no mundo turcomano e árabe, são comuns, sobretudo em contextos nacionalistas, discussões fundamentadas naquilo que chamo de falácia de apelo à etimologia (ou à genealogia), na qual um dado histórico em disputa é visto como tendo o poder retórico de encerrar uma polêmica. Discussões historiográficas sobre a dinastia Rurik e motivos escandinavos (tal dinastia tem origem varegue, consistindo em conquistadores oriundos da atual Suécia, que se eslavizaram) bem como polêmicas heráldicas à parte, seja qual for a origem da figura triforme que passou a ser identificada como um tridente, o fato é que o tryzub tornou-se, desde os anos 1990, um símbolo nacional da Ucrânia, em um movimento familiar aos estudiosos da *invenção da tradição*. Não é de se admirar que tal imagem seja também usada com destaque em círculos ucranianos ultranacionalistas (inclusive aqueles neofascistas e neonazistas), que evidentemente são, por definição, nacionalistas, e recorrem à mitologia dos símbolos nacionais. Sem adentrarmos polêmicas de definição, é seguro afirmar que obviamente nem todo nacionalista é fascista, mas todo fascista é nacionalista.

Seja como for, o tryzub, há anos, tem sido também apropriado por círculos neofascistas e neonazistas fora da Ucrânia. Em 2020, um guia produzido por autoridades britânicas envolvidas em atividades contra-terrorismo, a Counter Terrorism Policing, listava o Tryzub como símbolo associado a supremacismo racial

branco. Isto gerou uma nota de protesto da Embaixada da Ucrânia no Reino Unido¹⁷⁸, exigindo que o Tridente fosse removido do guia em questão.



Note-se a última imagem, na fileira de baixo, à direita.

Fonte: Guardian, 17 jan. 2020.

“Ukraine coat of arms in UK anti-terror list furore” Disponível em:

<<https://www.bbc.com/news/blogs-trending-51174898>>

Esta breve investigação não é apenas uma digressão, mas se insere em minha proposta de “levar o *nativo* a sério”, o que inclui, até onde for possível, investigar a factualidade de alguns dos temas de seu discurso¹⁷⁹. Ora, se alguém descreve um grupo de admiradores de Adolf Hitler como “nazistas”, trata-se de um cenário, mas, se alguém descreve um grupo vegetariano como “nazistas”, há algo a se investigar acerca do porquê dessa imagem ser mobilizada e quais são as associações históricas, sincrônicas etc. O problema é que, no mundo real, às vezes não é tão simples distinguir o grupo de vegetarianos do grupo de admiradores de Hitler, se me é permitido falar em parábolas.

No caso em questão, como sói ocorrer, o contexto é quem pode fornecer a resposta. Em outras palavras, o tryzub pode ser, em alguns contextos, um símbolo fascista ou até mesmo nazista. Em outros, não - sendo inclusive o símbolo nacional da Ucrânia (nas cores dourado e azul).

¹⁷⁸ Disponível na conta oficial de Twitter da Embassy of Ukraine to the UK: “We demand Trident to be removed from Guide with official apologies”: <https://twitter.com/UkrEmbLondon/status/1218849631016230913?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwtterm%5E1218849631016230913%7Ctwtgr%5Ec2ef2fc6d99ae631be93aef1cd09eef49596c96%7Ctwtcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fwww.bbc.com%2Fnews%2Fblogs-trending-51174898>.

¹⁷⁹ Tal proposta já foi mencionada antes - contudo, em trabalhos extensos como é o caso de uma tese, ou bem pecamos por sermos repetitivos ou bem pecamos por não sermos claros o bastante.

Tryzub também é o nome de uma organização ucraniana paramilitar de extrema-direita, fundada em 1993 pelo Congresso dos Nacionalistas Ucranianos. O nome completo dessa organização era, numa possível tradução, *Organização Totalmente Ucraniana "Tridente" em homenagem a Stepan Bandera* (Всеукраїнська організація "Тризуб" імені Степана Бандери) e um de seus objetivos era promover a independência da Ucrânia, então república soviética. O país já é independente, mas o grupo ainda existe. A organização Tryzub foi uma das bases para a formação do Setor de Direita ou Pravyi Sektor. Seu líder, desde 2005, é Dmytro Yarosh, que, de 2013 a 2015, liderou também o supracitado Pravyi Sektor. Em julho de 2014, Yarosh estava na lista dos procurados pela Interpol¹⁸⁰, mas, desde janeiro de 2016, seu nome deixou de aparecer no sítio eletrônico da Interpol¹⁸¹.

Yarosh também foi comandante do Exército Voluntário Ucraniano (Українська добровольча армія), milícia fundada em dezembro de 2015, que hoje faz parte oficialmente dos chamados "batalhões de de defesa territorial da Ucrânia" (*Bataliony terytorialnoi oborony*), o que mostra uma tendência do Estado ucraniano, desde o Maidan, de absorver e "cooptar" grupos de extrema-direita, também num esforço para domesticá-los e, ao mesmo tempo, tirar proveito, como recurso humano, de seus quadros militares e paramilitares e seu *know-how* e disposição para a violência. A insígnia da milícia Exército Voluntário Ucraniano é uma espécie de tryzub estilizado, formado por dois fuzis e uma espada ao centro (vide imagem abaixo), num fundo, note-se, vermelho.



¹⁸⁰ "Interpol issues wanted notice for nationalist leader Yarosh at Russia's behest", Kyiv Post, 25 jul. 2014. Disponível em: <<https://archive.kyivpost.com/article/content/ukraine-politics/interpol-issues-wanted-notice-for-nationalist-leader-yarosh-at-russias-behest-357964.html>>.

¹⁸¹ "Right Sector's Yarosh gone from the Interpol wanted list", 2 jan. 2016. Disponível em: <www.kyivpost.com/article/content/ukraine-politics/right-sectors-yarosh-gone-from-the-interpol-wanted-list-405361.html>.

Descrição e fonte: Нарукавний знак Української добровольчої армії. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%D0%9D%D0%97_%D0%A3%D0%94%D0%90.svg>.

Yarosh foi ainda conselheiro do Comandante-em-Chefe das Forças Armadas Ucrânicas, Valerii Zaluzhnyi, o que sinaliza algo sobre seu capital político. Em uma entrevista¹⁸² ao jornal ucraniano Obozrevatel, em 27 de maio de 2019, apenas sete dias após a eleição do presidente ucraniano Volodymyr Zelensky, ele disse, como comentei, em artigo de opinião de 2022 (Araujo, maio de 2022), que, caso Zelensky “traísse” os nacionalistas ucranianos (negociando o fim da guerra civil em Donbass), ele (Zelensky) iria “perder a vida” e acabar “enforcado em alguma árvore em Khreshchatyk”¹⁸³. Curiosamente, essa entrevista foi publicada em russo, língua, à época, ainda usada em boa parte da imprensa ucraniana, apesar de todas as políticas e tentativas crescentes de limitar-lhe o uso.

Este contexto, da presença marcante, ameaçadora e arrogante de grupos armados ultranacionalistas nas forças de segurança da Ucrânia hoje (2014-2022), fornece, sincronicamente, parte do contexto para as falas de Andrey sobre bandeira usada (com as cores vermelho e preto) em manifestação bolsonarista no Brasil em 2020. O contexto histórico mais amplo remonta aos anos 1940, quando Stepan Bandera, líder de extrema-direita da Organização dos Ucranianos Nacionalistas ou Організація українських націоналістів (OUN), atuou como colaborador do Terceiro Reich, em sua luta contra a União Soviética. Bandera também defendia o massacre de poloneses, o que enseja outra breve digressão.

No começo do século XX, a Polônia via na Ucrânia uma zona tampão ou *buffer* em potencial contra a “ameaça bolchevique”, Depois do tratado de paz conhecido como Paz de Riga, que pôs fim à guerra polaco-soviética, a Polônia voltou a controlar a parte ocidental das terras ucranianas como já o fizera século antes (como tratado em outra seção, até a revolta lideradas por cossacos no século XVII, a Comunidade Polaco-Lituana controlava grande parte da Ucrânia).

Nesse contexto de dominação polaca no século XX, a já citada Organização dos Ucranianos Nacionalistas e outros grupos lutaram contra o jugo polonês, recorrendo a táticas terroristas que, por sua vez, foram reprimidas brutalmente por

¹⁸² “Ярош: если Зеленский предаст Украину — потеряет не должность, а жизнь”, Obozrevatel, 27 de maio de 2019. Disponível em: <<https://incident.obozrevatel.com/crime/dmitrij-yarosh-esli-zelenskij-predast-ukrainu-poteryaet-ne-dolzhnost-a-zhizn.htm>>.

¹⁸³ No original: “Нет, он потеряет жизнь. Будет висеть на каком-то дереве на Крещатике.”

Varsóvia. Quando a Alemanha, comandada por Hitler, estava invadindo a União Soviética, em 1941, vários nacionalistas ucranianos aliaram-se aos nacional-socialistas, contando com o apoio nazi para a sua luta de independência. Alguns destes tomaram parte em operações de contra-insurgência anti-polonesa das Waffen-SS e, neste contexto, o Exército Insurreto Ucraniano (Ukrayins'ka Povstans'ka Armiia) [UPA] - que foi parte da Organização de Ucranianos Nacionalistas do Stepan Bandera - e outros grupos ultra-nacionalistas cometeram vários crimes de guerra contra poloneses. Essas ações são consideradas genocídio por várias historiadores poloneses e ocidentais e mesmo por historiadores ucranianos renomados como Yaroslav Hrytsak. Tanto o UPA quanto o UPA, supracitados, usavam o tridente e as cores vermelho e negra em suas insígnias.



Emblema da Organização dos Ucranianos Nacionalistas. Descrição: Українська: Емблема Організації українських націоналістів (ОУН-Б). Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:OUN-B-01.svg>>.



Bandeira do Exército Insurreto Ucraniano. Descrição e fonte: Прапор Організації українських націоналістів групи Бандери (ОУН-Б) затверджений у квітні 1941. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:OUN-r_Flag_1941.svg>

Depois da Guerra Fria, a Polônia apoiou a independência ucraniana, desta vez para auxiliar no desmantelamento da União Soviética e para enfraquecer Moscou - com a esperança de ver uma Ucrânia integrada na União Europeia, servindo, mais uma vez, como uma *zona tampão* entre a Europa Central e a Rússia.

Assim, a Polônia apoiou reformas democráticas ucranianas e o presidente Victor Yushchenko durante a chamada Revolução Laranja (2004-2005). Nessa cooperação polaco-ucraniana, havia e há, contudo, um problema: ele se chama ultranacionalismo ucraniano.

Já em 2010, quatro anos antes do Maidan, o então presidente ucraniano Viktor Yushchenko (que presidiu o país de 2005 a 2010), concedeu postumamente a Bandera o título oficial de Herói da Ucrânia, medida que depois veio a ser revogada em razão dos protestos. O nacionalismo ucraniano e a própria “invenção da nação” na Ucrânia independente pós-soviética é em grande medida devedor de Bandera, ativista anti-comunista e colaboracionista com a Alemanha nazista.

Situação similar ocorre em outros países europeus, principalmente nos bálticos, como Estônia e Letônia. Nesta última, é comum, em alguns setores da sociedade, glorificar como heróis os soldados letões que, na Segunda Guerra Mundial, lutaram trajando uniformes nazistas, como parte das Waffen-SS. O argumento é de que teriam lutado por sua terra e por suas famílias, contra o comunismo, e que não eram necessariamente nazistas. Essas noções também existem entre descendentes e comunidades diaspóricas, tanto de povos bálticos quanto de ucranianos ocidentais. No Brasil, o delegado Paulo Bilynskyj, descendente de ucranianos, eleito deputado federal pelo PL-SP, foi acusado, em dezembro de 2022, de promover o nazismo¹⁸⁴ por ter publicado, no Twitter, com orgulho, que seu bisavô lutara, na Segunda Guerra Mundial, "contra o comunismo". Em um comentário, alguém lhe pergunta se seu avô era da SS e ele confirma: “sim Galicien” [sic] (referindo-se à 14.^a Divisão de Granadeiros da Waffen SS Galizien). Essa Divisão cometeu vários massacres contra vilas de poloneses e também de judeus.

Tais disputas sobre a memória histórica trazem problemas para as relações bilaterais entre Ucrânia e Polônia ainda hoje (2010-2022). Como escrevi, em artigo de opinião de 2021 (Araujo, 20 dez. 2021), em 2016, o Parlamento ucraniano repudiou resolução polonesa¹⁸⁵ sobre o massacre de Volínia (quando milhares de

¹⁸⁴ “Delegado diz que bisavô lutou 2ª Guerra contra URSS e é acusado de nazismo”, UOL, 26 dez. 2022. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/12/26/delegado-diz-que-bisavo-lutou-2-guerra-contra-urss-e-e-acusado-de-nazismo.htm>>.

¹⁸⁵ “Poland’s Parliament Declares Volyn Massacres ‘Genocide,’ Ukraine Laments Move”, RFE, 22 jul. 2016. Disponível em: <<https://www.rferl.org/a/poland-parliament-declares-volyn-massacres-/27874252.html>>.

poloneses foram massacrados pela UPA, entre 1943 e 1945, na região da Galícia Oriental, oeste da Ucrânia).

As legislações ucranianas de “anticomunismo” de 2015, como já mencionado, permitem aplicar sanções por lei contra quem criticar figuras da independência ucraniana, incluindo combatentes da UPA. Ou seja, políticas nacionalistas de “ucranização” que alienam ucranianos do leste “pró-russos” também causam problemas diplomáticos e atritos com a Polônia, país aliado. A *política da memória*, assim, potencialmente tem implicações geopolíticas - e também implicações em acionamentos identitários domésticos.

A partir do Maidan (2014) em diante, o culto a Bandera volta à cena na Ucrânia de forma mais intensa, causando vários problemas, sobretudo no leste do país e na região de Donbass. Além das questões mais claramente materiais (“as bombas caindo”) impactando acionamentos identitários em moradores de Donbass, não se pode subestimar o impacto de violências do tipo “simbólico”.

5.2.3 Ainda o *fascismo*: autoritarismos, Stalin, Putin e *cultura*

Em outra conversa, perguntei a Andrey:

U: Outra questão que causa confusão é sobre patriotismo, religião e conservadorismo. Em Lugansk, as pessoas hoje parecem valorizar muito a memória soviética, com estatuas de Lênin em todo lugar... e, às vezes, a imprensa ocidental descreve o governo de Lugansk como um governo conservador, de direita... sabemos que a URSS também valorizava muito a família e o patriotismo. Como você definiria a República de Lugansk hoje?

A: Vamos por partes: já faz mais de mil anos, **na Rússia**, que são propagados os valores tradicionais de que a menor unidade do Estado é a família, que, por sua vez, é formada por papai e mamãe. Na época da URSS, existia a mesma ideia, a ponto de mesmo a psiquiatria soviética considerar o homossexualismo (sic) como um distúrbio psíquico. No código penal soviético, havia até um artigo relacionado ao homossexualismo. Todavia, é preciso enfatizar que puniam não o homem que se deitava com outro homem, mas a propaganda homossexual. Eu posso dizer que nossa população é suficientemente tolerante com os homossexuais, mas não aprova esse modelo que hoje vigora no Ocidente, um modelo que pressiona as pessoas, com propaganda de estilo de vida... Ou seja, nós podemos dizer que nossa população... pra ela, não importa quem está dormindo com quem; no entanto, é o tipo de coisa que **não queremos saber**¹⁸⁶ - o que eles estão fazendo entre si. Por isso, pode-se dizer, sim, que tanto a sociedade russa quanto a sociedade nas nossas repúblicas é mais conservadora nessas questões. **É cultural!** No que diz respeito à posição do nosso governo, na sua linha política: nossas repúblicas surgiram como repúblicas populares, de pessoas que vieram do povo. Porém, sabemos que

¹⁸⁶ Este tipo de consideração, guardadas as imensas diferenças entre diferentes situações etnográficas, lembra bastante discursos da África lusófona (inclusive também em contextos pós-socialistas), como se pode ver nos trabalhos de Francisco Miguel (cf. Miguel, 2021; Miguel, 2023).

a Federação Russa tem uma forte influência nas nossas repúblicas... Infelizmente, a Rússia hoje não é uma herdeira da URSS, mas antes uma herdeira do Império Russo e se encontra em fase de capitalismo selvagem! Por isso, **o governo russo tenta influenciar nas decisões do nosso governo**¹⁸⁷ [em Lugansk]! Mas, sob qualquer circunstâncias, **eu nunca chamaria nosso governo de direita!** Eu posso citar um exemplo simples: dos 50 deputados do nosso soviete [conselho] popular, 12 vieram do sindicato; são sindicalistas. Então, eu posso dizer que a nossa república [de Lugansk] foi fundada como uma república popular, de esquerda - claro que hoje não é mais uma esquerda clássica... mas não posso chamar de direita! (ênfases minhas).

É interessante notar que, implicitamente, Andrey inclui Lugansk numa ideia de “Rússia” quando diz que, há mais de mil anos, certos valores vigoram “na Rússia” - embora depois distinga a “sociedade russa” da “sociedade de nossas repúblicas”. Pouco depois, ele se queixa, novamente, de que a *Federação Russa* (capitalista selvagem) tenta intervir nas decisões e políticas da República de Lugansk, cuja gênese, segundo ele, é sindicalista e “de esquerda”.

Por “esquerda clássico”, Andrey, que é filomarxista, refere-se à esquerda socialista marxista. Embora admitindo certo “conservadorismo”, que é colocado na conta da *cultura*, Andrey rejeita a categoria política “direita”, salientando a política local voltada às questões sindicais e de trabalhadores.

No trecho acima, destaco o acionamento da categoria *cultura*: de maneira talvez um tanto análoga a certos casos etnográficos africanos subsaarianos, Andrey, assim como outras vozes nas sociedades do “Sul Global” e, mais especificamente, nas sociedades eslavo-orientais, demarca, na diferença em relação à questão das identidades *gays*, um sinal diacrítico que o distingue do Ocidente. Nesse sentido, certa *política de identidade* que tem se tornado, desde os anos 2010, mais ou menos hegemônica na União Europeia e, relativamente, nos EUA, no que tange às questões LGBTQ+ (hoje LGBTQIAPN+, em um acrônimo em crescente expansão), são vistos por alguns (no leste europeu) como uma imposição colonizante ocidental ou como um tipo de *imperialismo* ocidental, exatamente como o nazismo ou fascismo, aqui entendido como a imposição de certo tipo excludente de nacionalismo e como certa leitura específica negativa do período soviético. Nesses discursos, seriam ambas (a agenda LGBTQ+ e o *nazismo*) influências “estrangeiras” ocidentais. Emblemático disso é o fato de fotos dos protestos Maidan (nas quais calhava de aparecerem, lado a lado, ou próximas, a bandeira do arco-íris LGBTQ+ e

¹⁸⁷ À época, muitos imaginavam que o conflito em Donbass permaneceria “congelado” como ocorre em vários outros lugares e não vislumbravam a Federação Russa anexando aquela região tão cedo.

símbolos fascistas) serem amplamente divulgadas pela propaganda anti-Maidan. Essas contradições - que em alguns momentos materializaram-se em embates internos violentos no seio do campo “pró-Maidan” entre neofascistas e ativistas que queriam realizar paradas de orgulho *gay* - são capturadas de forma provocativa no título de artigo do jornalista ucraniano de esquerda Sergiy Movchan: “Nós exigimos direitos humanos e morte aos inimigos¹⁸⁸” (Movchan, 27 de abril de 2020).

Embora sejam bandeiras *arguably* antagônicas (a LGBT e a neofascista), existe uma perspectiva que vê ambas como representando um tipo de imposição ocidental, ou seja, como representando algo essencialmente estrangeiro. A presença de grupos com a bandeira LGBT do arco-íris nos protestos do Maidan é confirmada por líderes ultranacionalistas ucranianos. Um deles, em um vídeo, disponível no Youtube (infelizmente apagado), reconhece que eles (ultranacionalistas e neofascistas) são uma minoria, numericamente, porém, segundo ele, minoria ativa, agressiva e impactante. Ele acrescenta, com desprezo e deboche: “se não fosse por nós, o Maidan teria sido apenas uma grande parada *gay*”.

Em relação aos protestos de 2014 que culminaram na revolução Maidan, há quem os descreva como uma série de protestos “anti-corrupção”, de estudantes, pessoas classe média, universitários e progressistas. Outros descrevem-nos como marchas de extrema-direita. As duas caracterizações parecem ser verdadeiras.

Há ainda aqueles que não negam a presença da chamada extrema-direita ali, mas que a descrevem como sendo “ínfima”, insignificante. Embora tenham sido, como alguns de seus próprios líderes admitem, uma minoria numérica, seu papel provocador, levando violência aos protestos e sua participação em milícias paramilitares e unidades militares de voluntários conferiu-lhes poder, influência (inclusive intimidatória) e capital político, como temos visto - situação que perdura até hoje (2023).

Esse repúdio de muitos na região de Donbass ao que escrevem como *nazismo* frequentemente vem acompanhado de certa admiração pelo presidente russo Vladimir Putin - admiração que também encontrei em Rostov, mas, muito menos na Higher School of Economics (HSE) em Moscou (reduto liberal-progressista) e de modo algum na pequena diáspora russa em São Paulo, que

¹⁸⁸ Para uma perspectiva sobre o “problema” do neofascismo no Maidan e na sociedade e governo ucraniano pós-2014, cf. também Movchan, 2023.

parece ser bastante anti-Putin. A esse respeito, embora criticasse a interferência da Rússia capitalista selvagem na política das repúblicas de Donbass, Andrey foi bem enfático:

U: Qual é a visão sua e do povo de Donbass sobre o Putin - descrito como ditador no Ocidente (...)

A: Não!... (interrompendo) nós não vemos como ditador, de jeito nenhum. Nem sequer entendo qual seria o critério para chamar de ditador! Vou dar um exemplo clássico, que me impressionou muito: quando eu estive em Moscou, conheci uma pessoa da Alemanha. Ele me disse o seguinte: aqui em Moscou, me sinto muito mais seguro e mais livre do que na Alemanha. Então eu pergunto: onde está essa ditadura? Em Moscou ou na Alemanha? Na nossa população, em Donbass, em geral, Putin tem muito prestígio. Odessa é um excelente exemplo - em 2014, o exército ucraniano chegou lá para matar. E, graças à vontade política determinada do Putin, contrariando o Ocidente... Putin nos defendeu. Vivemos, há anos, em estado de guerra e, graças à Federação Russa, já quase nos acostumamos a viver nessas condições e temos suportado. Nós não temos hoje gente passando fome, não temos hoje um grande problema humanitário nesse sentido¹⁸⁹! Eu vejo perfeitamente os problemas sociais que hoje há na Rússia¹⁹⁰, mas, ao mesmo tempo, eu vejo todo o esforço que ele faz para despertar o **patriotismo no país dele**. Por isso, penso que a Rússia teve muita sorte: eu vi como ela estava vinte anos atrás, antes de Putin. A economia não funcionava e quase todas as ruas das cidades eram um *bazar* a céu aberto! Mas o Ocidente dizia então que aquilo era maravilhoso! Por isso, se nossos inimigos lutam contra nós, é sinal de que estamos no caminho certo. Por isso, estamos do lado de Putin! (ênfase minha).

Note-se que, se por vezes, Andrey refere-se ao povo de Donbass como sendo também *russos*, ele se refere à Federação Russa como “país dele”. Em seu comentário, ele faz menção ao fato objetivo de que a Rússia, após o colapso soviético, passou por forte crise social e econômica, e que, na “era Putin”, o país avançou em vários aspectos em termos de indicadores econômicos e sociais, em comparação ao período caótico de Boris Yeltsin. Em 2019, após uma queda em popularidade, em meio a protestos contra uma proposta de reforma da previdência, Putin estava com um recorde de baixa popularidade, atingindo, no quesito “confiança” (nele, pessoalmente), apenas 31.7 por cento em março daquele ano -

¹⁸⁹ Em 2022, com o início da campanha militar russa na Ucrânia e a resposta ucraniana, a situação em Donbass, para os civis, certamente mudou muito - e para pior. Também é fato que, antes da invasão russa em fevereiro de 2022, a Ucrânia iniciou uma campanha feroz de bombardeios em Donbass, como abordo alhures.

¹⁹⁰ Pouco tempo antes, em 2018, a Federação Russa havia passado por fortes protestos contra uma tentativa de reforma da previdência levada a cabo por Putin. A crise fez a popularidade do mesmo despencar de 76,7% para 49% - vide “Why Putin’s approval rating is falling”. Al Jazeera, 13 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/opinions/2018/7/13/why-putins-approval-rating-is-falling/>>.

Cf. também “Successful World Cup fails to halt slide in Vladimir Putin’s popularity”, Guardian, 16 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2018/jul/16/successful-world-cup-fails-to-halt-slide-in-vladimir-putins-popularity>>.

embora, a aprovação de seu governo fosse, à época, 65,8%, segunda uma pesquisa¹⁹¹.

Em 2020, essa aprovação de cerca de 65% cairia para 59% (outro recorde de queda¹⁹²). Em dezembro de 2021, ele chegaria a uma aprovação de 65%, subindo para 69%, em janeiro de 2022 e 71% em fevereiro de 2022 (pouco antes da invasão da Ucrânia¹⁹³). Note-se que, em 2015, no que se refere à aprovação interna, Putin chegara a ser o político mais popular do mundo¹⁹⁴, com 86% de aprovação. Evidentemente, pesquisas de opinião implicam em uma série de problemas metodológicos e hermenêuticos, mas há, ao longo dos anos, com reveses (como em 2018-2019) uma alta popularidade persistente, por uma série de motivos.

Como abordado alhures, Putin consistentemente em seus discursos condena o *nacionalismo* e o separatismo, ressaltando o caráter multinacional da Federação Russa. Sua condenação ao nazismo e fascismo na Ucrânia (temas sensíveis a meus interlocutores de Donbass e Rostov) entram nessa equação.

Observadores ocidentais frequentemente verão *hipocrisia* nisso, pois a própria Rússia de Putin é não raro descrita como sendo uma espécie de regime *fascista*. Ocorre que nem a questão das liberdades individuais, liberdade de imprensa, liberdades civis de grupos LGBT (para organizarem paradas nas ruas), nem a concentração de poder no Executivo são os temas que operam aqui o recorte. Para muitos ocidentais, as palavras fascismo e nazismo remetem a coisas como limitações aos direitos civis de minorias sexuais, ameaças ao Estado laico, centralização de poderes na figura de um líder carismático etc. Não é nada disso que têm em mente boa parte dos eslavos orientais que falam em *nazismo*.

Quando falam em *nazismo*, como ameaça contemporânea concreta, podem estar se referindo, em alguns casos, ao Estado ucraniano pós-Maidan (2014) ou

¹⁹¹ Cf. “Рейтинги доверия политикам, одобрения работы государственных институтов, рейтинги партий”. WЦИОМ, 24 março de 2019. Disponível em: <<https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/rejtingi-doveriya-politikam-odobreniya-raboty-gosudarstvennykh-institutov-rejtingi-partij-41>>.

¹⁹² “ОДОБРЕНИЕ ИНСТИТУТОВ ВЛАСТИ И ДОВЕРИЕ ПОЛИТИКАМ”, 06 maio 2020. Disponível em <<https://www.levada.ru/2020/05/06/odobrenie-institutov-vlasti-i-doverie-politikam/>>.

¹⁹³ Vide “Seven in 10 Russians approve of Putin, says latest poll”. Wales Online, 2 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.walesonline.co.uk/news/world-news/seven-10-russians-approve-putin-23265162>>. Cf. também “Seven in 10 Russians approve of Putin, says latest poll”. Nottingham Post, 2 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.nottinghampost.com/news/uk-world-news/seven-10-russians-approve-putin-6742151>>.

¹⁹⁴ Vide “The world's most popular politicians: Putin's approval rating hits 86%”. Independent, 27 fev. 2015. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/chart-putin-s-popularity-reaches-86-but-how-does-it-compare-to-other-world-leaders-10075063.html>>.

ainda ao Ocidente. No segundo caso, Hitler é, em certo sentido, apenas mais um tipo de inimigo externo ocidental empenhado em colonizar outros povos: ele se insere na mesma linhagem de figuras como Napoleão Bonaparte (estadista europeu que também invadiu a Rússia - e falhou). Nesse sentido, o nazismo alemão seria apenas mais um exemplo da tradição de *imperialismo* e colonialismo tipicamente ocidental, tradição da qual os EUA seriam hoje herdeiros. Curiosamente, no que se refere ao Ocidente, berço histórico do nacional-socialismo alemão e do fascismo, a expressão é usada em sentido mais abrangente e não tão literal. Mais ainda: o fato de agentes e cientistas alemães terem sido transferidos para os EUA, onde atuaram na NASA e serviços de inteligência é interpretado como sinal de uma continuidade entre Alemanha hitlerista e EUA, na luta contra a Rússia e contra o socialismo - na Guerra Fria.

Quando se referem à Ucrânia pós-Maidan, por sua vez, referem-se à presença de ultranacionalistas e simpatizantes do nazifascismo nas forças de segurança ucranianas, não raro ostentando simbologia neonazi como a suástica e o Sol negro (um dado objetivo, embora discursivamente inflacionado) e também se referem a certas políticas ucranianas limitando o uso da língua russa e às campanhas que promovem como heróis figuras históricas que lutaram na SS da Alemanha e que se envolveram em massacres étnicos contra poloneses, judeus e outros grupo - o que também é um dado objetivo, que será invocado, em muitos discursos, tendo por pano de fundo mental (para dar-lhe sentido) o paradigma da Grande Guerra Patriótica. Finalmente, referem-se ainda aos bombardeios e sanções levadas a cabo pelo Estado ucraniano contra a região de Donbass desde 2014: embora não necessariamente descrevam essa campanha como uma tentativa de *faxina étnica* na região (o discurso oficial de Moscou o faz), mas como uma perseguição *política* àqueles que não concordam com a “nova ideologia” do Maidan, uma ideologia supostamente *nazista* (anti-soviética, revisionista histórica e de chauvinismo ucranizante).

É importante ressaltar que existem várias denúncias e relatórios de direitos humanos contra as autoridades rebeldes de Lugansk e Donetsk, envolvendo tortura, censura, detenções arbitrárias e suposto favorecimento ao contrabando (o mercado negro sempre prospera em situações de conflito). Um relatório publicado em 2016 relata, em 2015, violações graves dos direitos humanos perpetradas por rebeldes e

autoridades das duas repúblicas¹⁹⁵ (ambas autoproclamadas em situação de conflito e sob cerco).

É evidente que, comparada a nações da Europa ocidental, a Federação Russa tem uma forma de governo mais autoritária, com uma maior concentração de poder na figura do Presidente. Contudo, a cientista política francesa Marlene Laruelle (ela própria crítica da política externa da Rússia e de Putin), argumenta e demonstra que Vladimir Putin não pode sequer ser classificado como nacionalista no contexto russo (como já vimos) e, ademais, os nacionalistas russos opõem-se a ele (Laruelle, 2015). Em seu livro de 2021 (*"Is Russia Fascist?: Unraveling Propaganda East and West"*), ela desconstrói os discursos que tentam classificar a Rússia da Era Putin como sendo um regime fascista (2021, p. 138-156), comparando Putin antes ao líder francês Charles de Gaulle - o primeiro sendo, para ela um "clássico exemplo" de "líder patriarcal" que emerge para "consolidar" uma sociedade "pós-trauma" e para promover uma "paz social" baseada numa "celebração consensual de *grandeur* nacional e valores conservadores". Ela aposta que, após esse *interregnum*, emergirá uma sociedade russa pós-Putin "pronta para reformas" (Laruelle, 2015, p. 156). O tempo dirá. É evidente que, a partir de 2022, com a militarização da sociedade e as sanções internacionais, tem ocorrido um fechamento do regime russo, com aumento da censura e redução da liberdade de expressão - há cidadãos, por exemplo, sendo presos por segurarem um simples cartaz com mensagem anti-guerra.

Para além das situações de escalada de conflito, mesmo em situação de paz, cabe notar que, no que diz respeito a direitos individuais, noções de propriedade privada e liberdade de expressão, nem a Rússia nem a Ucrânia possuem tradição *democrática* em sentido ocidental. Sobre o *autoritarismo* na Federação Russa desde os anos 2000, a literatura é abrangente. Considerações semelhantes podem ser feitas sobre o país vizinho, contudo. Um Executive Summary da Freedom House de 2021 visando avaliar a democracia (quanto a liberdade de expressão, perseguição a jornalistas, interferências no sistema judicial etc) em diferentes países, classificava a Ucrânia como regime "híbrido" ou de "transição" e não democrático¹⁹⁶. Em 2018, o Economist Intelligence, relatava que,

¹⁹⁵ "Report on the human rights situation in Ukraine 16 November 2015 to 15 February 2016". Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 2016, p. 8.

¹⁹⁶ Cf. <<https://freedomhouse.org/country/ukraine/nations-transit/2021>>.

desde 2010, após a vitória eleitoral do presidente nacionalista ocidentalista Viktor Yanukovich, o “índice democrático” no país venha caindo¹⁹⁷. No mesmo ano, relatório¹⁹⁸ da Freedom House destacava o “extremismo de extrema-direita” como “ameaça à democracia” na Ucrânia, com suas estruturas paramilitares e poder armado. O relatório menciona violência física e ataques a monumentos e à Igreja Ortodoxa do Patriarcado de Moscou (que conta com milhões de fiéis no país).

Meus interlocutores queixavam-se sobretudo deste tipo de violência (tanto física quanto simbólica). Não se trata necessariamente de uma luta pela “democracia” em sentido ocidental. Trata-se de uma disputa pela memória histórica e pela possibilidade de conciliar identidades (“russa” e “ucraniana”) que eram vistas, por alguns, em algum grau, como compatíveis (como veremos).

Nem a Rússia nem a Ucrânia são, desde 2014 até hoje (2023) governadas por regimes fascistas. São, sim, duas sociedades com tradição autoritária - uma multi-nacional (embora moscou-centrada, como veremos) e outra em processo de nacionalização excludente ucranizante. No caso ucraniano, como vimos exaustivamente, há uma extrema-direita cada vez mais influente, embora minoritária - trata-se de um governo “oligárquico” *neoliberal* bastante dependente do apoio norte-americano, que, em seu esforço interno de *nation-building*, tenta instrumentalizar uma extrema-direita armada e cada vez mais radicalizada, a qual, por sua vez, consegue, cada vez mais, influenciar o governo pela pressão, no sentido de medidas relacionadas à memória histórica e a políticas *chauvinistas*.

Ainda sobre *autoritarismo*, muitos dos meus interlocutores de diferentes idades (em Donbass) expressavam simpatia por Stalin. Em 2019, de fato, a popularidade de Stalin atingira um pico na própria Federação Russa. Diferentes pesquisas¹⁹⁹ mostravam uma alta aprovação do líder soviético em diferentes grupos etários. Estátuas de Lênin não são tão raras na Rússia; de Stalin, vi apenas um busto e somente em um museu não na Federação Russa, mas em Lugansk.

¹⁹⁷ “Ukraine’s score deteriorates in Democracy Index”. Economist Intelligence, 23 fev. 2018. Disponível em: <http://country.eiu.com/article.aspx?articleid=486462432&Country=Ukraine&topic=Politics&subtopic=F_4>.

¹⁹⁸ “Far-right Extremism as a Threat to Ukrainian Democracy”. Freedom House, maio 2018. Disponível em: <https://freedomhouse.org/sites/default/files/2020-02/ukraine%20brief%20final_1.pdf>.

¹⁹⁹ Vide “Stalin’s approval rating among Russians hits record high - poll”, The Moscow Times, 16 abril 2019. Disponível em <<https://www.themoscowtimes.com/2019/04/16/stalins-approval-rating-among-russians-hits-record-high-poll-a65245>>.

Cf. também “Stalin’s perception”, LEVADA-CENTER, 19 abril 2019. Disponível em: <<https://www.levada.ru/en/2019/04/19/dynamic-of-stalin-s-perception/>>.



Busto de Stalin em museu em Lugansk. Acervo pessoal

Evidentemente, na Ucrânia, a questão de Stalin é mais divisiva. Intrigado com a recepção deste líder soviético, questionei Andrey, que se autoidentifica como ucraniano:

U: Mas e, por exemplo, o Holodomor? Como é ensinado nas escolas hoje na república de Lugansk?

A; Eu tenho **uma opinião não muito popular** sobre essa questão: primeiro é preciso entender em que situação estava a URSS no fim da década de [19]20. O país estava destruído pela Primeira Guerra Mundial e pela guerra civil após a Revolução [bolchevique] - e Stalin.. o Ocidente entendia que era preciso dividir a Rússia soviética em partes pequenas para destruí-la. Então, Stalin disse que iria percorrer, em vinte anos, o caminho que o Ocidente percorrera em cem anos - era urgente adquirir tecnologias que havia no Ocidente, mas ainda não na URSS: equipamentos modernos de produção; chamar especialistas de outros países...E o Ocidente, sabendo que não houvera grandes colheitas, exigiu pagamento na forma de trigo. Para mim, minha opinião pessoal, não consigo fazer o julgamento... se a decisão de Stalin foi correta ou não - porém, ele tinha uma tarefa muito difícil. Porém, foi requisitado, sim, à força, os grãos... Mas eu não usei a palavra genocídio!.. isso foi exigido não só de ucranianos, mas a diferentes nações [etnias]. Por exemplo, ninguém fala que uma das regiões que mais sofreu com isso foi a de [inaudível] na parte central da Federação Russa hoje. Em números percentuais, lá morreu muito mais gente do que na Ucrânia - eu concordo totalmente com o fato de que, na parte ocidental da Ucrânia, as pessoas sofreram mais do que na parte oriental. Mas isso não foi por motivos de nacionalidade [etnia] - é que, na parte oriental, temos um território de estepe, mais propício para semear os grãos para fazer pão. Nunca neguei o fato de que a fome aconteceu - não só na Ucrânia, mas no território de toda a União Soviética! Mas, foi depois do primeiro Maidan [2004] que o ocidente passou a insistir na propaganda de que foi um genocídio contra o povo ucraniano - mas não foi bem assim! A história da URSS é muito complexa e esse fato aconteceu mesmo, mas foi devido a essa decisão de Stalin que foi possível **vencer a Grande Guerra Patriótica e derrotar o nazismo**. E é isso! (ênfase minha).

Embora deixe claro ser sua opinião pessoal, trata-se de um discurso relativamente comum em meios pró-russos, em meio a uma discussão historiográfica que ainda está em andamento²⁰⁰. No que diz respeito à *nation building*

²⁰⁰ Cf. Kappeler, 2009, p. 59 e p. 76, notas 27 e 28. Nos últimos anos, estudiosos têm se dividido entre o entendimento de que se tratou, sim, de um genocídio e o de que teria sido ou o resultado desastroso de mal planejamento mais negligência criminosa ou uma política de Terror sem intenção necessariamente genocida que teria “saído de controle” (Betts, 2022, p. 7). De modo geral, a

do Estado ucraniano independente, o tema do Holodomor é mobilizado para uma “martirologia nacional” (equiparando ucranianos a judeus vítimas do Holocausto, como é explícito no próprio termo) e para deslegitimar o legado soviético (Kappeler, 2009, p. 59).

É preciso ter em mente, em todo caso, que a *nostalgia* pelo período soviético (ênfaticamente de forma mais positiva em certos discursos de Donbass) é, na Federação Russa, marcada por toda sorte de sentimentos ambivalentes e ambíguos. Na conclusão de seu livro “The patriotism of despair” (2009), Sergei Ushakin cita Minaev, que escreveu (tradução minha):

Nós acabamos ficando *no meio*. Nem velhos, nem jovens (...) Não nos tornamos *patriotas*. Não nos tornamos cosmopolitas, tampouco. Acumulamos ódio pela figura do *Sovok*, mas, por algum motivo, todo Ano Novo, ainda cantamos o hino da ‘união inquebrantável das repúblicas livres’ (Minaev, 2007, p. 7 *apud* Ushakin, 2009, p. 259. Ênfases minhas).

A respeito da citação acima, Ushakin comenta que *sovok* é o termo pejorativo usado para se referir a tudo que é soviético e cita as pesquisas que mostravam (2009) que mais da metade dos cidadãos da Federação Russa [rossiane] lamentavam o colapso da União Soviética, sendo que um terço acreditava que tal colapso seria, de qualquer forma, “inevitável” - sem que haja um consenso acerca das causas dele (Ushakin, 2009, p. 259). Em certo sentido, o período soviético, para eslavos orientais em geral (e não só para eles), de fato não acabou; seu drama continua desenrolando-se, como o badalar insistente de um sino (imagem recorrente na literatura russa). De forma análoga, a Grande Guerra Patriótica tampouco encerrou - ela continua sendo travada, em batalhas cardíacas da memória, dos dois lados da fronteira russo-ucraniana.

De volta a Stalin, embora seja ele uma figura mais controversa em Donbass (e muito mais execrada no oeste da Ucrânia) e menos popular ali do que na Federação Russa, a leitura do período soviético (em boa parte de Donbass e Federação Russa) é, no geral, positiva - mesmo quando se tem uma visão negativa

maioria dos historiadores, nos últimos anos, parece concordar que foi, sim, um genocídio ou o uso da fome como forma de Terror para punir coletivamente uma população. Destaco a coletânea “*After the Holodomor – The Enduring Impact of the Great Famine on Ukraine*” (2014), que compila parte das pesquisas apresentadas em uma conferência internacional do Harvard Ukraine Research Center. A maioria dos autores nessa coletânea editada por Graziosi, Hajda e Hryn (2014) concorda, em linhas gerais, que houve uma grande fome (“*famine*”) parcialmente causada pela ação humana e que foi instrumentalizada, em alguma medida como forma de Terror; porém, nem todos os autores da mesma concordam que tenha se tratado de um *genocídio*, por diferentes razões.

Para uma comparação de como os discursos oficiais e oficiais russo e ucraniano (e suas respectivas historiografias) abordam a questão do Holodomor e seus usos políticos, vide Toscano, 2020.

do socialismo, o que pode parecer difícil de se entender: mais do que simplesmente um sistema político que adotava a economia planificada e o socialismo, o sistema soviético abrangia também uma certa forma (plurinacional) de gerenciar nacionalidades e etnias, um certo tipo de sistema educacional e, ademais, remete ainda à memória sentimental da vitória contra o nazismo. O dado histórico dessa vitória contra o nazismo é frequentemente acessado pela chave da luta contra a invasão estrangeira, evocando a imagem de uma Pátria constantemente sob cerco, ameaçada, dividida e pendendo, por um fio, numa espécie de não-lugar ou situação indefinida. Esse repertório *cultural*, formado historicamente, torna-se mais saliente no contexto do *vácuo* pós-soviético, desde os anos 1990 - intensificado pela Guerra da Chechênia no início dos anos 2000 e, uma década depois, pela crise da Crimeia e tensões russo-ucranianas e russo-americanas que culminarão na guerra de 2022. Tais imagens e discursos ressoam de forma particularmente intensa nos corações de grande número de pessoas com identificações ou lealdades *russas* nas regiões de Donbass, no contexto da crise ucraniana desde 2014 (para um estudo sobre o tema das pessoas “cortadas ao meio” e de uma população “traumatizada”, cf. Oushakine, 2009). Tal é o contexto maior da recepção, em setores “pró-russos” de Donbass, ao crescimento de uma extrema-direita ucraniana e a forma como conceptualizam tal *nazismo*.

De volta à discussão anterior, a questão do “combate à homofobia” e outros temas particularmente caros às sensibilidades ocidentais não são elementos chaves definidores do que se entende por “luta antinazista” em Donbass e nem em amplos setores da sociedade russa.

Uma pesquisa do Pew Research Center de 2019 (Q31), que perguntava se a homossexualidade deveria ser “aceita pela sociedade”, mostra que, na Europa Central e Leste Europeu, a aceitação é bem menor do que na Europa Ocidental: enquanto entre 86 e 89% das pessoas respondiam que “sim” na França, Alemanha, Espanha, Reino Unido e Alemanha (e 94% na Suécia); na Ucrânia e na Rússia apenas 14% respondiam positivamente e entre 44 e 49% na Hungria, Polônia, Eslováquia, e Grécia (Pew Research Center, 2020, p. 3). É claro que uma pesquisa etnográfica mais densa, no nível micro, permitiria destrinchar hermeneuticamente o que se pode entender a partir dessas respostas e é claro que, dentro da própria Ucrânia, deve haver variações e regionais e também a partir de outros recortes (idade, escolaridade etc).

Por exemplo, nos contatos que travei no breve período em que frequentei a Highers School of Economics em Moscou (Vysshaya shkola ekonomiki), de fato, encontrei uma atitude mais “cosmopolita” entre os universitário daquela instituição notoriamente liberal. Em menor grau, o mesmo se dava na Southern Federal University (Yuzhnyy federal'nyy universitet), em Rostov do Don.

Há uma especificidade cultural do leste europeu, que transparece em coisas mais banais. Em conversa informal, à mesa, num café, com universitários, uma jovem russa solteira que fazia mestrado em economia e identificava-se como “feminista radical” dizia que não gosta de ser convidada por homens para sair se o homem não pagasse a conta e que, em viagens com ex-namorados, nunca gastara um centavo, o que, afirmava, é “o correto”. Dizia também detestar homens que ficam se lamuriando, desabafando e falando sobre seus sentimentos, pois sentia falta de “uma atitude mais máscula”. Dificilmente tais opiniões, mesmo em contexto descontraído, seriam bem recebidas por universitárias feministas politizadas na Europa ocidental ou até mesmo em alguns contextos universitários brasileiros. Sua identificação com o feminismo se dava em torno de noções de direitos iguais em termos de ganhos salariais, combate à violência doméstica (problema severo na Rússia e Ucrânia associado ao abuso do álcool), em torno da valorização da liberdade para seguir carreira profissional e estudos e do acesso a maternidades e creches para as trabalhadoras que têm filhos.

Outra universitária, russa siberiana estudante de ciências sociais na HSE, dizia, também em contexto descontraído, que é difícil ser russa e muito feminista, por motivos relacionados à cultura e à própria língua.

Na mesma linha, Rancour-Laferriere faz observações linguísticas interessantes: enquanto, em inglês um homem pode dizer “*I fucked Jane*” e, da mesma forma, uma mulher também pode comunicar que teve relações sexuais com um homem, dizendo “*I fucked Bill*”, em russo, por outro lado, o verbo *yebat* ou *ебать* (palavra de baixo calão, equivalente a “foder” ou ao inglês “*fuck*”) normalmente só tem sujeito masculino, pois designa basicamente a ação de penetrar. Um homem pode dizer que fez isso com uma mulher (ou outro homem), mas normalmente uma mulher, não tendo pênis, não diz que o fez com quem quer que seja²⁰¹. “Pior” ainda: existe a expressão *raba muzha* ou *паба мужа* - como no título do filme de 1976 de

²⁰¹ Curiosamente, o mesmo ocorre em português com os verbos de baixo calão “foder” e “comer” (este quando usado em sentido sexual de penetrar e não no sentido usual). Normalmente, diz-se, vulgarmente, que um homem *comeu* uma mulher e não o contrário.

Nikita Mikhalkov (comédia-drama soviético) - que literalmente significa “escrava do marido” para se referir à esposa, mas não existe o equivalente (chamar o marido de escravo da esposa²⁰²). A expressão só existe no feminino (Rancour-Laferriere, 1995, p. 208).

Além do problema grave da violência doméstica, existe, na Rússia, certo senso comum e repertório cultural ambivalente acerca da violência contra a mulher no contexto marital, às vezes com conotação humorística ou positiva, aludindo, às vezes, de forma ambígua, a práticas que poderiam ser descritas como *sadomasoquistas* (o fenômeno é diferente, mas a linha às vezes é ambígua). Partindo de premissas psicanalíticas, Daniel Rancour-Laferriere, nos anos 1990, produziu um estudo sobre um suposto *masoquismo* russo (no sentido moral e não necessariamente erotogênico), que se embasa empiricamente em farto material literário e etnográfico. Abordo brevemente e tangencialmente o tema do chicote no capítulo sobre os cossacos. A questão é que, no tocante ao humor, à linguagem e a costumes, as sensibilidades nesta região não são exatamente iguais às da Europa ocidental.

Toda essa digressão diz respeito também a sensibilidades e ao que alguns dos meus interlocutores queriam dizer quando falavam do *fascismo* ucraniano. Creio que tenha ficado claro que, para tais interlocutores (que representam certos setores da sociedade em Donbass e na Federação Russa - vide o capítulo sobre os cossacos), retrucar algo como “mas Putin também é fascista!” simplesmente não faria sentido²⁰³.

²⁰² Curiosamente, em português brasileiro, dá-se precisamente o contrário: maridos referem-se à esposa como “a patroa” (expressão ambivalente: bem humorada e semi-irônica), mas mulheres não se referem, de modo algum, ao marido como “o patrão”.

²⁰³ É claro que meus interlocutores, predominantemente oriundos duma elite ativista e sindical de Donbass e, em Rostov, do movimento de *revival* cossaco, representam certos setores específicos da sociedade da Donbass e da sociedade de Rostov (com identificações e/ou lealdades *russas*, em variados graus). Eles, evidentemente, não representam nem a totalidade nem necessariamente o estrato dominante, “típico” ou mais comum nem das sociedades locais em que vivem, nem do leste da Ucrânia em geral (inclusive as zonas em disputa ou hoje - 2023 - anexadas pelo Estado russo) e nem da Federação Russa em geral. Isso transparecerá sobretudo no capítulo seguinte (sobre os cossacos), em que aparecem vozes manifestando sentimentos extremamente negativos sobre o movimento cossaco e sobre Donbass - “bandidos!” etc). Não transparece muito neste capítulo porque, em Donbass, em uma república rebelde autoproclamada, isolada e sob sanções, então (2019) em processo revolucionário de construção de um novo Estado, controlada por autoridades internacionalmente taxadas como *separatistas* e *terroristas*, eu, à época com domínio apenas mediano do idioma (e altamente dependente de intérpretes) numa zona de conflito (ainda que, à época, congelado), com *checkpoints*, toque de recolher e estando eu (quase) sempre “escoltado” (e, claro, vigiado) por agente(s) dos serviços de inteligência das autoridades locais locais (mesmo eu sendo bem recebido como ativista anti-imperialista e, à época, simpático à causa daquela população), não tive, por razões um tanto óbvias, muito acesso, como o(a) leitor(a) pode imaginar, a

5.3 IDENTIDADE E CONFLITO: VIOLÊNCIA E OFENSA MORAL

Um elemento, portanto, que precisa ser melhor estudado, no que diz respeito ao Maidan e à Guerra de Donbass, é o tema da luta pela memória e de certa modalidade de violência simbólica (contra monumentos e símbolos, por exemplo). Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008) concebe a *agressão moral* como um *insulto* que se caracterizaria por consistir em uma agressão objetiva a direitos (ainda que não possa ser traduzida em evidências materiais) e por implicar em uma negação ou desvalorização da identidade do alvo desta agressão (2008, p. 136). A discussão sobre evidências materiais e simbólicas é retomada por L. R. Cardoso de Oliveira em texto de 2018, cujo título contém “como desvendar evidências simbólicas” (2018). Este último também versa sobre “o papel do antropólogo” e, portanto, da antropologia, distinguindo-a da sociologia (embora com esta compartilhe o “interesse” pela “organização”, “práticas” e “estruturas sociais”) precisamente pelo foco em articular “universal” e “local” e ainda pela busca em apreender o(s) ponto(s) de vista(s) “interno”(s), isto é, do “nativo” (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018, p. 11-12). Dessa forma, o autor ressalta o potencial

vozes dissidentes ou opositoras ao governo da República Popular de Lugansk ou pró-Maidan - vozes “dissidentes” essas, que mesmo mesmo antes da guerra civil, durante o Maidan, já eram minoria na população local, como mostram todas as pesquisas de opinião, inclusive aquelas levadas a cabo pelo Kyiv International Institute of Sociology (KIIS), como mostro ao longo deste capítulo. Apesar disso tudo, meu interlocutor Andrey manifestou suas críticas à Rússia “capitalista selvagem” e captei, em 2019, grande insatisfação de cossacos em relação à forma como seriam “usados” por Moscou em conflitos, sem receberem o devido reconhecimento.

Este trabalho “dá voz”, estuda e analisa sobretudo os setores acima descritos, inserindo-os num contexto maior e analisando criticamente seus processos identitários. Como, nessa região, aqueles que se identificam com a Rússia ou afirmam com ela possuir laços, interseccionam fortemente com os que são politicamente “pró-russos”, é uma questão aqui tanto de recorte do objeto empírico quanto das populações a que tive acesso, pelas próprias condições do campo.

Moradores das duas repúblicas populares de Donbass com posicionamentos pró-Maidan e suas percepções, identificações e discursos constituiriam um interessante objeto de estudo, porém de difícil acesso, por razões também óbvias - a forma mais promissora de acessar tais perfis hoje (2023) sendo, evidentemente, através dos refugiados ucranianos de guerra que hoje se encontram, aos milhões, na Polônia e Europa ocidental - em todo caso, qualquer suspeita de simpatia “pró-russa” em países europeus como a França, Polônia e Alemanha, cada vez mais, pode ensejar, hoje, “cancelamentos” e algum tipo de repressão (bandeiras soviéticas foram proibidas nas comemorações do Dia da Vitória na França e Alemanha, em 2022, por exemplo - assim como, em outubro de 2023, vários protestos pró-palestinos foram proibidos nesses mesmos países). Isso tudo gera um ambiente que não é dos mais favoráveis à pesquisa acadêmica - e a tendência é que isso piore. Muitos nativos de Donbass refugiados das ofensivas ucranianas migraram para a Federação Russa (Rostov), mas o trabalho de campo lá hoje (2023) também seria desafiador, no mínimo, por razões, novamente, óbvias - embora a internet, por enquanto, possa nisso ajudar (ainda que, desde 2002, o Instagram e Facebook, por exemplo, estejam proibidos na Rússia).

“elucidativo” da pesquisa antropológica, mesmo quando os “resultados” não são exatamente mensuráveis (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018, p. 13-4).

L. R. Cardoso de Oliveira retoma, assim, o exemplo clássico de Clifford Geertz (1978), retirado de Ryle, acerca das possibilidades de interpretação de uma piscadela, por exemplo, que pode ser um tique ou gesto sem importância, mas também um convite à cumplicidade etc (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018, p. 17-8).

Na mesma linha, fornece outros exemplos etnográficos e anedóticos (etnografados pela análise), incluindo o caso da linha simbólica chamada *eruv*s, que consiste em “cercas” rituais praticamente invisíveis, que, redefinindo ritualmente como espaço doméstico o espaço assim demarcado, permite que os judeus ortodoxos livrem-se de algumas restrições e obrigações religiosas referentes ao dia de descanso, o Sabbath ou sábado (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018, p. 23-4). Por meio deste expediente, quase um *jeitinho* (como se diz no Brasil), judeus ortodoxos conseguem “driblar” a lei religiosa referente ao descanso obrigatório no sábado - essa prática causou um conflito jurídico em um bairro de Montreal (Canadá), quando a comunidade judaica instalou tal “cerca” ao redor de um conjunto de habitações, assim permitindo ritualmente que os judeus ali residentes pudessem transitar pela área carregando objetos - coisa que, aos sábados, seria proibido fora de casa (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018, p. 23-4).

Trata-se de casos em que o “substrato material” é invisível ou quase e, no entanto, não deixa de ter realidade empírica.

Se L. R. Cardoso de Oliveira argumenta que a ausência de “violência moral” pode até esvaziar atos físicos da qualidade de serem violentos (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008, p. 135), ou seja, não haveria *violência* propriamente dita sem o aspecto moral e ofensivo e, assim, poder-se-ia falar em atos de agressão física “não ofensiva”, digamos, que não constituem *violência* propriamente dita; podemos, talvez, ir ainda mais longe e propor que, analogamente, existem atos de violência sem dimensão claramente física.

Propondo uma noção de insulto moral, L. R. Cardoso de Oliveira tem se dedicado a estudar situações de desrespeito à cidadania que não seriam sempre “captadas” pela linguagem dos direitos ou pelo judiciário, especificamente no Brasil (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008, p. 135-6). Dialogando com noções - retomadas por Taylor e Honneth - de reconhecimento (*Anerkennung*) e sua ausência ou desrespeito (*Mißachtung*), bem como com o debate francês sobre *considération* e o

oposto, *déconsidération*, Oliveira tem abordado a “idéia-valor” brasileira de “consideração/desconsideração” e nela encontrado chaves de interpretação fecundas para a compreensão de certas contendas e conflitos, inclusive os que chegam ao judiciário.

São insultos ou “agressões morais” muitas vezes de difícil comprovação em termos de “evidências materiais” em um sentido mais óbvio e que, portanto, requerem (seja do estudioso ou do conciliador) certa “sensibilidade simbólica” ou “esforços de elaboração simbólica” (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008, p. 136), exatamente como as *evidências simbólicas* em geral, sobre as quais Oliveira escreveu dez anos mais tarde, em 2018 (Cardoso de Oliveira, L. R., 2018).

O que Oliveira chama de *insulto moral* mobiliza emoções nos envolvidos; contudo não se trata de mera “subjetividade”: é um evento objetivo, empiricamente constatável - até mesmo nas ciências mais *hard* a empiria abrange certa interpretação, afinal. Tais insultos podem gerar, ainda, *demandas de reconhecimento* (Cardoso de Oliveira, L. R., 2008, p. 137-8) - demandas estas que nem sempre poderão ser atendidas por meio de normas legais.

Proponho que, no caso de Donbass, entre outros fatores, a indignação que ensejou o conflito, da parte de parcela significativa da população de lá, consiste em um tipo de *insulto moral*, com a peculiaridade de ser um insulto produzido precisamente também pela ação do Estado ucraniano, como fica claro nas declarações de meus interlocutores e de outros, cujos discursos analisei, sobre “nazismo” e ainda sobre “nova ideologia” (pós-Maidan) e sobre “nossos avós” (vide fala do cossaco Ivan alhures). Quando um selo comemorativo é lançado ou uma estátua é erguida em honra aos ucranianos ultranacionalistas do oeste ou a Stepan Bandera, esses atos ou eventos, embora tenham sua materialidade (bem concreta e óbvia no caso de um monumento, por exemplo), não ensejam uma violência física mensurável ou mesmo um prejuízo de ordem econômica ou outra. No entanto, ainda assim, são vivenciados como uma agressão por setores importantes da população do leste ucraniano (ou das hoje repúblicas *de facto* de Donbass), cujas identidades não raro abrangem tanto as categorias *russo* como *ucraniano* - mesmo simultaneamente.

Ao longo desta tese, tenho recorrido ao modelo teórico de alguns antropólogos do Instituto Max Planck de Antropologia (Halle) que foca na questão de realinhamentos identitários e de *reframing*, como já abordado (Eidson et al, 2017, p.

346), assim compatibilizando ou incompatibilizando categorias que até então estavam (des)alinhadas. Normalmente, categorias de identificação que estejam enquadradas numa mesma moldura ou *frame* são tidas como incompatíveis. Assim, no exemplo dado pelos autores, o holandês ou outras variantes linguísticas (línguas ou dialetos) podem ser encaradas, por certos atores alemães, com um dos dialetos do chamado baixo-alemão e, portanto, parte dum grupo alemão maior (com ele “alinhada”), ainda que a maior parte dos próprios falantes do holandês concebam sua própria língua como uma língua separada (e, portanto, não-alinhada). Re-enquadrar ou “*reframe*” o holandês como “dialeto” e não mais como língua permitiria, portanto, re-alinhá-lo dentro de uma identidade alemã, o que, observo, poderia ser a “agenda” de um hipotético movimento alemão pan-germanista, por exemplo (já que identidades linguísticas e *étnicas* muitas vezes estão diretamente associadas - mas nem sempre).

Ainda tratando deste mesmo exemplo, os autores notam que a percepção de que certas categorias étnicas ou nacionais estejam ou não alinhadas irá, segundo eles, depender da força relativa de “sentimentos nacionalistas ou pan-nacionalistas” (Eidson et al, 2017, p. 347) e, presumo, da força política e/ou discurso de eventuais movimentos nacionalistas ou pan-nacionalistas. Eu preciso acrescentar que se trata, aqui, de uma dinâmica de mão dupla que se retroalimenta, na qual é frequentemente difícil distinguir causa e efeito: afinal, são tais percepções ou “representações” que, na prática, alimentam etnoempreendedores (ou nacional-empresendedores) e movimentos políticos ou são, na verdade, precisamente esses movimentos que alimentam (ou tentam alimentar) tais sentimentos e percepções? Como na famosa formulação publicitária parodística brasileira do biscoito (ou bolacha) Tostines (“*Tostines é fresquinho porque vende mais ou vende mais porque é fresquinho?*”), muitas vezes é difícil ou até descabido buscar separar claramente causa de efeito em tais dinâmicas complexas.

É necessário ainda, aqui, relativizar o caráter racional dos atores sociais: embora os atores tenham racionalidade e busquem defender seus interesses, tal racionalidade não é absoluta: em sua discussão sobre um conceito de *senso comum*, Clifford Geertz defende que ele é capaz de acomodar em si paradoxos e contradições. Não vou tão longe a ponto de entrar em uma discussão filosófica/metafísica sobre o princípio da identidade: limito-me a propor que, tanto na esfera individual/psicológica dos atores (quanto nos repertórios coletivos), certos

entendimentos e percepções parecem, no mínimo, cambalear e alternar, ora entendendo que algo é X e ora entendendo que é Y, sem que necessariamente apercebam-se de forma (totalmente) consciente da possível contradição. Mais ainda: boa parte do que entendemos como *cultura* e como *identidade* assenta-se precisamente sobre certas tensões, contradições e paradoxos, que deixam margem para *pontos cegos* e questões não resolvidas. São precisamente tais “brechas” que dão margens para os realinhamentos e para boa parte do drama social e existencial do homem. O ser humano, além de *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo faber*, *homo politicus* (ou *zoon politikon*), *homo religiosus* e tantos outros epítetos, é também *homo paradoxum* - como no filme soviético de mesmo nome de 1989, dirigido por Vladimir Kobrin.

Ryan Lamothe (2005), a partir de certas premissas psicanalíticas, observa que a própria experiência humana de "awe" (essa palavra inglesa para denotar uma sensação de respeito referencial mesclada a medo ou maravilhamento) vivenciada, por exemplo, quando nos sentimos vivos ou admirando um pôr do sol, ocorre contra um pano de fundo da perda, como quando Andrew Solomon escreve que podia ver mais nitidamente a beleza de um objeto de vidro no momento em que o deixava cair e partir-se no chão (*apud* Lamothe, 2005, capítulo 1, p. 2).

Ao longo desta tese, abordo, por exemplo, como a identidade russa, nos discursos políticos e mesmos artísticos (pois, na Rússia, manifestam-se quase sempre juntos) vem se articulando sobre uma tensão acerca do *local* da Rússia entre Ásia e Europa, seja negando o asiático como um Outro do Cáucaso, seja abraçando e ressignificando o legado asiático na formulação da Rússia *eurasiana*. Abordo ainda como a identidade cossaca constroi-se discursivamente tanto sobre uma ideia-valor de liberdade, nomadismo espiritual e rebeldia quanto sobre uma de dever, serviço e disciplina.

Porém, se existem complexos culturais ou identitários mais profundos que se assentam sobre contradições ou tensões não-resolvidas e delas extraem sua energia (como os casos das ideias-valores supracitadas), também existem, no campo das identificações, casos em que, elas, pelo contrário, parecem buscar, em alguns momentos, uma definição ou em cujo seio pelo menos duas possibilidades disputam a primazia, havendo espaço para que ora uma ocupe o primeiro plano, emergindo, ora outra - e, às vezes, uma “terceira via” também pode encontrar formulação.

Tais fenômenos são tão individuais e também psicológicos quanto são sociais, ocorrendo, de diferentes formas, no íntimo de indivíduos empíricos concretos. Assim o fenômeno dos suicídios em massa de certas populações indígenas são tanto uma questão psicológica, no caso a caso, quanto um fenômeno social-cultural, em sua dimensão *macro*, na qual encontraremos certas linhas de força e certos denominadores mínimos comuns, informados por estruturas *persistentes*, por repertórios coletivos comuns e experiências sociais, econômicas e bélicas em comum.

É importante ressaltar que, por extrapolar as fronteiras do meu objeto empírico, não abordo aqui de forma aprofundada o problema dos ucranianos ocidentais (que se identificam como ucranianos e não russos em nenhum sentido) e que possuem ou possuíam uma perspectiva “pró-russa” - perspectiva esta que, nesta região, muito provavelmente intersecciona sobretudo com o esquerdismo político (ou, mais excepcionalmente, com uma ideologia imperial pan-russa). Na Ucrânia pós-Maidan, esses posicionamentos têm sido cada vez mais estigmatizados como “traição à Pátria”, culminando na criminalização. No contexto da escalada do conflito, mais recentemente, após a invasão russa de 2022, o presidente ucraniano Zelenski (que declara ter em Macron e Jair Bolsonaro suas duas inspirações na política²⁰⁴) vem buscando banir a Igreja Russa do país²⁰⁵, fechou canais de TV²⁰⁶ e proibiu praticamente todos os partidos de esquerda, inclusive o maior partido da oposição²⁰⁷, como já abordado. É evidente que tais medidas aprofundam a polarização e, em efeito colateral, fortalecem identificações *russas* latentes na sociedade ucraniana - e em Donbass²⁰⁸. Claramente a acusação de ser “pró-russo”

²⁰⁴ Cf. “Bolsonaro e Macron são inspiração para Zelensky, diz biógrafo do presidente ucraniano”. Gazeta do Povo, 31 mai 2022. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/bolsonaro-e-macron-sao-inspiracao-para-zelensky-diz-biografo-do-presidente-ucraniano/>>. Vide também: “Zelensky, chef de guerre ou stratège?” BFMTV. 26 maio 2022. Disponível em: <<https://www.bfmtv.com/mediaplayer/audio/zelensky-chef-de-guerre-ou-stratège-2605-782698.html>>.

²⁰⁵ Cf. “Zelensky Proposes Barring Orthodox Church That Answers to Moscow”. New York Times, 02 dez. 2022. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2022/12/02/world/europe/zelensky-ukraine-orthodox-church.html>>.

²⁰⁶ Vide: “Ukraine bans pro-Russian TV stations”. DW, 03 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.dw.com/en/ukraine-zelenskiy-bans-three-opposition-tv-stations/a-56438505>>.

²⁰⁷ Cf. “Ukraine bans largest opposition party”. WSM, 23 jun. 2022. Disponível em: <<https://www.wsws.org/en/articles/2022/06/23/hxae-j23.html>>. Vide também: “Ukraine suspends 11 political parties with links to Russia”. Guardian, 20 mar 2022. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2022/mar/20/ukraine-suspends-11-political-parties-with-links-to-russia>>.

²⁰⁸ Da mesma forma, em outro exemplo de “efeito colateral”, a invasão russa, a partir de 2022, fortalece o nacionalismo ucraniano - inclusive em sua versão radical - no seio do Estado

aproveita-se da ambiguidade entre pró-cultura russa e pró-Federação Russa de Putin e é instrumentalizada para perseguir a oposição de modo geral - mas esses acontecimentos já extrapolam o recorte temporal inicial deste estudo (por isso, limito-me a tecer breves considerações sobre eles).

No caso específico do conflito de Donbass, além do conflito *proxy* entre grandes potências (EUA e Rússia) e das pressões de ambas para atraiem (ou manterem) o novo estado ucraniano em sua órbita de influência (o que, dum ponto de vista ucraniano traduz-se também em uma espécie de dilema identitário existencial-civilizacional), convergem ainda atritos regionais históricos (entre ucranianos do leste e do oeste) agravados pelo projeto ucranizante ultranacionalista da Revolução Maidan de 2014 (tentativa de construção da nação no contexto do *vácuo* pós-soviético), evento este que impulsionou um colapso local da estruturas de Estado em Donbass (como veremos mais adiante), *realinhou* e *reenquadrou* identificações e lealdades. A realidade do bloqueio, cortes de pensões e bombardeios, por parte de Kiev, incentivou a formação de um *patriotismo* local (como visto). Porém, para além disso, longe de ser apenas um conflito que envolve lealdades e identificações (no *continuum* russo-ucraniano), é também um conflito político-ideológico, que gira em torno de modelos de Estado e também diferentes interpretações do passado e *políticas de memória* relativas à Segunda Guerra Mundial e ao período soviético, disputa esta que desemboca em violência simbólica em torno de monumentos e símbolos, gerando reivindicações e reações, numa escalada de tensões.

Quanto ao tema da violência e ofensa moral e, a partir dessas considerações, proponho que os acúmulos de certas agressões morais podem atuar como *reframing forces* e/ou como forças realinhadoras de identificações/identidades. Na forma como alguns atores sociais ressignificam para si certos eventos, há, em alguns casos, acontecimentos que são eleitos como pontos de virada transformadores (*turning point*), à maneira de um realinhamento étnico (ou identário) *catártico*. Em outros casos, a coisa é gradual ou cumulativa. As bombas caindo perto da casa do cossaco Ivan. O bloqueio ucraniano e o corte das pensões. As homenagens a figuras como Stepan Bandera. Crescer sob artilharia ucraniana. E, acrescente a tudo isso, evidentemente, a ação organizada de empreendedores políticos - com suas próprias agendas e agências.

ucraniano.

5.4 DONBASS: IDENTIDADES E LEALDADES

“Conflito étnico? Não, isso aqui é um conflito ideológico!”, disse-me, recapitulando, em mais de uma ocasião, Andrey, liderança sindical e política da autoproclamada República de Lugansk na região de Donbass - hoje (2022) reconhecida pela Federação Russa como nação independente. Meu interlocutor é, como vimos, considerado pelo Estado ucraniano um separatista financiado pela Rússia e um terrorista, assim como as lideranças políticas de Lugansk e da República de Donetsk (vizinha). Nesta seção, cotejo a literatura especializada sobre o conflito e alguns dos meus dados de campo já apresentados.

Donbass, como vimos, é uma região na fronteira russo-ucraniana, atualmente em conflito armado, que se iniciou em 2014 - e hoje (2022) estopim da guerra entre os dois países ou da invasão russa da Ucrânia (que a primeira prefere designar como “operação especial militar na Ucrânia”). O conflito de Donbass, iniciado em 2014, insere-se no contexto geopolítico de tensões maiores entre Rússia e Ucrânia e no contexto da crise da Crimeia (cf. Mearsheimer, 2014; Yilmaz, 2015; Malyarenko & Wolf, 2018; e Kudelia, 2014). O confronto, que, até o início de 2022, arrastava-se como “conflito congelado”, era/é frequentemente descrito pela imprensa (assim como o caso da Crimeia) como um “conflito étnico” entre ucranianos e a suposta *minoría étnica russa* (ou *minoría russófona*) e alguns acadêmicos também o descrevem assim (por ex., Peterson & Kuck, 2014).

Matveeva (2016, p. 2), contudo, descreve o conflito como “identitário”, cujas raízes remontariam ao período soviético. Ela ressalta que a identidade, na Ucrânia, conecta-se mais a questões regionais do que étnicas e a etnia seria um marcador fraco, pois identidades e lealdades teriam correlação fraca com ela (etnia) e, além disso, há várias pessoas “misturadas”: em uma mesma família, ela escreve, diferentes pessoas podem ter identidades diferentes e essas identidades não seriam fixas, podendo ser afetados por pressões circunstanciais (Matveeva, 2016, p. 2). Poder-se-ia argumentar, contudo, que a correlação entre o que Matveeva chama de “identidades” e *etnia* não é desprezível; a própria Matveeva reconhece que os “pró-ucranianos” na Crimeia e leste ucraniano são minoria – justamente na região que possui maior porcentagem de falantes de russo como primeira língua e de pessoas que se identificam como *russas* (Matveeva, 2016, p. 2-3).

Quando se tenta entender os fatores causais ou desencadeantes por trás de conflitos que geralmente são descritos como “conflitos étnicos” (ou “nacionalistas”), às vezes a questão linguística – no lugar da étnica – é salientada: por exemplo, na Espanha, há forte correlação entre ser falante de catalão e apoiar a secessão da Catalunha (Smirnova e Iliiev, 2016, p. 4). Seria a questão linguística uma chave melhor (do que a étnica) para compreender o conflito de Donbass? Alguns pesquisadores entendem que não é o caso, tampouco: Smirnova e Iliiev, por exemplo, concluem, em seu estudo (Smirnova e Iliiev, 2016), que, em uma sociedade fortemente bilingue como a ucraniana, embora exista discriminação social causada pela língua e certa correlação estatística entre identidade linguística e política, a posição política dos participantes no estudo era um preditor muito mais potente do que a língua (Smirnova e Iliiev, 2016, p. 10-11).

Contudo, mesmo os pesquisadores acima citados reconhecem que tendências de voto, por exemplo, correlacionam-se com língua na Ucrânia bem antes do conflito que se inicia em 2014 e, mais do que isso, o status da língua russa tem sido uma questão explosiva desde a independência ucraniana (Smirnova e Iliiev, 2016, p. 4). Na verdade, a questão remonta às políticas linguísticas (e étnicas) do Império Russo e URSS na Ucrânia e seus recuos e reveses no tocante à russificação e ucranização (cf. Martin, 2001, p. 75-98 e também Pavlenko, 2008).

Alinhando-se com a abordagem construtivista segundo a qual identidades étnicas seriam criadas por processos históricos, Smirnova e Iliiev almejam capturar o aspecto psicológico de tal processo histórico, concluindo que status social é influenciado por marcadores etnolinguísticos, contudo a posição política seria o principal mobilizador do conflito, no caso russo-ucraniano. Eles notam ainda que, com a escalada do conflito, no futuro pode vir a ocorrer um alinhamento mais forte entre identidades políticas e linguísticas (Smirnova e Iliiev, 2016, p. 4).

Uma abordagem teórica que se mostrou frutífera a nossos propósitos é aquela defendida em artigo de 2017 de John R. Eidson, Günther Schlee e outros autores, em grande parte do Instituto Max Planck de Antropologia Social (Eidson et al, 2017). Eles propõem, conforme já tratado, uma abordagem que leve em conta diferentes “frames” de referência para fins de identificação tais como posição política, classe etc (além de etnia e nacionalidade) (Eidson et al, 2017, p. 342).

Recapitulando, os autores acima mencionados definem tais identidades coletivas como categorias que podem ser acionadas e que estariam localizadas

dentro de certos quadros ou *frames*, tais como religião, etnia etc. Algumas dessas categorias podem estar alinhadas com outras superordenadas (escocês e britânico, por ex.). As relações entre as categorias, por sua vez, podem ser *sintagmáticas* (baseadas em compatibilidade entre categorias de diferentes *frames* – por exemplo, alemão e muçulmano) ou *paradigmáticas* (dentro do mesmo *frame* e mutuamente exclusivas – por exemplo, cristão e muçulmano).

Há casos, contudo, em que uma identificação como, por ex., “muçulmano alemão”, que, deveria, em tese, ser não-problemática, sendo categorias de *frames* diferentes (religião e nacionalidade) é *reframed*: há uma discussão em andamento na sociedade alemã e setores dela vêem em tal identificação algo de paradoxal. Para alguns, essas categorias são re-enquadradas ou *re-framed* diferentemente: para eles, não se trata mais, nesse caso, simplesmente de “religião”, mas de diferentes civilizações mutuamente exclusivas – uma relação que passa de sintagmática a paradigmática, movendo categorias de um *frame* a outro (Eidson et al, 2017, p. 344).

Para esses autores, *realignment* seria algo similar, no qual relações “taxonômicas” passam a ser paradigmáticas (por ex., cristianismo ortodoxo, protestantismo etc geralmente são vistos como estando alinhados com a categoria mais geral “cristianismo” – para outros *nativos*, contudo, um protestante, por exemplo, pode ser visto como estando totalmente fora do cristianismo tal como ele o concebe) (p. 346-7).

Em suma, essas ferramentas conceituais parecem-me úteis para pensar em processos de nacionalização e etnicização. Em outra ocasião (VI Seminário INCT-InEAC, 2018) eu mencionei o caso do cossaco Ivan (do qual tratarei mais adiante), que inicialmente se via como ucraniano, russo e cossaco ao mesmo tempo, sem nenhum problema mas que, após, certos eventos, não consegue mais se ver como fazendo parte da Ucrânia (ocorre um *realignment* dessas categorias). Meu interlocutor Andrey diz coisas parecidas, quando afirma, como vimos que “por cinco anos”, o governo ucraniano “cometeu tantas coisas contra nosso povo” que “até mesmo os mais pró-Ucrânia” teriam exclamado “agora chega, não queremos mais ser parte da Ucrânia”, e é assim que ele próprio também se sente (vide seção anterior).

O mesmo tipo de possibilidade latente de *reframing* e *realignment* me parece presente no caso cossaco (atualmente *alinhado* sobretudo com a categoria “russo”),

caso que também mencionei na mesma ocasião (VI Seminário INCT-InEAC, 2018). O “gatilho” que parece ter desencadeado essas operações de *reframing* e *realignment* parece estar relacionado a certos episódios interpretados como injúria ou ofensa moral (Cardoso de Oliveira, 2011, p. 105-128) – em particular, decretos relacionados a datas comemorativas oficiais, *slogans* e cantos, ataques a monumentos etc que foram significados como um ataque a certas “tradições” e “cultura” (a herança soviética é mobilizada mesmo pelos meus interlocutores cristãos e não-comunistas como “parte da nossa história” e da “tradição dos meus pais e avôs” e “nossos veteranos do Exército Vermelho na Grande Guerra Patriótica contra o fascismo” etc) (cf. Kudelia, 2014, p. 3-4).

O conflito de Donbass, portanto, mobiliza e aciona etnicidades latentes, questões linguísticas, identificações regionais, ideologia política e noções de “tradição” e “cultura”; categorias até então compatíveis (para alguns) são “*reframed*” a partir de episódios interpretados como ofensa ou violência simbólica. Um pano de fundo são também diferentes noções de “nacionalidade” e *statehood*: uma de herança soviética e outra mais próxima ao nacionalismo ocidental.

Antes de prosseguirmos, cabe recapitular um breve resumo dos eventos que levaram ao conflito.

Esse, de forma extremamente resumida e simplificada, é o contexto do qual surge a guerra de Donbass, culminando na tentativa de formação de uma Confederação da Nova Rússia – Estado não reconhecido pela maior parte da comunidade internacional, em construção (em 2014-2022), formado pelas auto-proclamadas República Popular de Donetsk e República Popular de Luhansk.

Para Yilmaz (2015), as tensões na Ucrânia antecedendo o conflito inserem-se no contexto das *revoluções coloridas* (comparáveis, em alguma medida, à primavera árabe), como a Revolução Laranja em 2004, que levou ao poder o presidente Viktor Yushchenko. Esta, lembra Yilmaz (2015, p. 5) foi em grande parte organizada e financiada pela Open Society de George Soros, entre outros atores – ele nota também a participação do senador americano e ex-candidato à presidência John McCain nos protestos (Cf. Englund, 2013). Yushchenko buscava aproximar-se da OTAN, o que Moscou via como ameaça. A Rússia, então, fez campanha, com sucesso, para impedir a adesão da Ucrânia e Geórgia à OTAN, a partir daí modificando sua política externa para com os EUA e o “Ocidente”. Yilmaz nota que Ucrânia e Rússia possuem conexões históricas e simbólicas, como vimos, e que,

geopoliticamente, a Ucrânia é, para a Rússia, uma conexão econômica com a Europa, via gasodutos russos (Yilmaz, 2015, p. 6-7). A anexação da Crimeia em 2014, supostamente legitimada por referendo junto à população, também faz parte desse contexto maior. Note-se que, em seção anterior, eu problematizo esse tipo de raciocínio com foco excessivo em fatores “externos”.

Yilmaz menciona ainda (2015, p. 9-10) o sociólogo e geopolítico Alexandr Dugin, então professor na Universidade de Moscou, líder do Movimento Eurasiano Internacional, como um conselheiro de Putin e “ideólogo” na questão da Crimeia e também da Nova Rússia. Teria sido ainda Dugin um dos que, em Moscou, “ressuscitou” o termo *Novorossiya* (Nova Rússia), usado por Putin para referir-se ao leste da Ucrânia e pelos rebeldes de Donbass (Yilmaz, 2015 p. 10).

No que pesem as complexidades de tais empreendimentos político-intelectuais (e suas linhagens paradigmáticas e “genealogias”), tal empreitada deve também ser vista no contexto do *vácuo* ideológico pós-soviético e das modernidades alternativas (o dilema de se “modernizar” para auferir vantagens comparativas e competitivas, mas sem se ocidentalizar).

A socióloga e cientista política Marlene Laruelle observa que, dentre os estudos acadêmicos sobre o conflito russo-ucraniano, há duas abordagens principais: uma que foca sua atenção na dimensão internacional e na interferência da Federação Russa e outra que foca nas tensões dentro do próprio Estado ucraniano pré-guerra de Donbass. Nessa segunda abordagem, há ainda, aqueles que dão atenção especial ao papel da etnicidade, questão linguística e identidade e, de outro lado, aqueles que se propõe a analisar uma fraqueza estrutural do Estado ucraniano. Haveria, também, ainda dentro da abordagem focada nos problemas domésticos ucranianos, um terceiro subgrupo que enfatiza a interpretação econômica do conflito bem como a autonomia dos atores locais (Laruelle, 2019). Este trabalho tem objetivos semelhantes à “segunda abordagem”, supracitada, porém visando conectá-la à primeira. Uma discussão que mostra como as duas abordagens não necessariamente se contradizem é justamente aquela sobre a pertinência do conceito de “guerra civil”, questão que, argumentarei, também nos interessa.

5.5 GUERRA CIVIL? PROXIES E SUAS AGÊNCIAS – DILEMAS IDENTITÁRIOS

A discussão acerca do conceito de “guerra civil” e da aplicabilidade desta noção ao caso de Donbass é uma discussão acadêmica com implicações políticas - tal polêmica conceitual concerne mais à Ciência Política que aos meus propósitos. Contudo, ainda que de forma tangencial, é uma questão que também nos toca, visto que implica também em conceber o conflito como *étnico* ou não.

O que argumento é que essas dimensões não se excluem: em alguma medida, a partir da macro-perspectiva geopolítica, o conflito em Donbass é, de fato, uma guerra *por procuração* entre Rússia e Ucrânia (e, em outro nível guerra por procuração entre Rússia e EUA²⁰⁹). Se os Estados da Ucrânia e da Federação russa buscam instrumentalizar atores locais e discursos, no nível local, contudo (no qual os atores possuem agência e interesses próprios em negociação), tem-se um conflito político-ideológico com contornos étnico-identitários no qual diferentes concepções de Estado-Nação e identificação se chocam. Esse choque é parcialmente moldado por diferentes políticas públicas em relação a etnicidade, língua e Nação, assim como o próprio conflito leva a rupturas e *reframings* e realinhamentos de categorias de identificação e produz/aciona etnicidades e identidades. E a noção do que seja “interferência estrangeira” ou não obnubila-se em vista de diferentes percepções acerca de quem seja o estrangeiro, em um território fronteiro disputado onde muitos se identificavam e se identificam ora como *russos* (“étnicos”) ora como ucranianos - às vezes como ambos.

A discussão acadêmica acerca da classificação do conflito seja como guerra *por procuração* seja como *guerra civil* (categorias analíticas) é também instrumentalizada pela propaganda de ambos os lados²¹⁰, em um espaço no qual categorias *analíticas* e *práticas* (BRUBAKER) confundem-se. Tal controvérsia tem sido objeto de discussões acadêmicas nos grandes centros produtores e difusores de conhecimento especializado, sobretudo em língua inglesa (vide Kudelia, 2014).

²⁰⁹ A partir de 2022, essa situação evolui para uma guerra direta entre Rússia e Ucrânia, que também é uma guerra *por procuração* entre a Rússia e um bloco ocidental liderados pelos Estados Unidos.

²¹⁰ Trata-se, aqui, de uma seção em larga medida escrita antes da invasão russa de 2022, com foco na Guerra de Donbass.

Em alguma medida, a posição de quem enfatiza as causas internas do conflito em Donbass, aproxima-se da posição de quem ali vê uma guerra civil. Tanto proponentes da guerra civil e da intervenção russa como chaves para o conflito frequentemente entendem-no como *conflito étnico* - no primeiro caso, tensões étnicas pré-existentes viriam à tona no contexto da instabilidade ou fracasso do Estado ucraniano e, no segundo caso, tais tensões pré-existentes seriam alimentadas e fomentadas pela Federação Russa e por *empreendedores étnicos* locais (nos termos de Brubaker) que não passariam de *proxies* do Estado russo.

As abordagens que focam no plano “internacional” destacam um interesse da Federação russa em desestabilizar a Ucrânia, quiçá torná-la uma espécie de Estado fracassado (*failed state*) para, assim, evitar que ela se aproxime da União Europeia e da OTAN, o que ameaçaria interesses estratégicos do Estado russo. Em suma, ter-se-ia não uma *guerra civil*, mas antes uma agressão do Estado russo contra a soberania ucraniana, dirigida diretamente de Moscou, valendo-se de *proxies* da Federação Russa (Motyl 2014; Kuzio 2015).

Já aqueles que enfatizam as tensões internas do Estado ucraniano destacam que região de Donbass, bem como a Crimeia, tem sido a parte mais turbulenta e instável do país, destacando ora o fator étnico (Arel 2014; Kulyk 2012; Sotiriou 2016), ora problemas estruturais e políticos ucranianos, bem como disparidades regionais (Kudelia 2012; Katchanovski 2014; Darden 2014; Pop-Eleches and Robertson 2015; Sakwa 2015; Shevel 2015) ou ainda a questão econômica (Zhukov 2014) e a autonomia das elites locais (Matveeva 2016; Matsuzato 2017).

Kudelia (2014) defende uma agenda de pesquisa focada na literatura especializada sobre estratégias grupais e as respostas emocionais (Gurr 1970; Horowitz 2001; Petersen 2002).

Para Umland (2014), o fato dos grupos insurgentes em Donbass não possuírem recursos financeiros próprios para financiarem manifestações e protestos seria um indício de que não passam de *proxies* de Moscou - como se o fato de receber financiamento (que, obviamente, pode acarretar compromissos e contrapartidas) anulasse totalmente qualquer possibilidade de agência local ou de interesses locais manipulando seus próprios financiadores.

Como nota Laruelle, lideranças locais, mesmo quando financiadas por organizações ou governos estrangeiros, não são necessariamente reles fantoches

de seus patronos e sim possuem raízes na política local quotidiana, o que lhes permite agir como uma espécie de intermediários entre uma agenda geopolítica em um nível mais “elevado” e, de outro lado, reivindicações de sua base local (Laruelle, 2019, p. 715-6).

A proposta de Driscoll (2019) de usar o conceito de *guerra civil* para interpretar o conflito em Donbass (a partir de 2014) também tem sido alvo de várias críticas. Como admite Laruelle, em 2019, cinco anos após o início da Guerra de Donbass, estava ainda faltando uma análise do conflito que abarcasse vários níveis e camadas (*multilayered*) para integrar suas diferentes camadas. Entendo que, em 2021-2022, essa lacuna ainda existia. Esta tese é também uma modesta tentativa de contribuir com tal empreitada. A antropologia, por sua tradição de articular analiticamente os planos macro e micro (ainda que frequentemente predominem as análises no micro devido à natureza da pesquisa etnográfica), mostra-se uma disciplina bastante promissora para esse tipo de investigação.

5.6 LEALDADES EM CABO DE GUERRA

Kudelia (2019) mostra que, em enquetes feitas em oito cidades em Donetsk e Lugansk na primavera de 2015, aqueles que se identificavam como sendo de Donbass eram mais propensos a verem com simpatia o movimento rebelde e a verem a insurgência como genuína. Já aqueles que se identificavam como sendo da Ucrânia tendiam a ser mais críticos em relação aos rebeldes.

Um relatório do Zentrum für Osteuropa-und internationale studien/Center for East European and International Studies de 2017 indicava que, nas duas autoproclamadas repúblicas de Donbass, as populações mantinham contatos próximos do outro lado da linha de frente (“*across the frontline*”). Segundo o mesmo relatório, de 2017, nas duas partes de Donbass, haveria identidades russo-ucranianas “misturadas” (“*mixed*”), o que “contrabalançaria” a etnicização e polarização induzidas pela guerra. É evidente, observo, que a questão da causalidade aí pode ser uma via de mão dupla, num processo dinâmico e complexo de retroalimentação, modulado por outros fatores (a polarização induziu a própria guerra civil e é também alimentada pela mesma).

O relatório também salienta, em 2017, a heterogeneidade daquilo que chamamos frequentemente de “Donbass”, descrevendo “dois Donbass” (um

controlado, em 2017, por Kiev e o outro controlado pelos rebeldes) e, ademais, indicando que há diferenças entre as atitudes da população na República Popular de Donetsk e as da República Popular de Lugansk - meu campo e interlocutores resumem-se basicamente a Lugansk, note-se. Chamando de “ocupado” o território sob o controle dos rebeldes (uso o termo mais neutro “território rebelde” ao invés de “ocupado”), o relatório indica que a população residente nas duas autoproclamadas repúblicas tinha esperanças no reconhecimento do “status especial” da região, seja como região “especial” da Ucrânia ou anexada à Rússia (note-se que não é o mesmo que uma aspiração separatista necessariamente, tensão que também capto nos discursos de meus interlocutores, como visto).

Nas regiões de Donbass então controladas por Kiev, em 2017, segundo o relatório, a maioria seria contra o status especial. De qualquer forma, a confiança em instituições ucranianas seria baixa em todo o Donbass. Segundo o mesmo documento, a oposição à adesão ucraniana à OTAN predominaria na região de Donbass inteira (72%), assim como haveria cepticismo quanto à adesão da Ucrânia à União Europeia (82%), coisa que, aliás, até 2022 nunca se concretizou (Sasse, 2017, p. 1).

A autora menciona, já em 2017, a aceleração do processo de integração das duas repúblicas às estruturas russas, citando a distribuição de passaportes russos (trata-se da política de *passaportização* relacionada a ideia de *Compatriotas* e de *Mundo Russo*, que abordo em outra seção) e citando ainda a adoção do rublo como moeda e, curiosamente, a renacionalização de empresas. Ela também cita o fato de que Kiev interrompeu os pagamentos referentes à segurança social para a população dos territórios controlados por rebeldes e foi colocado em prática um bloqueio à passagem de carvão vindo destes territórios (fato bastante destacado nas falas do meu interlocutor Andrey como uma espécie de “abandono”). Evidentemente, há uma relação de causalidade não explorada aí (o fato do governo ucraniano ter bloqueado a região “empurrou-a” mais ainda para a zona de influência da Federação Russa). Esse tema do “abandono” da parte de Kiev aparece no discurso de todos os meus interlocutores.

No Donbass rebelde, 57% relatava, em 2017, ter amigos ou parentes no Donbass controlado por Kiev. Neste, 38% relatam o mesmo acerca dos territórios rebeldes. Nos dois Donbass, cerca de 50% relataram estar em contato diário com parentes ou amigos do outro lado (Sasse, 2017, p. 2).

O estudo conduzido por Sasse é interessante porque incluiu uma pergunta aberta explícita acerca de mudanças de posicionamento ou identidade no período 2013-2016. Cerca de um quarto (26,1%) das pessoas que responderam nos territórios rebeldes relataram que elas se sentiam “mais russas”, enquanto que no Donbass de Kiev apenas 3,4% relataram se sentir “mais russos” (*russskiy*). Infelizmente, esse tipo de questionário não concebe captar toda a ambiguidade e campo semântico de “russo”, que creio ter demonstrado existir na discussão sobre o conceito de “mundo russo” - o próprio termo “*russskiy*”, supostamente denotando “russo étnico”, na prática é muito mais ambíguo.

De acordo com o mesmo estudo (Sasse, 2017), quase um quinto (20,5%) daqueles que residiam nos territórios controlados por Kiev relataram que, pelo contrário, se sentiam “mais ucranianos” (enquanto que apenas 8,5% dos residentes no território rebelde relataram o mesmo - um número surpreendentemente alto até). O interessante, a autora do relatório ressalta, é que 14% dos moradores do Donbass de Kiev e 20% dos moradores do Donbass rebelde relataram que se sentiam mais fortemente “russos e ucranianos ao mesmo tempo” (uma diferença não tão grande). Em 2017, a maioria da população, nos dois Donbass, relatava não ter mudado de “identidade”: 62% na parte controlada por Kiev e 45% (uma percentagem menor) nas repúblicas rebeldes.

Ou seja, em 2017, cerca de três anos após o início do conflito, já havia, dentro dos territórios rebeldes, um aumento na identificação russa, contudo, na região de Donbass em geral, havia um número relativamente alto de pessoas relatando uma “identidade” estável (que não mudou) e também um aumento na identificação “mista” (ou seja, russa e ucraniana). Tal pesquisa parece ter capturado uma fotografia de um momento confuso dos processos de *groupness* e alinhamento/reenquadramento em curto-circuito, no cabo de guerra das pressões por identificação e lealdade.

O conflito em Donbass gerou uma onda de refugiados, por razões humanitárias e econômicas. Diante de tal situação de conflito, podem emigrar tanto pessoas simpáticas à causa “federalista” de Donbass quanto pessoas que apoiam o governo ucraniano (que, de qualquer forma, já eram minoria na região). Contudo, é razoável supor que se opor ao “status especial” de Donbass (ou separação) certamente pode ser um incentivo a mais para que a pessoa abandone a região, enquanto que, por outro lado, apoiar a causa pode atuar como incentivo emocional

para que a pessoa permaneça no local - tudo isso ocorre paralelamente aos fatores econômicos e materiais, que, inclusive não podem ser totalmente separados: em alguns casos, uma pessoa que antes apoiava a causa de Donbass, diante do desemprego ou das rigores do conflito, pode se “desiludir” e deixar de apoiar a causa, enquanto, em outros casos, os sofrimentos acumulados na forma de investimento emocional podem ter o efeito contrário de fortalecer uma identificação vinculada à região ou à causa.

Esses processos de tomada de decisão não são totalmente “racionais” ou “conscientes” e se dão no âmbito da psicologia individual, entretanto, ao mesmo tempo, também se dão no contexto de fenômenos socioculturais mais amplos. Se uma pessoa se suicida, é uma questão psicológica (que não deixa de se inserir no pano de fundo sociocultural, evidentemente); se milhares estão se suicidando, é um fenômeno sociocultural (que, não deixa, no caso a caso, de ser psicológico).

O recorte entre a psicologia e a sociologia não deixa de ter sua arbitrariedade (Gabriel Tarde), porém, para os propósitos deste trabalho, limitamos a tentar abordar os fenômenos macro na esfera política e social que atuam dramaticamente e “externamente” como fatores impactando os processos psicológicos internos (de autoidentificação) de milhares de pessoas.

Cabem várias nuances e matizações a esses dados citados (Sasse, 2017). Essas perguntas sobre se sentir “mais russo” ou “mais ucraniano” (ou ambas as coisas) não especificam questões de cidadania, mas remetem tão simplesmente a uma identificação - lembrando que é possível identificar-se como “ucraniano” residente de Donbass e, ao mesmo tempo, desejar a “autonomia especial” da região de Donbass ou sua independência ou anexação à Rússia (é o caso do próprio Andrey). É possível que, em 2017, alguém ainda se identificasse como “ucraniano”, porém reportasse que se sentia “menos ucraniano” do que antes. Isso certamente tem uma relação quanto a sentir-se ou não “cidadão ucraniano”, mas não é uma relação tão direta e linear.

Por exemplo, meu interlocutor Andrey, líder sindical de Donbass, ainda se identifica hoje (2023) como ucraniano (e o fazia em 2019), porém afirma ter se tornado impossível ser parte do Estado ucraniano politicamente - pelas próprias ações de Kiev, segundo ele. Ele certamente nunca deixará (totalmente) de se autoidentificar como ucraniano “étnico”, porém é possível que se sinta um tanto “menos ucraniano” do que antes. Suas declarações ecoam aquelas de outros

interlocutores meus: arrisco dizer que refletem uma espécie de senso comum na região em alguns setores da sociedade.

Quanto à cidadania, em 2017, 54% dos moradores das repúblicas rebeldes se sentiam menos cidadãos ucranianos do que antes (Sasse, 2017) - e apenas 8% mais cidadãos ucranianos - note-se que isso quase coincide com os 8,5% que relataram se sentirem “mais ucranianos” e possivelmente se trata do mesmo grupo, uma minoria e uma oposição, em 2017, que precisaria ser melhor estudada.

De qualquer modo, ainda segundo o mesmo relatório, tanto em 2014 quanto, cinco anos depois, em 2017, entre 53 e 54 por cento da população nos territórios rebeldes de Donbass identificava “ucraniano” como sendo sua principal autoidentificação (“*self-reported identity*”) - novamente, isso não se traduz necessariamente em apoio a Kiev, como exemplificado por Andrey, o cossaco Ivan e vários outros exemplos.

Aqui, parece haver uma imprecisão conceitual no relatório ou um problema metodológico, visto que, como já salientado, ver-se como “ucraniano” e como “cidadão ucraniano” não são necessariamente a mesma coisa. Essa aparente confusão conceitual do relatório embaralha o dado, pois como vimos, é possível, por exemplo, ver-se como “russo étnico” (ou como *russskiy* em qualquer sentido) e, ao mesmo tempo, como cidadão ucraniano e, inclusive, apoiar o Maidan (alhores mencionamos o caso dos “russos étnicos” neonazi que lutam no batalhão Azov, por exemplo) - não são alternativas necessariamente excludentes, portanto.

Da mesma forma, é plenamente possível identificar-se como ucraniano “étnico” e não se ver de modo algum como cidadão ucraniano (caso de alguns dos meus interlocutores já citados). A questão linguística também é separada: é possível identificar-se como ucraniano étnico e ser falante de russo - da língua nativa usada em casa ou língua principal não necessariamente decorre automaticamente uma identificação “étnica” - e se fala muito, por exemplo, no “russo ucraniano” (a língua russa falada na Ucrânia, com seu próprio sotaque e características).

Porém, no estudo, as perguntas feitas aos moradores de Donbass no geral (sem distinguir entre os dos territórios rebeldes e os demais), nessa seção, foram “Qual identidade é mais importante para você hoje?” e “Qual identidade era mais importante para você cinco anos atrás?” - sem menção à cidadania.

Como há diferenças importantes entre os dois Donbass, o dado da região total de Donbass é confuso.

Entre as respostas possíveis havia as seguintes opções: “ucraniano étnico” (11,4% hoje e 6,7% antes), “russo étnico” (5,7% hoje e 3,5% antes), “misturado russo-ucraniano étnico” (7,4% hoje e 3,7% antes), “cidadão ucraniano” (53,2% hoje e 53,8% antes), cidadão russo” (0,5% hoje e 0,3% antes), cidadão duplo russo-ucraniano” (0,7% hoje e 0,5% antes) “pessoa de Donbass” (sem especificar se isso era uma identidade “étnica”, regional ou um sentimento de cidadania) (7,8% hoje e 8,9% antes), “pessoa da região de Donetsk” (idem), “pessoa da região de Lugansk”, “falante de ucraniano”, “falante de russo”, falante bilingue (russo-ucraniano”, “ucraniano falante de russo” (sem especificar se se trata de “ucraniano” como sentimento de cidadania ou como identificação étnica), “russo falante de ucraniano” (idem) e “outros”.

Apesar de certa confusão conceitual possível (como apontado acima), o estudo tem o grande mérito de fazer explicitamente a pergunta sobre autoidentificação antes e depois, tentando assim mapear quantitativamente as mudanças em autoidentificação. Há ainda uma ressalva que precisa ser feita quanto a tais estudos e pesquisas envolvendo perguntas: como fica claro (tanto na entrevista com o cossaco Ivan por mim analisada quanto em meus diálogos com outros cossacos e com pessoas de Donbass), uma mesma pessoa, durante a mesma conversa, pode mudar de opinião acerca de qual seja sua autoidentificação principal: a depender do que se entende pelos termos citados (que possuem certa ambiguidade), a depender do estado emocional (e mesmo o avanço do estado etílico²¹¹) durante a conversa, da ênfase retórica que se deseja dar e de com quem a pessoa está falando. As próprias declarações dadas nem sempre podem ser tomadas *at face value*!

5.7 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E HISTÓRICAS SOBRE LEALDADE E FORÇAS DE ATRAÇÃO

Já em 1998, Stephen Shulman escrevia que, na Ucrânia, os “*russo*s” (sem aprofundar) eram entre 20 e 25% da população da Ucrânia e concentravam-se justamente nas regiões mais “produtivas” do país, no leste (sobretudo em Donbass)

²¹¹ A quantidade de vodka consumida certamente impacta no discurso, mas embora se diga que *in vino veritas*, o fato é que diferentes verdades podem conviver - e convivem - dentro de um mesmo homem (ou mulher).

e no sul. Em um artigo (1998) baseado em pesquisa de opinião feita com elites de Lviv (Ucrânia ocidental) e Donetsk (Ucrânia oriental - Donbass), ele teoriza sobre identidades *complementares* e em *competição* - e como essas relações “interétnicas” têm efeitos em questões de política externa.

O principal problema teórico do artigo supracitado é justamente a questão de até que ponto diferentes “identidades” podem coexistir harmoniosamente em um indivíduo hipotético. No modelo de Shulman, identidades em competição (“*competing identities*”), no limite, seriam mutuamente excludentes, diferentemente das complementares.

Ele pergunta, retoricamente, se seria possível a um indivíduo hipotético “adotar” simultaneamente uma identidade de “intelectual” e “conservador” e ainda, simultaneamente, de “homem” e “mulher” e de “judeu” e “muçulmano” e “negro” e “asiático”. O primeiro caso (“intelectual conservador”) seria não problemático justamente por serem identidades de tipos diferentes: “conservador” refere-se a uma identidade política, enquanto “intelectual” é uma identidade social ou de “classe”. Logo, não entram em “conflito” e podem coexistir (embora saibamos que, na prática, em várias sociedades industriais, o conservadorismo seja relativamente marginalizado nos meios intelectuais e acadêmicos). Nos casos em que as identidades estão dentro de uma mesma “esfera”, a tendência é que entrem em competição ou, no limite, sejam incompatíveis (Shulman, 1998, p. 616-7).

Esse modelo, note-se, embora precise ser problematizado, antecipa em grande parte a questão do *framing* e *alignment* que temos abordado: as identidades em uma mesma esfera são análogas às identificações de um mesmo “*frame*” (Eidson et al, 2017).

Citando o estudo de Chew Sock Foon (1986), Shulman escreve que, em Estados “multiétnicos”, não necessariamente há uma contradição inerente em alguém ter uma forte identidade étnica e, ao mesmo tempo, outra identidade nacional (em um sentido mais cívico). Contudo, o que interessa a Shulman é “esquematizar” os possíveis “objetos de *lealdade*” do indivíduo hipotético. Ele lista quatro, com base em Foon:

1. o país do qual ele(a) é cidadã(o) - uma *força de atração* nacional interna (“*internal national pull*”);
2. o *grupo étnico* ao qual ele(a) pertence dentro daquele país - uma *força de atração étnica* interna (“*internal ethnic pull*”);

3. o próprio país do qual seus ancestrais se originaram (“*external national pull*”; e
4. o *grupo étnico* ao país do qual seus ancestrais emigraram (“*external ethnic pull*”) (Shulman, 1998, p. 617).

Para Foon (1986), as duas primeiras formas de *lealdade* e identidade “interna” não seriam incompatíveis. Porém, Shulman argumenta que é necessário analisar se existe um conflito entre a lealdade interna e a externa. Caso as *lealdades* externas entrem em competição com as forças de atração internas étnicas ou nacionais (1 e 2), então Estados estrangeiros e suas populações poderiam agir enfraquecendo a integração nacional dentro de um Estado multiétnico, como se fossem, acrescento, imãs ou planetas se aproximando, exercendo atração gravitacional.

Shulman foca na “integração” entre um hipotético Estado 1 que contenha dentro de si uma minoria étnica e um Estado 2 que contenha dentro de si o mesmo grupo étnico, só que formando um grande setor da população ou o grupo “dominante”. Ele argumenta que tal relação poderá tanto fortalecer a identificação nacional no Estado 1 quanto enfraquecê-la - tudo dependerá de se as identidades em questão são *complementares* ou *competitivas* (Shulman, 1998, p. 617).

Obviamente, essa descrição teórico-hipotética aplica-se, em alguma medida, às relações entre Ucrânia (Estado 1 com uma minoria “russa”) e a Federação Russa, estado no qual tal grupo (“russos”) é hegemônico. A hipótese com a qual trabalhamos, nos termos de Shulman, é que o nacionalismo ucraniano pós-Maidan tornou as identidades russa e ucraniana em larga medida *incompatíveis* (*em competição*). Ou seja, nos termos de Eidson et al (2017) houve um processo de *alignment/reframing*.

No modelo de Shulman, se a identidade “étnica” (*russa* dentro da Ucrânia, por exemplo) e a identidade nacional (ucraniana, por exemplo) se tornarem essencialmente identidades *em competição*, então a manutenção e fortalecimento de relações bilaterais estreitas entre os dois países (Rússia e Ucrânia) teria o efeito de enfraquecer a identificação que o grupo étnico minoritário A (russos dentro da Ucrânia, no caso) possui com a sociedade e o Estado 1 (a Ucrânia, no caso).

Nesse cenário, os laços entre Rússia e Ucrânia poderiam, de um lado, atuar “erodindo simbolicamente a fronteira” entre o grupo “étnico” [*russo* dentro da Ucrânia] e o Estado 2 [a Federação Russa]” e, de outro lado, reforçar entre os

membros do grupo “A” (*russos dentro da Ucrânia*) o senso de “*Aidade*” (“*A-ness*”), ou seja, o senso de “russidade”. Em outras palavras, tal processo, podemos dizer, estaria borrando, assim, a noção de identidade russa “étnica” ou cultural com a noção de identidade russa cívica ou nacional. Dessa forma, nos termos de Shulman e Foon, a força de atração nacional interna (“*internal national pull*”) saíria enfraquecida e, conseqüentemente, acrescento, a “lealdade” para com o Estado ucraniano.

Ademais, os laços estreitos com o Estado 2 [a Federação Russa] podem fortalecer a “cultura paroquial” do grupo A [*russos “étnicos” dentro da Ucrânia*], pela difusão de pessoas, bens e ideias (que circulam atravessando a fronteira) - em detrimento da “cultura étnica” da maioria, assim atrapalhando a “assimilação” na cultura dominante (ucraniana).

Por fim, os laços estreitos entre os dois países também podem fortalecer a força de atração étnica ou nacional no grupo A [os *russos “étnicos” da Ucrânia*], aumentando neles a percepção de serem “co-étnicos” dos russos da Federação Russa ou ainda de que a Federação Russa seja sua pátria natal (“*homeland*”) (Shulman, 1998, p. 618).

Por outro lado, em outro cenário, se as identidades “étnica” [*russa*] e nacional [ucraniana] forem essencialmente *complementares*, então, neste caso, laços estreitos entre a Federação Russa e a Ucrânia podem fortalecer a identificação do grupo A [*russos “étnicos” dentro da Ucrânia*] com o Estado 1 [a própria Ucrânia]. Os laços estreitos poderão “tranquilizar” o grupo A [*russos “étnicos”*] de que, mesmo sendo eles uma minoria na Ucrânia, não irão perder o sentido da “russidade” nem “a vitalidade de sua cultura étnica” (afinal, os dois países mantêm boas relações etc).

O modelo de Shulman soa datado em muito de sua linguagem (sobre “assimilação” etc) e, ademais, estamos constatando constantemente, ao longo desta tese, que não existe necessariamente um grupo formado por “russos étnicos” dentro da Ucrânia com uma nítida “identidade étnica russa”, mas sim variados e oscilantes graus de uma “russidade” que pode ser ambígua e que é complexificada pelo fato de que a questão linguística não necessariamente coincide com a autoidentificação étnica e pela coexistência de identidades duplas na mesma esfera (pessoas que se identificam como russas e ucranianas, ao mesmo tempo).

Em todo caso, e isso é importante, o modelo de Shulman salienta uma questão que parece ser chave, embora ela não se nos apresente de maneira tão nítida: a questão da *complementaridade* ou *competitividade* das identificações e a relação complexa entre questões *macro* de política externa e questões locais identitárias *micro*.

Eu salientaria explicitamente, em seu modelo, a questão das identidades de fronteira, em se tratando de países vizinhos, o que dá uma concretude imensamente maior à questão da circulação de “bens, pessoas e ideias”. Ademais, a integração econômica pode exercer um grande peso na questão da “lealdade”: uma alta percentagem de moradores de Donbass temiam que a integração na União Europeia teria como contrapartida política pressões para que exportações ucranianas à Rússia diminuíssem e que isso, conseqüentemente, impactasse economicamente em suas vidas cotidianas - já que uma parte considerável da produção industrial de Donbass era vendida à Federação Russa.

Shulman acrescenta que os *laços* estreitos entre os dois países, no segundo cenário (de identidades *complementares*) poderia “saciar” o desejo do grupo A [minoridade russa na Ucrânia] de manter contato com a “terra natal” [a Federação Russa] e, assim, não haveria incentivos para substituir a cidadania do Estado 1 [a Ucrânia] por uma cidadania do Estado 2 [a Federação Russa]. Ou seja, as pessoas ficariam “psicologicamente livres” para terem novas oportunidades de identificação com a comunidade política do Estado 1 [a Ucrânia] (Shulman, 1998, p. 618). Essa é uma observação interessante que, mais uma vez, lança luz nas fronteiras porosas entre ciência social e psicologia, questão que tem tangencialmente aparecido ao longo desta tese.

Debruço-me sobre este modelo como uma espécie de ponto de partida, justamente pela natureza sedutora de seu suposto poder explicativo. Contudo, todo modelo teórico é, idealmente, ao menos, uma simplificação e cabe-nos, portanto, criticá-lo, justamente para avançar nossa compreensão. O caso concreto de Donbass traz-nos empiricamente complexidades extras: não necessariamente o território da Federação Russa é visto como terra natal de origem pelos russos moradores da região de Donbass (que fazia parte da Ucrânia, tendo-se separado de facto dela em 2014 - trata-se de uma região que a Ucrânia atualmente reivindica como sua).

Os *russos* “étnicos” de Donbass - ou antes as pessoas que, de diferentes formas, se identificam como *russas* em algum grau - não são simplesmente “russos na diáspora” que “migraram” da Rússia para a Ucrânia (como se esses fossem dois pólos bem definidos), visto que as fronteiras não são eternas e que, no passado recente, o que é hoje a Ucrânia e o que é hoje a Federação Russa faziam parte do mesmo estado soviético (e, antes ainda, do Império Russo). Existe, em Donbass, já um senso de enraizamento e de identificação dos *russos* de lá com a terra em que vivem, tendo sido, inclusive, recentemente ressuscitada na linguagem política a ideia de *Nova Rússia*, do século XVIII. Mais ainda: a própria russidade desses atores não é tão nítida quanto poderia parecer.

A identificação “étnica” (ou a *russidade*), ademais, não necessariamente se traduz tão prontamente em uma lealdade com a entidade política que hoje se chama Rússia - a Federação Russa. Setores da população “pró-russa” de Donbass alimentaram o sonho de repúblicas independentes, por vezes com um horizonte socialista - e o tema da “república cossaca” (mesmo distante, latente) não parece ter desaparecido totalmente do imaginário político da região vizinha do Don (Rostov), como veremos.

O conflito em Donbass resultou, de fato, em duas repúblicas rebeldes *de facto* independentes (Lugansk e Donetsk) que, certamente, pretendiam investir no orgulho cívico de sua própria identidade nova independente, acionando também antigas identificações regionais. No momento em que esta tese ainda estava sendo escrita (começo de 2022), nenhuma das duas repúblicas havia ainda sido anexada à Federação Russa e tal caminho sequer parecia estar no horizonte próximo de possibilidades políticas, diferentemente do que se deu na Crimeia - e era assim talvez não só por questões geopolíticas, mas por razões históricas e sociais. Evidentemente, a anexação russa das duas repúblicas, anunciada em 30 de setembro de 2022, com a escalada do conflito (um *plot twist* poucos meses após o reconhecimento russo da independência das mesmas repúblicas!), traz consigo importantes desafios e uma espécie de mudança de rumo - por razões de corte temporal, contudo, não tratarei dessa reviravolta, do contrário, esta tese jamais terminaria de ser escrita.

O caso concreto de Donbass parece estar mais relacionado a uma reação ou rejeição ao nacionalismo ucraniano excludente pós-Maidan (que parece em alguma medida borrar a identificação cívica ucraniana com identificação étnica) do

que a escolher identificar-se plenamente com ser *russo*, seja “étnica” ou civilmente. Nos dois pólos extremos do dilema entre ser ucraniano e ser russo, a própria possibilidade da ambiguidade parece ser também uma alternativa política coletiva e uma escolha pessoal individual possível dentro do repertório de alternativas *gramaticais*.

No estudo de Shulman de 1998, encontramos ainda outra observação importante, que aqui parafrasearei. Ele ressalta, em seus próprios termos, que o problema da “integração nacional” e “identificação” dentro de um país não dependerá apenas de se é “objetivamente verdade” que as identidades nacionais (cívicas) e *étnicas* são *complementares* ou estão em *competição* (ou de se o grau de contato entre os *grupos étnicos* afeta as *lealdades*), mas sim dependerá em como as pessoas subjetivamente percebem tais questões, ou seja, dependerá da percepção.

Essa é uma questão importante porque nos permite ponderar o problema da violência simbólica e da *injúria* e *insulto*, como já abordamos.

Shulman nota (Shulman, 1998, p. 618-9) que também Paul Robert Magocsi emprega as “lealdades” como chave de leitura para a questão nacional na Ucrânia já no século XIX. Zenon Kohut, por sua vez, comenta que, antes ainda, no século XVIII, a participação em uma cultura [grão]rusa “cosmopolita” não era incompatível com a existência de um forte patriotismo *pequeno-russo*. Assim, “a identidade pequeno-russa combinava a cultura imperial [grão]rusa com um vínculo ao Hetmanato [ucraniano] e suas instituições” (Kohut, 1986 *apud* Shulman, 1998, p. 619, tradução minha).

Magocsi, contudo, mostra como, nos movimentos nacionalistas, havia pressões para que tais lealdades tornassem-se incompatíveis (leiamos-lo mantendo em mantendo em mente os conceitos de *reframing* e *realigning*):

Alguns dos líderes estavam convencidos de que para que seu movimento sobrevivesse, a hierarquia até então natural de múltiplas lealdades ou identidades tinha de ser substituída por uma moldura [*framework*] de identidades mutuamente exclusivas. Assim, não deveria mais ser possível ser um russo da Pequena Rússia [Ucrânia] ou um Polonês da Ucrânia; era necessário que cada um fosse ou um russo ou um ucraniano (o termo que estava sendo preferido ao invés de ‘pequeno russo’, justamente para acentuar o grau de percepção de uma diferença); ou um polonês ou um

ucraniano. Não deveria ser possível ser duas coisas²¹² (Magocsi, 1989, p. 51 *apud* Shulman, 1998, p. 619, tradução minha).

Assim, na segunda debate do século XVIII, havia, na Ucrânia, nos partidos políticos e na imprensa, uma disputa e um debate entre essa posição nacionalista “exclusivista” (que frequentemente citava, em defesa de seu posicionamento, o Evangelho de São Mateus, 6:24: “Ninguém pode servir a dois senhores; pois odiará um e amará o outro”) e, de outro lado, as variantes da posição que admitia múltiplas lealdades: os Velhos Rutenos e os Russófilos. Para alguns, os ucranianos “russificados” e os “russófilos” não deixavam de ser também ucranianos, que tinham afinidade ou identificação com seu “irmão mais velho”, a Rússia (Magocsi, 1989, p. 11). O uso de metáforas do parentesco é uma constante, note-se. Neste caso, não por acaso, creio, ao invés da imagem vertical mais forte e *atrativa* da Mãe Rússia, optou-se pela imagem mais branda e horizontal da irmandade.

Fazendo-se um salto temporal imenso, em um artigo de 1994, Dmytri Kornilov, então líder do Movimento Pró-Russo Internacional de Donbass, rejeita justamente a incompatibilidade e a obrigatoriedade da escolha, defendendo a posição “pan-russa” como sendo justamente a possibilidade da “mistura, dentro de um ucraniano, da lealdade à Ucrânia e à Rússia”. Invocando também a linguagem do parentesco, ele usa uma figura de linguagem, segundo a qual, a Rússia é a Pátria, *otechestvo* (usando um substantivo abstrato masculino, como o inglês “*fatherland*”), enquanto a Ucrânia, por sua vez, é a Pátria Mãe (usando a palavra feminina *rodina* [родина]) (Kornilov, 1994, p. 9-10).

Trata-se de uma construção curiosa, considerando-se que, na linguagem russa, tradicionalmente a Rússia é sempre a Mãe Rússia. Isso se transferiu também para a Ucrânia, “emancipada” da Mãe Rússia como uma espécie de “nova mãe”. É famosa a frase de Taras Shevchenko (1814-1861), considerado o pai da literatura moderna ucraniana, e uma figura importante para os nacionalistas ucranianos, segundo a qual é preciso, acima de tudo, “amar a Ucrânia como se ama uma mãe”. Como o supracitado Dmytri está, de certa forma, na defensiva, tendo de “provar” que não é menos leal ao Estado ucraniano por ter *lealdades* russas também, é possível

²¹² No original:

“Some of its leaders became convinced that in order for the movement to survive, the otherwise natural hierarchy of multiple loyalties or identities had to be replaced by a framework of mutually-exclusive identities. Thus, one could not be a Russian from Little Russia, or a Pole from the Ukraine, one had to be either a Russian or a Ukrainian (the term that was favored over Little Russian precisely to accentuate the degree of perceptual difference), or a Pole, or a Ukrainian. One could not be both.”

que, consciente ou inconscientemente, ele tenha selecionado precisamente a Ucrânia como Mãe (e não a Rússia) para, implicitamente, não despertar suspeitas e mostrar que ela (a Ucrânia) não está em segundo lugar - pois, no mundo eslavo, a conotação emocional da “Mãe” é mais forte do que a do “Pai”. Note-se, então, que, mesmo no exato momento em que se tenta fugir do dilema de uma escolha, ao usar precisamente a figura de linguagem que forneceria uma saída para o dilema (todos temos dois genitores biológicos e não temos de escolher entre eles), apresenta-se ao falante, implicitamente, um novo dilema: quem é a mãe - a Rússia ou a Ucrânia? Afinal, ao menos biologicamente falando, não é possível ter duas mães.

Shulman cita uma conferência sobre o tema dos “russos” na Ucrânia, nos anos 1990, na qual um acadêmico “russo étnico” apresentou uma fala na qual defendeu que

(...) estamos falando sobre como uma pessoa define a si mesma e, para mim, parece que muitas pessoas dizem a si mesmas: ‘eu faço uma escolha dupla: considero igualmente nativas para mim a língua e cultura ucraniana e a língua e cultura russa’ (Beletskii, 1993, p. 39 *apud* Shulman, 1998).

Em Donetsk, no início dos anos 1990, muitas vozes queixavam-se de que os nacionalistas ucranianos enfatizavam demasiado a necessidade de classificar as pessoas por *etnia*, exercendo pressão no sentido de uma etnicização consciente. Em um artigo, o jornal do partido do Congresso Cívico, citado por Shulman, reclamava que “por 340 anos”, as pessoas viveram em um só Estado e que, “hoje”, “dividem-nos em russos e tártaros,” em “ucranianos, gregos e judeus” e ainda “dividem-nos em [ucranianos] ocidentais - os ‘ucranianos genuínos’ e [ucranianos] orientais - supostamente ucranianos de segunda classe” (Grazhdanskii kongress, 1994, p. 2 *apud* Shulman, 1998, p. 621).

Tanto o discurso da classificação étnica quanto o discurso reativo que nega qualquer etnicidade (invocando inclusive e hiperdimensionando uma “mistura”) são discursos ideológicos, naturalmente. Um crítico poderia comparar tais discursos ao suposto mito da “democracia racial” no Brasil, que tenta, discursivamente, apagar quaisquer conflitos ou tensões.

Em Donbass, segundo Shulman (1998, p. 621) é frequente o argumento de que os casamentos “mistos” seriam comuns e isso tornaria difícil tais classificações.

O interessante é que muitos dos discursos até aqui citados mencionam uma tomada de decisão consciente e deliberada, quando a auto-identificação, assim como tantos outros processos humanos, não necessariamente ocorre de forma

plenamente consciente, deliberada e coerente, existindo sempre margem para a racionalização *a posteriori*, a contradição, a ambiguidade, a posição implícita que não se explicita, a indecisão etc. A esse respeito, vide, por ex., a crítica que Diego Villar faz ao “ator racional” implícito na teoria de etnicidade Barth (Villar, 2004).

Ainda outro acadêmico de Donbass citado por Shulman (que não o nomeia) afirma que, havendo, por séculos, vivido juntos “russos étnicos” e “ucranianos étnicos”, teria ocorrido, ali, um processo natural de integração interétnica em uma comunidade interétnica (*mezhetnicheskaia obshchnosti* [межэтническая общности]), a qual, segundo o mesmo, teria “destruído” uma consciência étnica²¹³ separada russa ou ucraniana, coexistindo assim ambas as identidades dentro de uma identidade “misturada” (Shulman, 1998, p. 621).

Existe, ainda, outra questão, na recusa à etnicização explícita, que envolve a carga semântica ou até emocional de uma terminologia. Como muitos “russo-ucranianos” vêem-se como parte do que é hoje a Ucrânia, por consciência histórica de terem ali vivido por séculos, e existindo um “relacionamento especial” entre russos e ucranianos, eles simplesmente não se vêem como uma “minoridade”. Ademais, “minoridade étnica” seria, assim, um termo mais apropriado para grupos supostamente mais “exóticos” (se assim podemos escrever), como, por exemplo, certos grupos do Cáucaso. De acordo com essa lógica, russos e ucranianos são grupos demasiado próximos *culturalmente* para que se justifique a “estranheza” de sentir-se uma “minoridade étnica”. Trata-se de uma certa recusa à alteridade.

Em alguns casos, na forma como a categoria analítica “etnia” é usado como uma “categoria prática” ou categoria *folk*, existe uma confusão implícita e semi-consciente entre a dimensão supostamente “racial” e a dimensão étnica e, assim, sendo, uma dada pessoa que saiba de antepassados seus tanto russos quanto ucranianos, pode recusar-se a se identificar-se seja como “russo étnico” seja como “ucraniano étnico” justamente por não se considerar uma pessoa etnicamente “pura” (confundindo, assim, etnia e “raça”).

Ainda nos anos 1990, na década que se segue à recente independência ucraniana, em uma pesquisa de opinião que foi feita entre membros das elites locais (Shulman, 1998, p. 622), era feita a seguinte pergunta: “Se os russos na Ucrânia se

²¹³ Guardadas as proporções, lembra um pouco as considerações de Darcy Ribeiro sobre *ninguendade* (termo derivado da palavra *ninguém*) no Brasil mestiço.

sentirem em unidade com os russos na Rússia, então a devoção deles pela Ucrânia diminuirá; [Você concorda com essa afirmação?]

Ou seja, a pergunta colocava, explicitamente, precisamente a questão das lealdades. Em Donetsk (Donbass), 88% discordaram em algum grau, ou seja, consideraram que não haveria a diminuição da lealdade, sendo que cerca de 50% discordaram totalmente. Entre os que se declararam “russos étnicos”, a percentagem de discordantes subia para 95%.

Já entre membros da elite de Lviv (Ucrânia ocidental), 75% concordaram em algum grau com a afirmação, sendo que 41% concordaram totalmente.

Outra afirmação aparece em pesquisa de opinião conduzida apenas entre membros da elite de Lviv, segundo a qual aqueles que apoiam o estreitamento de laços entre a Ucrânia e a Federação Russa não apoiam “de verdade” a soberania ou independência da Ucrânia. Certo de 62% concordaram com essa afirmação. Shulman então investiga se tal percepção de boa parte dos ucranianos ocidentais de elite acerca dos ucranianos orientais possui base factual. Ele cita outra pesquisa de opinião feita na Ucrânia, no verão de 1993, na qual cerca de 30% daqueles que a responderam declararam ser a favor da unificação dos Estados membros da Comunidade dos Estados Independentes em um só Estado - trata-se da organização formada pelas ex-repúblicas soviéticas (Ucrânia, Federação Russa, Bielorrússia, Armênia, Azerbaijão, Cazaquistão, Quirguistão, Moldávia, Tajiquistão, Turcomenistão e Uzbequistão).

Dentre os que se autodeclararam russos étnicos e responderam, cerca de 46% concordavam com tal unificação hipotética, enquanto apenas cerca de 25% dos ucranianos concordavam com a mesma (Shulman, 1998, p. 623-4). Outra pesquisa, de 1994, perguntou a 1.200 moradores dos *oblasts* ucranianos do sul e do leste mais a Crimeia se se eles votariam “hoje” (1994) a favor da Independência da Ucrânia, caso o referendo de dezembro de 1991 fosse repetido: 47% votariam contra, apenas 24% votariam a favor, 12% abster-se-iam de votar e 17% não sabiam responder (o que soma 29% de “indecisos”).

Esses dados indicam que as elites de Lviv no início dos anos 1990 tinham alguma razão em sua desconfiança quanto à *lealdade* dos moradores do sudeste ucraniano que desejavam laços mais estreitos com a Federação Russa. Contudo, Shulman pontua que continua sendo um fato que, em 1998, a maioria dos ucranianos orientais apoiava, sim, a independência ou soberania da Ucrânia e

continua sendo um fato que aqueles que responderam apoiar uma hipotética unificação de Estados pós-soviéticos o faziam num contexto específico de independência recente durante uma época em que a maior parte dos ucranianos orientais acreditava que o governo ucraniano havia distanciado-se demasiado da Federação Russa e dos demais Estados ex-soviéticos (Shulman, 1998, p. 624).

Em ainda outra pesquisa de opinião citada, perguntava-se aos participantes se o apoio deles à independência e soberania ucraniana diminuiria caso a Ucrânia estreitasse suas relações com a Federação Russa e Belarus: 48% dos russos étnicos e 47% dos ucranianos étnicos responderam que tal situação não teria efeito nenhum nos posicionamentos deles - e cerca de 44% dos participantes, em ambos os grupos, responderam que o apoio deles à soberania ucraniana, em tal contexto, aumentaria (Shulman, 1998, p. 627). Tal dado, aparentemente contraditório, é explicado pela afirmação, típica, de um deputado do Conselho Supremo de Donbass, Valerii Meshcheriakovyi:

Não podemos ser apenas vizinhos da Rússia, somos destinados por Deus e pela nossa História a sermos os aliados e **parentes** mais próximos, preservando, naturalmente, ao mesmo tempo, a nossa soberania, sensatamente limitada por obrigações mútuas (Meshcheriakovvyi, 1994 *apud* Shulman, 1998, p. 627. Grifo meu, tradução minha.).

Com base nesses dados, Shulman conclui seu artigo, em 1998, de forma um tanto profética, afirmando que a tendência nacionalista então predominante no governo da Ucrânia, que buscava a integração com o Ocidente e o rompimento de laços com a Rússia e com as ex-repúblicas soviéticas poderia se mostrar “contraprodutiva”. Por mais que tal política pudesse trazer “benefícios” à “cultura ucraniana étnica” e até “ganhos econômicos” (no longo prazo), o rompimento de laços com a Rússia teria um “grande preço”, pois muitos “russos étnicos” e também ucranianos em geral que não apoiam fortemente a própria existência de um Estado ucraniano independente sentir-se-ão, previa ele, “alienados” por tal política a ponto da identificação deles com o Estado ucraniano enfraquecer. É claro que a própria classificação teimosa das pessoas como “russo étnico” e “ucraniano étnico” não captura de forma completa a complexa realidade das autoidentificações na região, contudo, essas reflexões, ainda assim, podem nos fornecer *food for thought*.

Ademais, segue ele, para um “Estado novo, recém-separado de seu vizinho economicamente melhor sucedido, trata-se de um preço alto a ser pago”, pois a própria disposição de boa parte dos ucranianos do leste para se sentirem “cidadãos

entusiasmados” do novo Estado dependerá de que os mesmos possam, simultaneamente, cultivar se não um pertencimento à comunidade política russa (via dupla cidadania), ao menos uma “associação próxima” com a Federação Russa (Shulman, 1998, p. 628-9).

Mais ainda: “problemas poderão surgir” se a busca ucraniana por uma identidade nacional baseada na cultura do “ethnos dominante” implicar em políticas que minem as “lealdades” das “minorias étnicas” - assim, esforços da parte do Estado para enfraquecer culturas ou identidades *étnicas* minoritárias (na área da educação, política linguística e política externa) podem simplesmente “sair pela culatra” (Shulman, 1998, p. 629). Um artigo ucraniano de política externa, de forma análoga, defendia a “abertura de canais para os laços com o coração do etnos” das minorias étnicas na Ucrânia (referindo-se aos *russos* “étnicos”), para, assim, diminuir receios de “integração forçada” e então possibilitar a “integração” pacífica (Evtukh, 1992, p. 122 *apud* Shulman, 1998).

Ecoando essa afirmação, o supracitado jornal do Congresso Cívico de Donbass afirmava que, para prevenir uma segunda onda de separatismo, seria preciso contrabalançar a primeira (ou seja, a própria dissolução da União Soviética por meio de uma série de declarações de independência), re-estabelecendo, para tanto, de alguma forma, “uma união com a Rússia e outras repúblicas”, ainda que “*sobre novos fundamentos*”. Se isso fosse feito, afirmava o artigo, “então nem a Crimeia nem Donbass irão fugir da Ucrânia” e “disputas territoriais desaparecerão” (Grazhdanskii kongress, 1994).

Esses estudos e declarações sugeriam, já nos anos 1990, que, na Ucrânia, questões de política interna e política doméstica estão interligadas e que a arte de desenvolver e articular tais políticas envolve o desafio de tornar *compatíveis* ou *complementares* (eu diria, *alinhadas*) as *lealdades* potencialmente *em concorrência*, sendo que políticas nacionalizantes agressivas podem ter o efeito contrário - *desalinhando* categorias de identificação como russo e ucraniano. Para além de questões econômicas e geopolíticas, fatores também emocionais possuem peso.

A partir disso, podemos levar adiante algumas reflexões:

Existindo um Estado ucraniano independente (com seu próprio projeto de construção da nação), quotidianamente, ainda que haja alguma tensão ou ambiguidade gerenciável (que se pode ir levando ou até *empurrando com a barriga* indefinidamente, no dizer brasileiro), a lealdade dupla é, sim, possível, porém ela é

possível enquanto as relações bilaterais entre o Estado russo e ucraniano sejam positivas ou pelo menos não sejam tensas ou, pior ainda, de inimizade declarada.

Havendo, contudo, esse fator disruptivo na esfera *macro* das Relações Internacionais (e mesmo das disputas geopolíticas e geoeconômicas), inevitavelmente ocorrem, então, pressões em termos de *atrito inter-étnico* local, até mesmo *etnicizando* ou acionando identificações latentes - seja no sentido de empurrá-las a um segundo plano ou no sentido contrário (como reação), de fortalecê-las e trazê-las à tona - num oscilante cabo de guerra. Trata-se de um complexo caleidoscópico, um cubo mágico ou jogo de Tetris, em que dois ou mais brincantes, ao mesmo tempo, tentam definir-lhe uma forma estável.

Da mesma forma que os processos psicológicos de autoidentificação em um indivíduo hipotético (na esfera *micro*) também espelham processos sociais *macro*, igualmente tensões geopolíticas maiores potencialmente espelham ou alimentam tensões *interétnicas* locais - e vice-versa. A relação pode ser uma via de mão dupla que dificulta estabelecer claramente a linha causal - e o espelhamento não é imediato, mas, em alguma medida, às vezes parece que tudo se passa como na máxima hermética da *Tabula Smaragdina* de que macrocosmo e microcosmo se espelham: “*quod est superius est sicut quod inferius, et quod inferius est sicut quod est superius*”.

Esse jogo intrincado de pressões sociais e dilemas psicoemocionais de autoidentificação é um lembrete constante de que, por baixo dos planos e das estratégias e jogadas dos grandes atores estatais no tabuleiro geopolítico (e mesmo dos empreendedores étnico-políticos locais), existem pessoas reais, com seus dramas particulares, anseios e com a contradição e a ambiguidade que caracterizam talvez a maior parte das elaborações humanas.

Este tipo de reflexão parece-me uma demonstração concreta (e empírica!) importante de como política externa, política interna, atrito inter-identitário (ou *inter-étnico*) relacionam-se.

O conflito em Donbass (no que se refere a 2014-2020), embora seja uma guerra *proxy* no nível *macro* (que reflete um conflito geopolítico e geoeconômico), é também, no nível *micro* local, um conflito político-ideológico com conotações étnico-identitárias e potencial etnicizante.

O geógrafo Michael Gentile, com base em uma pesquisa de opinião local, em sua tentativa de mapear uma *estratigrafia política* na cidade de Lugansk,

Donbass, em 2013 (no que se refere a posicionamentos relacionados à OTAN, União Europeia e Rússia), conclui que as “identidades geopolíticas” ali incluem componentes demográficos, socioeconômicos, culturais e de atitude. Ele identifica um grupo “pró-ocidente” mais jovem, de mais alta escolaridade (ou seja, universitários e bacharéis), “não-russo” e mais tolerante, enquanto o grupo “pró-russo/pró-soviético” seria mais velho, de mais baixa escolaridade, mais intolerante e mais “insatisfeito”. Esses resultados, contudo, por exemplo, no que diz respeito à questão dos jovens, não se coadunam com os resultados de vários outros estudos, como mostra alhures, o que pode indicar problemas metodológicos ou de recorte.

Gentile relata que a própria confecção das perguntas e respostas possíveis numa pesquisa de opinião é complexa, por conta da confusão entre categorias cívicas e *étnicas* e o próprio sentido das expressões “russo” e “ucraniano”. Ele cita o estudo de Shulman (1998), segundo o qual as identidades nacionais russa e ucraniana seriam “mutuamente excludentes” em Lviv, porém ressalta que, em Donetsk (Donbass), elas podem ser “*complementares*”.

O que estamos vendo, de forma talvez um tanto repetitiva até (*ad nauseam*), é que identificações políticas, linguísticas, *étnicas*, nacionais e outras reorganizam-se e reconfiguram-se em situações de conflito, mudança de regime, guerra civil e ondas de emigração.

Gwendolyn Sasse e Alice Lackner, em seu artigo de 2018, analisando a pesquisa de opinião de 2016 do ZOiS, concluem que, no que diz respeito aos ucranianos que tiveram de se deslocar devido ao conflito, tanto a questão religiosa quanto a linguística são fatores que influenciam na autoidentificação: por exemplo, aqueles que relatam fazer parte da Igreja Ortodoxa do Patriarcado de Kiev são os menos suscetíveis a relatarem que “não houve mudança” em suas identidades desde 2013. Pessoas vivendo na zona rural relatam mais mudanças do que aquelas vivendo na área urbana (Sasse & Lackner, 2018, p. 147).

Em resumo, fiéis da Igreja Ortodoxa do Patriarcado de Moscou têm menos chances de relatarem se sentirem “mais ucranianos” após o conflito e mais chances de relatarem se sentirem “mais misturados” (russo-ucranianos) ou “mais russos”. Pertencer à Igreja Russa do Patriarcado de Moscou no geral reduz as chances de alguém declarar que “cidadão da Ucrânia” é sua principal identidade (Sasse & Lackner, 2018, p. 153). Este é, contudo, apenas um fator entre outros, que exerce influência em termos de tendência apenas.

Sasse e Lackner concluem (Sasse & Lackner, 2018, p. 152-3) que embora o conflito, nos seus primeiros anos, tenha sido seguido por certa polarização e etnicização, esse efeito visível seria apenas uma parte de um contexto maior mais complexo. A identidade ucraniana cívica permanecia, em 2016, a principal autoidentificação entre os moradores da parte controlada por Kiev em Donbass e entre as pessoas que tiveram de se deslocar devido ao conflito, as *internally displaced persons* (IDP), como as chama a literatura.

Mesmo entre aqueles que emigraram para a Federação Russa, a cidadania ucraniana permanecia uma categoria mais importante, sendo que cerca de um terço respondeu ser essa a autoidentificação mais importante deles antes do conflito (Sasse & Lackner, 2018, p. 153). Contudo, entre os que emigraram para a Federação Russa e para os que vivem nas duas repúblicas, a identidade cívica ucraniana foi bastante enfraquecida. Curiosamente, no que diz respeito especificamente à identificação ucraniana cívica (e uma mudança nesta após o conflito), fatores demográficos e socioeconômicos parecem não ter sido relevantes (Sasse & Lackner, 2018, p. 153). As autoras ressaltam que, no caso das populações que emigraram devido ao conflito, os novos ambientes locais nos quais essas pessoas irão residir também podem afetar sua autoidentificação, contudo não é fácil mapear isso em termos quantitativos (Sasse & Lackner, 2018, p. 153).

Assim, mesmo quando categorias como religião, ser urbano/rural e outras não se realinham nem se reenquadram (em termos de *framing* e *alignment*), elas, juntamente com outros fatores, continuam atuando como se fossem linhas de força, exercendo, com o perdão da analogia, atração magnética e gravitacional e atraindo (de forma não determinística, mas como tendência) a identificação rumo a um pólo russo ou ucraniano. Assim, um falante de língua russa morador de Donbass no território controlado pelos rebeldes, que tem visão positiva sobre o período soviético e é religioso ortodoxo da Igreja do Patriarcado de Moscou, terá muito mais chances, estatisticamente, de se autoidentificar como *russo* e/ou de apoiar a autonomia ou separação das repúblicas de Donbass.

Da mesma forma, um falante de língua ucraniana apenas morador de território controlado por Kiev, que tem visão negativa sobre o período soviético e é religioso ortodoxo da Igreja do Patriarcado de Kiev (ou ainda católico-romano) terá, estatisticamente, muito mais chances de se autoidentificar somente como *ucraniano*

e de apoiar o Maidan (vide as considerações que teço sobre religiosidade ortodoxa alhures nesta tese).

Uma pesquisa de opinião de 2016 dividida em quatro partes e realizada pelo Centre for East European and International Studies (ZOiS) fornece um olhar detalhado sobre as identificações das pessoas na região de Donbass. As respostas do questionário incluíam 15 opções, tais como “cidadão ucraniano” e “ucraniano étnico”. A pesquisa de opinião ZOiS passou a utilizar o termo “étnico” (*etnicheskii*) justamente para evitar ambiguidade ou confusão com questões de cidadania. A categoria *natsional'nost'*, que vem do período soviético, ainda é bastante usada, porém pode gerar ambiguidade, já que, no Ocidente, “nacionalidade” é o mesmo que cidadania (já no leste europeu, “nacionalidade” pode ser sinônimo de “*etnia*”). O analista do mundo ocidental ou ocidentalizado pode frequentemente confundir identidades cívicas com *étnicas*.

Pesquisas de opinião feitas em 2016 mostram que várias pessoas na região de Donbass declaravam ter não apenas uma, mas sim duas línguas “nativas” (ucraniano e russo, simultaneamente) (Sasse & Lackner, 2018, p. 153)!

As pessoas em Donbass, portanto, - e talvez podemos generalizá-lo para boa parte da Rússia e da Ucrânia - não possuem necessariamente uma “identidade étnica” definida e consciente. Elas possuem uma série de autoidentificações sobrepostas e não raro ambíguas (de modo que, por exemplo, uma ucranidade cívica e uma ucranidade “étnica” podem às vezes se confundir), identificações essas que podem se rearranjar de diferentes maneiras, dentro de certos limites mais ou menos elásticos. Essa série inclui autoidentificações regionais, cívicas, políticas, de classe social, linguísticas, étnicas, culturais e outras.

Essa descrição acima, abstraída, talvez possa ser generalizada a diferentes contextos etnográficos e quiçá possa fornecer algumas pistas, em termos de teoria antropológica, acerca de como a identidade ou identificação se dão, de modo geral – porém, não me atrevo a postular uma teorização tão abrangente, propondo-a apenas, com alguma segurança, para o contexto de Donbass, o cossaco (como veremos) e boa parte do mundo eslavo-oriental pós-soviético. Faço-o com base em toda a teorização aqui levada a cabo e com base nos dados de campo e dados históricos estudados ao longo desta tese.

Retornando, aqui convém alongarmo-nos um tanto mais nesse período transicional que foram os anos 1990.

No início dos anos 1990, diferentes estudos tentavam extrair sentido da situação de colapso da União Soviética, comparando-a à dissolução de impérios como o Império Austro-Húngaro ou o Império Otomano. Ian Bremmer comenta que as reformas democráticas de Gorbachev deram *accountability* direta a 15 governos “eticamente” distintos, que recebiam então incentivo para levar a cabo políticas culturais nacionalizantes. Os russos, que eram o grupo demográfico e politicamente dominante no sistema soviético, viram-se transformados em “russos na diáspora”, vivendo como minorias nas novas repúblicas independentes. As reações dessas populações russas variaram (Bremmer, 1994, p. 261-2). Nem sempre os conflitos traduziram-se em “conflitos étnicos”, visto que se tratava também de uma questão político-ideológica. Na Letônia, por exemplo, milhares de “russos étnicos” uniram-se a letões, nas ruas, em demonstrações populares de apoio à independência do país. Coisas similares se deram na Estônia e na própria Ucrânia (Bremmer, 1994, p. 262).

A *questão russa* na Ucrânia, contudo, revestia-se, já no início dos anos 1990, de uma grande importância regional e também internacional, em termos de problemas relacionados à manutenção de uma paz e à segurança. Afinal, a maior concentração de “russos étnicos” (sempre lembrando que essa descrição é problemática) fora da Rússia estava justamente na Ucrânia (eles eram mais de 11 milhões ali em 1994), sendo que esta é a segunda república ex-soviética mais populosa - depois da própria Federação Russa. Ela era responsável por mais de 20% das exportações agrícolas e industriais da URSS e mais de 25% dos grãos. A Ucrânia independente é o maior país da Europa (em se tratando de área), em se tratando de país totalmente localizado no continente europeu (sem parte do território na Ásia), com a quinta maior população (Bremmer, 1994, p. 262). É também, hoje (2019-2022), o país mais pobre da Europa em termos de coeficiente de Gini.

Bremmer teoriza (1994, p. 262) que, em casos de tais mudanças na estrutura do Estado, o “grupo étnico” anteriormente “dominante” coloca-se diante de um tipo de situação que não se reduz a situação de estar “fora do poder”, mas que potencialmente, dependendo de como as coisas se desenvolverem, poderá fazer da vida quotidiana dessas pessoas um “inferno”, caso elas sejam excluídos da nova sociedade. Por exemplo, a imposição de uma nova cultura nacional, incluindo língua e/ou religião, pode trazer vários problemas e sentimentos de ressentimento em setores da sociedade que têm voz no novo Estado e podem se traduzir em perseguições de variados tipos e, em alguns casos, até em genocídio.

Bremmer descreve três opções hipotéticas possíveis para o grupo que se encontrar nessa situação, no novo Estado:

1. retirar-se desta nova ordem, seja pela emigração, na esfera individual, seja pela luta pela secessão (ou, ao menos, por autonomia), na esfera coletiva
2. tentar fazer com que sua voz seja ouvida, participando politicamente do novo Estado e apresentando *demandas por reconhecimento*, que podem variar desde demandas por uma política linguística mais tolerante até demandas por quotas políticas no sistema de representação político - seja via *lobby* democrático ou mesmo via violência política
3. integrar-se à nova ordem, de acordo com a lógica do Estado-Nação liberal, por exemplo. Neste caso, segundo Bremmer, ocorre uma diminuição da concentração de “identidade étnica” e é levado a cabo um esforço para identificar-se sobretudo como “cidadão do novo estado”, ou seja, uma identidade cívica sobrepõe-se a identificações “étnicas”²¹⁴. Neste caso, então, vários indivíduos podem fazer com suas próprias identificações étnicas (e mesmo com suas línguas) algo parecido com o que é feito com a religião, na sociedade secularizada: tudo isso se torna algo do âmbito da vida privada, doméstica, ou do convívio dos amigos próximos. Assim, neste cenário, a identificação “étnica”, caso persista, torna-se uma identificação secundária (Bremmer, 1994, p. 263).

No caso ucraniano, a preponderância de uma identidade cívica ucraniana demonstrou estar se desenvolvendo; contudo, os próprios eventos pós-Maidan paradoxalmente levaram a um declínio da mesma na região oriental do país, sobretudo na região histórica da chamada *Nova Rússia*, que abrange Donbass.

Bremmer propõe, ainda, as noções de “laço étnico” (*ethnic attachment*) e “cisma étnico” (Bremmer, 1994, p. 264). A primeira refere-se a um sentimento de identificação do “grupo étnico” com o território em que vive, no sentido de sentir-se “em casa”, por assim dizer - coisa que depende do tempo em que aquele grupo vive naquela região (“raízes históricas” ou a consciência delas), da “densidade étnica” (ou

²¹⁴ “an effort is made to identify foremost as a citizen of the new state”, no original (Bremmer, 1994, p. 263)

seja, a percentagem que eles representam da população total - quanto maior, “melhor”), a situação política e econômica etc.

Em contraste, o “cisma étnico” refere-se ao quanto o grupo em questão é diferenciado da população circundante, o que o torna saliente, seja por questões percebidas como “raciais” (diferenças físicas de fenótipo, visíveis de cor da pele etc que são ressignificadas como marcadores diacríticas), linguísticas ou ainda por fatores de exclusão econômica etc.

No caso dos *russos* na Ucrânia, haveria um baixo nível de “cisma étnico”: russos e ucranianos são no geral indistinguíveis fisicamente (no que diz respeito ao biotipo), possuem uma cultura e história interligada e, historicamente, são ambos cristãos, com predominância da Igreja Ortodoxa (quando são religiosos).

Isso é relativo, noto, pois, o discurso nacionalista ucraniano, inclusive em suas vertentes neo-nazi, tenta enfatizar uma suposta maior “pureza” eslava étnico-racial ucraniana, em contraste com o caso da Rússia, que, devido aos séculos de ocupação turco-mongol, teria se miscigenado com populações asiáticas e não-europeias, sendo assim, supostamente menos eslavo e menos europeu. Assim, uma propaganda neofascista ucraniana circulando na internet contrapunha a imagem de uma ucraniana jovem e loura com a de uma velha russa, esta última também de cabelo e olhos claros, porém com nítidos traços asiáticos (cabeça um tanto mais arredondada e olhos levemente “puxados”) para assim enfatizar visualmente essa ideia (com a premissa racista implícita de uma maior pureza e “superioridade” ucraniana). Setores importantes do nacionalismo ucraniano, assim alinham ou reenquadram o pertencimento à categoria “ucraniano” com o pertencimento à categoria maior “europeu” (voltando-se à Europa ocidental da qual são “vizinhos” junto com a Polônia) para, assim, distanciarem-se da Rússia “eurasiática”.

Nesse sentido, prosseguindo, no modelo de Bremmer, dado o suposto baixo nível de “cisma étnico”, a princípio, poder-se-ia esperar uma alta integração dos russos na sociedade da Ucrânia independente (a terceira opção no modelo de Bremmer), o que facilitaria um modelo de nacionalismo cívico liberal, que é compatível com a nova era democrática pós-soviética ou com seu projeto político, ao menos.

Contudo, o “laço étnico” das populações russas na Ucrânia varia: na Ucrânia ocidental, os *russos*, de modo geral, se vêem como não tendo muito “laço étnico” com o solo, o que reflete o dado histórico de que o oeste da Ucrânia (diferente do

leste) não foi por séculos território do Império Russo e que houve migração russa para a Galícia e região da Transcarpátia sobretudo a partir de 1945, durante o processo de industrialização regional.

Algo muito diferente se dá na Crimeia, que, no imaginário russo, é vista como a terra da “glória russa”, o que reflete, por sua vez, o histórico de vitórias contra o império turco no século XVIII e mesmo a deportação dos tártaros da Crimeia levada a cabo por Stalin em 1944, seguida da migração russa para lá - o que ajudou a manter os *russos* como a maioria naquela região (“densidade étnica”).

Embora a Crimeia tenha sido incorporada ao território da república soviética ucraniana em 1954 (por obra de Krushev), em comemoração ao tricentenário da “reunificação” das nações russa e ucraniana, os *russos* da Crimeia sempre se mantiveram como a maioria, com uma marcada preponderância linguística e cultural. Bremmer ressalta que, se a Ucrânia ocidental nunca foi “russificada”; a Crimeia, por sua vez, nunca foi “ucranizada” (Bremmer, 1994, p. 265). A capital, Kiev, por sua vez, seria um caso intermediário, “bi-cultural”. No modelo de Bremmer, Lviv seria um exemplo do mais baixo nível de “laço étnico” russo, enquanto Simferopol (a capital da Crimeia) seria o nível máximo - já Kiev estaria no meio.

Onde houver o menor “laço étnico”, a escolha seria a integração ou a saída (1a e 3a opções), enquanto onde houver “laço étnico” alto, a escolha seria entre a saída ou a voz. Quando se tem pouco *laço*, só resta sair ou integrar-se; o *laço* sendo alto, além de sair é possível exercer influência por meio de *lobby* etc. Evidentemente, esse modelo teórico, embora apresente algum interesse heurístico para nós, simplifica a questão por pressupor uma “escolha” consciente coletiva dum “grupo” cujas próprias fronteiras *étnicas* e identitárias estão em disputa e que, ademais, não é homogêneo, sendo perpassado por clivagens políticas e outras.

Feitas essas considerações, podemos efetuar agora outro salto temporal.

Elise Giuliano (2018) nota que discursos pró-separatistas surgiram rapidamente em Donetsk e Lugansk, na primavera de 2014 (de 21 de março a 23 de junho, no hemisfério norte). Durante o *boom*, no outono anterior (23 de setembro a 22 de dezembro de 2013), das manifestações que culminaram no Maidan, a população dessa região permanecera relativamente apática politicamente (segundo meus interlocutores, isso se deu porque a maioria da população ali é “trabalhadora”, enquanto o Maidan teria sido promovido sobretudo por “estudantes universitários”).

Donetsk e Lugansk, contudo, foram tomados por protestos após a deposição do presidente pró-russo Victor Yanukovych em fevereiro. As notícias sobre os acontecimentos entre o final de fevereiro e o início de março (2014), na Crimeia, foram uma espécie de fagulha que fez com os ativistas “pró-russos” em Donbass, anteriormente uma minoria, ganhassem popularidade. Se, um ano antes, suas atividades se limitavam a distribuir panfletos, em abril de 2014, aproveitando-se de sua onda de popularidade em meio a crise, eles ocuparam prédios governamentais e se declararam líderes das autoproclamadas Repúblicas Populares de Donetsk (DNR) e de Lugansk (LNR). Rapidamente, houve a confecção de suas declarações de soberania e, em maio, realizaram referendos (Giuliano, 2018, p. 1).

De acordo com um estudo do Kiev International Institute of Sociology (KIIS) de abril de 2014, menos de um terço dos moradores de Lugansk e Donetsk apoiavam a secessão (KIIS, 2014) e isso aparentemente se traduziu no apoio, no início do verão (que vai de 23 de dezembro a 21 de março, no hemisfério norte), às repúblicas de DNR e LNR, que era de cerca de um terço da população. Esse número seguiu crescendo.

Embora seja um tanto simplista falar em uma grande clivagem na Ucrânia entre a porção ocidental e a oriental, a política neste país tradicionalmente tem se caracterizado por se dividir, em larga medida regionalmente, entre um posicionamento “pró-Europeu” no oeste e um “pró-russo” no leste (Kuzio, 2015).

Os protestos do Euromaidan e a reação a eles claramente potencializaram a polarização política da sociedade ucraniana em termos regionais. A maioria daqueles que se deslocaram a Kiev para participar dos protestos do Maidan vinham dos *oblasts* ucranianos centrais e do oeste (Onuch, 2014). Enquanto isso, no alto escalão do governo de Yanukovych (o presidente pró-russo cuja base de apoio era em Donetsk), a maior parte dos líderes vinha do sul do país (Darden 2014 *apud* Giuliano, 2018).

Elise Giuliano, em artigo de 2018, baseado em análise de pesquisas de opinião do KIIS, conclui que os moradores de Donbass que se autodeclaravam “russos étnicos”, em 2014, tinham opiniões divididas, sendo que uma minoria apenas apoiava a opção separatista. Contudo, russos étnicos ainda assim apoiavam o separatismo mais do que ucranianos étnicos e mais do que aqueles que se autodeclaravam “misturados” (russo-ucranianos). Ela conclui que a “identidade étnica” per se não “produz” necessariamente preferências polarizadas, porém exerce

um papel relevante em moldar atitudes políticas. Conclui, ainda, que os moradores de Donbass que apoiaram o separatismo, fizeram-no, em larga medida, devido a preocupações e a uma sensação de terem sido “abandonados” por Kiev - este seria um fator mais importante do que a questão da língua russa ou questões de política externa (pró-russa ou outra). Isso se alinha com meus dados etnográficos de campo.

Giuliano escolhe como epígrafe de seu artigo (2018, p. 1) a declaração de uma moradora da região de Donbass tal como foi citada, em inglês, pela Radio Free Europe/Radio Liberty:

Estamos de saco cheio [*sick and tired*] de nosso país, das políticas do nosso governo, então vamos votar naquilo que foi oferecido até agora. Queremos ordem: estabilidade, salário, empregos” (RFE/RL, 2014 *apud* Giuliano, 2018. Tradução minha).

A fala é emblemática e mostra certo pragmatismo nos posicionamentos políticos, que é característico de boa parte das populações assalariadas votantes (mesmo no próprio mundo ocidental), cujo pensamento não necessariamente se enquadra nas dicotomias e clivagens políticas ocidentais vigentes de “esquerda” e “direita”, por exemplo, ou nos programas dos principais partidos que disputam o poder. Alinha-se também, indiretamente, com outros analistas que enfatizam um colapso do Estado ucraniano no leste do país (Kudelia).

Tal pragmatismo, em alguma medida, guia também questões de identificação (nos termos de *framing* e *alignment*), embora esses processos não se operem a partir duma *tabula rasa*, mas a partir de certo repertório psicológico-cultural *plástico* de identificações disponíveis ou de identificações novas que podem se insinuar com eco em resgates de antigas identificações ou reelaborações de identificações existentes.

5.8 O COSSACO IVAN – ENTRE A RÚSSIA, UCRÂNIA E A NOVA RÚSSIA

O que se segue abaixo é, em parte, uma versão modificada de artigo meu (“*Entre Rússia, Ucrânia e Nova Rússia: um breve estudo de caso*²¹⁵”, no prelo). Trata-se de notas etnográficas sobre uma entrevista realizada com um cossaco combatente em Donbass.

²¹⁵ Esse artigo e o “*O conflito em Donbass e sua conexão brasileira: o amor ao combate*” (no prelo) originalmente seriam partes de um só trabalho, o qual julguei por bem dividir em dois. Minha intenção inicialmente, antes de me voltar à questão das identidades *russas*, era fazer pesquisa junto aos voluntários brasileiros.

Em entrevista filmada, durante um momento de descontração, realizada em 28 de fevereiro de 2015 em Stakhanov, Lugansk, na região de Donbass, na zona de conflito²¹⁶ (Ortega, 2015), disponível no Youtube, o tenente cossaco e comandante de armamento anti-tanque, baseado em foguete, Ivan Richie, do Batalhão Paltinik, perguntado pelo jornalista independente André Ortega sobre qual seria sua função no conflito – visivelmente alcoolizado, como bom cossaco de folga – afirma ser ela “defender sua terra”. Perguntado sobre porque “se envolveu na luta”, Ivan responde, traduzido pelo combatente voluntário brasileiro Rafael Lusvarghi, que, quando estava em casa, “começou a cair bomba” em sua vizinhança e então ele teria se virado e falado com sua esposa que, pelo visto, já estaria na hora dele ir ter com os milicianos (por volta de 2 minutos do vídeo).

Ivan, antes do conflito, ocupava o posto de comandante de uma companhia do corpo de bombeiros. Ressalta que era pacífico e que seu trabalho era justamente “apagar fogo” e salvar pessoas, afirmando que vê da mesma forma o que faz atualmente, no momento em que dá essa entrevista: o objetivo seria, ainda, “salvar pessoas”. Perguntado sobre o que ele vê quanto ao futuro da Ucrânia, responde que “a Ucrânia como era antes, já não existe mais” e enfatiza que, quando de seu serviço como bombeiro militar, fez o juramento de servir o povo ucraniano; acrescenta que “Donbass também é povo ucraniano”, de modo que ele não teria, em seu modo de ver, quebrado seu juramento: “continuo protegendo o povo ucraniano; o povo de Donbass também é ucraniano” (frase que repetirá várias vezes).

Ele ressalta, contudo, que há um “mas”: o exército ucraniano estaria atuando contra “nós”. Para ele, a República de Donetsk também faz parte do povo ucraniano, de alguma forma. “Quem veio contra a gente foi o governo”, acrescenta, de modo que se ele “der para trás”, estará traindo seu povo – marcando nitidamente uma diferença entre um *Narod* (povo) ucraniano, que inclui também Donetsk, e o governo ucraniano, “fascista”, contra o qual luta, assim como seu avô lutou contra os fascistas (na Segunda Guerra mundial, presumivelmente). Seu falecido avô,

²¹⁶ Entrevista com tenente cossaco - interview with cossack lieutenant Ivan Richie – Donbass" - disponível em: <<https://youtu.be/4hLJa1tCeCA>>. Trata-se de entrevista feita pelo militante e jornalista André Ortega para a Revista Opera. Ortega entrevistou, naquela ocasião, o voluntário brasileiro Rafael Lusvarghi e o mencionado tenente cossaco. O vídeo estava originalmente disponível em <<http://realismopolitico.com/2015/08/11/canal-realismo-politico-entrevista-com-tenente-cossaco/>> e também em “GUERRA NA UCRÂNIA - ENTREVISTA COMANDANTE IVAN RICHIE E VADYLA com André Ortega e Rafael Lusvarghi”, publicado em 1 de maio de 2015 no Youtube – <https://www.youtube.com/watch?v=1wZCFgM3_yw>. Contudo, ambos os links foram removidos. Felizmente, eu havia feito download do vídeo e, dada sua pertinência, republicuei-o em meu próprio canal (no primeiro link acima).

conta, com orgulho, tinha três estrelas vermelhas de herói soviético, entre elas a medalha da Ordem de Lênin (entre 3 e 7 minutos do vídeo). Prossegue mencionando seu avô como modelo a ser seguido, que não pode ser traído, o que justifica sua permanência no combate. Sua meta, diz emocionado, é retornar a seu lar e brindar com vodka à memória do avô, dizendo-lhe “meu avô, enquanto eu estiver vivo, continuo o seu trabalho” (entre 7 e 8 minutos do vídeo).

Perguntado sobre se, então, a Ucrânia inteira deve ser libertada e se acha que haverá, daqui para frente, uma divisão, passando a existir uma Nova Rússia separada da Ucrânia, responde, enfatizando estar dando apenas sua opinião pessoal, que deseja “tirá-los [os ucranianos] do território da Nova Rússia”, dando-se por satisfeito com isso; porém, pondera, que se lhe for ordenado, pelos seus superiores hierárquicos, que continue e tome Kiev (diz, de forma retórica), ele continuará lutando até tomar Kiev (a capital ucraniana). Diz, traduzido por Rafael Lusvarghi:

Eles acharam que iam fazer o quê? Chegar nas **nossas terras** com essa conversa fiada de **Maidan** e isso e aquilo e a gente ia deixar quieto? Não! Aqui tem homem de verdade, tem mulher de verdade! A gente vai fazer o que tem de ser feito. Então o que tiver de ser feito vai ser feito. Se eu tiver de acertar eles aqui, vou acertar eles aqui, se eu tiver de acertar com eles lá, vou acertar com eles lá [em Kiev]. De qualquer forma, **eles** já estão com muito medo **de nós** (entre 8 e 10 minutos do vídeo. Ênfase minha).

Se poucos minutos antes tinha incluído o “nós” de Donbass num “nós” mais inclusivo ucraniano, após manifestar o desejo de tirar “eles” (presumivelmente as tropas do governo ucraniano) do território da Nova Rússia, Ivan agora já se expressa de forma a marcar uma clara diferença entre um “nós” novo-russo e um “eles” ucraniano – afinal, aquela Ucrânia na qual era possível estar incluído já “não existe mais” - a categoria parece estar sendo *realinhada*. A Nova Rússia aparece em seu discurso como uma identificação que é mobilizada para fins de luta, com seus próprios sinais diacríticos (valentia etc). Mais para frente, Ivan culpa os “*cuzões*”, essa gente que “veio de fora” e que o impedem de ficar em casa com sua família (entre 10 e 11 minutos).

Perguntado sobre o que espera politicamente da Nova Rússia, responde que “somos *russos* também e os *russos* não mentem um para o outro” (*russkiy*). Queixa-se da falta de ajuda da Rússia [Federação Russa] e dos *russos* (do Estado russo), que não vieram. Por enquanto, diz (ironizando as alegações de que há ajuda russa ou “ocupantes russos”), os únicos ocupantes russos que viu são novo-russos, o

povo mesmo de Donbass (ucranianos russófonos ou com alguma identificação *russo* como ele próprio) (entre 11 e 13 minutos).

A seguir, ressalta suas raízes proletárias, dizendo-se um bombeiro e interpela um camarada que ali passa, para perguntar-lhe, diante de quem filma, a profissão (é um mineiro). Então, faz piada com a presença de brasileiros voluntários, dizendo, rindo “agora temos uma brigada inteira de terroristas brasileiros”. Como podemos ver, diferentes identificações são acionadas na mesma entrevista: a de trabalhador, de combatente *anti-fascista*²¹⁷ na tradição do avô (herói soviético), a de *ucraniano* (surpreendentemente - ou não tanto, a esta altura²¹⁸), de novo-russo e de russo. Ivan também é um cossaco, mas, curiosamente, durante a entrevista essa identificação não se *manifesta* - embora ele elenque, com orgulho, talvez quase todas as suas categorias de identificações (nas molduras de classe, orientação política, categoria profissional etc). Entre muitos cossacos, como mostro mais para a frente, é ambíguo até que ponto consideram-se a si mesmo cossacos meramente membros do *povo russo* ou um *povo à parte* - ou ainda um tipo “especial” de *russo* (em status, inclusive).

Esse silêncio sobre a questão cossaca é tão mais curioso porque o veículo diante do qual eles conversam está marcado como sendo da *vsevelikoye voysko donskoye* [всевеликое войско донское], isto é, da Grande Hoste²¹⁹ (ou Grande Exército) do Don - trata-se de Hoste cossaca ainda hoje existente e presente no que é hoje o *oblast* (província) de Rostov na Federação Russa, a poucas horas de carro de Lugansk. O Brasão de Armas dessa hoste também é visível no mesmo veículo: um cervo branco alvejado por flechas sobre um fundo azul.

²¹⁷ Trato exaustivamente da importância dessa questão na seção 5.2.2 neste mesmo capítulo.

²¹⁸ Abordo as ambiguidades para com uma ucranidade na seção 5.2 deste capítulo, nas conversas com Andrey, principalmente em 5.2.1.

²¹⁹ “Grandiosa Hoste” também seria uma tradução possível - em inglês geralmente se traduz como “*Almighty Don Host*”. *Vsevelikoye* é forma declinada de gênero [gramatical] neutro do adjetivo *vsevelikij*, que pode ter o sentido de “terrível” (na conotação arcaica, como quando se fala de Deus), ou ainda “grandioso”, “poderoso” etc.



Fonte da imagem: <<https://youtu.be/4hLJa1tCeCA?si=KzhkH-9IDvx7TgG>>.



Estandarte com Brasão de Armas da Hoste do Don, com o cervo branco sob a Águia Bicéfala. Acervo pessoal.

Obs: o tipo de azul do fundo na imagem não corresponde fielmente à realidade por um problema relacionado à iluminação e um efeito da fotografia.

O Brasão de Armas é quase idêntico ao que pode ser visto em pequeno estandarte que recebi de presente do braço-direito do Ataman (líder) da Grande Hoste do Don em Rostov, em 2019 (fotografia acima). Trato da conversa com ele no capítulo 8 desta tese. *Vsevelikoye voysko donskoye*, além de ser o nome da Hoste cossaca do Don, hoje integrada, na figura dos *cossacos registrados*, às estruturas estatais em Rostov (cf. Capítulo 8), era também o nome oficial da República do Don, uma (outra) autoproclamada República cossaca anti-bolchevique que durou apenas de 1918 a 1920, durante a Guerra Civil russa após a Revolução Bolchevique de 1917. Ela fora antecedida, em 1918, pela República Soviética do Don, que durou apenas de março a maio do mesmo ano, sendo encerrada por uma revolta cossaca

e pelo avanço alemão (após o Tratado de Brest-Litovski), tornando-se depois um bastião de resistência cossaca anti-bolchevique (os cossacos formando parte importante do Exército Branco), até serem esmagados pela vitória soviética. Trata-se de região, portanto, com histórico de repúblicas rebeldes.

Há também um histórico regional de revolta cossaca anti-bolchevique que é materializado da forma mais dramática na colaboração de número significativo (embora minoritário) de cossacos do Don com a Wehrmacht da Alemanha nazista, na Segunda Guerra Mundial - assunto tabu até hoje. Por outro lado, várias unidades cossacas, durante a Guerra, foram integradas ao Exército Vermelho, sobretudo na cavalaria - e lutaram contra a Alemanha. O histórico espinhoso de relações dos cossacos com os soviéticos envolve perseguição bolchevique aos mesmos, mas também algum grau de conciliação (nunca integral). Mesmo em tempos atuais (2019-2020), vários setores da comunidade cossaca são conservadores anti-comunistas e monarquistas, mas ainda assim se orgulham de aspectos da memória soviética, sobretudo no que diz respeito à luta para repelir os invasores alemães (vide o capítulo 4 desta tese).

Nesse sentido, pelos motivos já abordados, o apelo frequente de rebeldes de Donbass à memória soviética não deve ser confundido com um posicionamento necessariamente socialista ou de esquerda - como bem o demonstra a presença de unidades de cossacos (muitos dos quais são conservadores e monarquistas). A própria presença do voluntário brasileiro Lusvarghi também ilustra essa complexidade, dado o histórico de envolvimento do mesmo com a chamada Quarta Teoria Política do Dugin e supostas interações com diferentes ativistas de extrema-direita²²⁰.

Note-se ainda que o mapa do território tradicional da Hoste do Don que o braço-direito do Ataman tinha na parede de seu escritório (quando o visitei em 2019), incluía parte de Donbass. É razoável imaginar que setores da Hoste do Don (sediada em Rostov do Don e integrada a estruturas estatais da Federação Russa) tenham uma "agenda" própria, cossaco-centrada, não necessariamente idêntica a dos rebeldes de Lugansk de modo geral.

Existe um antecedente de "territórios cossacos" (de alguma forma institucionalizados na administração do Estado) precedendo as duas repúblicas cossacas supracitadas (de curta duração): no período do Império Czarista, os

²²⁰ Escrevo sobre esse assunto alhures (no prelo).

cossacos contavam com o Oblast da Hoste do Don (abolido em 1920), com capital em Novocherkassk, cujo território coincidia, grosso modo, com o atual Oblast de Rostov, onde realizei pesquisa de campo (vide capítulo 8). Metade da população do Oblast era formada por cossacos, que tinham a posse de toda a terra (o restante da população sendo predominantemente habitantes não-cossacos e trabalhos temporários agrícolas)

Finalmente, é também digno de nota que, a partir de 2024, tem-se notícia de que Moscou estaria expandindo a presença e o papel dos cossacos registrados precisamente na república (anexada) de Lugansk²²¹, supostamente para aumentar a “militarização” da região recém-anexada, estabelecendo institutos educacionais de formação de cadetes cossacos, além de verbas para o museu cultural na *stanitsa* (vila cossaca tradicional) em Lugansk. Em 2019, já notei a presença de cossacos uniformizados nos desfiles cívicos, mas no *tour* que fizemos por museus e monumentos nada se falou da questão cossaca - que Moscou agora (2024) parece ter interesse em apoiar e promover na região. O movimento de “*revival*” cossaco (de Rostov e alhures) é relativamente *grassroots*, mas sabe-se que existe algum tipo de ligação entre suas lideranças e os serviços de inteligência da Federação Russa - embora não seja claro o grau ou natureza dessas ligações. O incentivo a uma ideia de *cultura* “tradicional” cossaca, para Moscou, fortalece a noção de se tratarem de territórios “historicamente” *russos* - conquanto a identidade cossaca seja entendida como *alinhada* com a russa (no capítulo 4, mostro que há ambiguidades e que uma minoria, em Rostov, concebe o povo cossaco como “nação” à parte e nutre sentimentos separatistas em relação à Federação Russa). As conversas com Andrey deixaram antever que existem, em Lugansk, sentimentos ambivalentes em relação aos cossacos - coisa que veio à tona, de forma bastante explícita, no meu campo em Rostov (capítulo 8). Mais ainda: associar qualquer território tradicional cossaco a um ancestralidade tradicional russa equivale a implicitamente pretender que a Rússia faça jus a reivindicações territoriais sobre a Ucrânia como um todo, uma vez que a história cossaca entrelaça-se tanto com a da Rússia quanto com a da Ucrânia. A bandeira dos cossacos do Don, por exemplo, é, não por acaso, bastante semelhante à ucraniana - apenas com o acréscimo da cor vermelha (era a mesma bandeira oficial da supracitada República do Don).

²²¹ Cf. Arnold, Richard. "Moscow Moves to Establish Cossack Hosts in Occupied Ukrainian Territories", Eurasia Daily Monitor. 25 jan. 2024. Disponível em: <<https://jamestown.org/program/moscow-moves-to-establish-zaporizhzhian-cossack-host/>>.



Bandeira dos cossacos do Don. Fonte: <https://www.fotw.info/flags/ru_cdon.html>.



Bandeira da Ucrânia

Em resumo, existem tensões latentes envolvendo a *questão cossaca* que podem irromper no Donbass pós-anexação russa.

Voltando à entrevista com Ivan que eu analisava: em dado momento, seu camarada miliciano mineiro, chamado Vadyla, se anima a falar, e tem um discurso mais marcadamente *russo* e anti-ucraniano: “os ucranianos vão se foder, vamos pegar todos” (cerca de 14 minutos do vídeo). Vadyla repete o mesmo discurso de estar defendendo “nossa terra” e refere-se aos ucranianos como “ocupantes” (em sentido pejorativo): “em russo bem claro, digo aos ocupantes ucranianos: vou foder com eles. **Eles** não têm nada o que fazer aqui; essa é **nossa terra**. Nós somos **tão russos quanto o pessoal de Moscou**” (*russskiy*). Ivan, a seu lado, contemporiza: “Somos gente simples. A gente não queria essa guerra”.

Algumas dessas declarações, feitas por um comandante miliciano cossaco da Nova Rússia (Ivan), relativizam, em parte, ao menos (ou, digamos, complexificam, problematizam), o *separatismo* dos rebeldes, mostrando haver ali matizes, nuances, como demonstro constantemente ao longo desta tese.

Arturo Escobar (2008), em suas considerações sobre a formação de uma noção de *comunidade negra* na Colômbia, positivada na Constituição do Estado, e sobre a formação duma identidade e os problemas desse fenômeno, enfatiza certa seletividade duma memória coletiva (2008, p. 209), que é, afinal, poder-se-ia dizer, análoga ao de uma *comunidade imaginada*, em sentido andersoniano.

De forma análoga, em sua obra sobre a formação da identidade jeje no Brasil e o papel desse grupo na formação do candomblé brasileiro, Luis Nicolau Parés parte de uma noção de etnicidade relacional ou situacional, tal como em Barth, distinta daquela proposta por Weber e mesmo Geertz, segundo o autor. Para Barth, como vimos, bem como para outros, “o nós se constrói em relação a eles” (Parés 2006, p. 15), a identidade não sendo “um conglomerado de sinais diacríticos fixos” mas antes “um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais seriam selecionados e (re)elaborados em relação de contraste com o outro” (*ibid.*).

Parés dá o exemplo dum hipotético escravo Joaquim e suas múltiplas identidades sobrepostas, que são, cada uma, acionadas em diferentes ocasiões (2006, p. 77-8). Seria, no caso da identidade jeje, uma identidade “*meta-étnica*” assumida como parte duma “negociação” com a sociedade branca (*ibid.*, p. 80). Porém, tal desenvolvimento seria também uma “extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas” (p. 79). Compare-se o exposto acima com o que escreve Escobar:

Os conceitos de territorialidade estavam intimamente ligados às relações de parentesco, às práticas de trabalho e, como vimos, a toda uma gramática do meio ambiente. Além disso, existiam algumas formas gerais de auto-referência, sendo uma das mais comuns a de[ser] *libre* (pessoa livre). A origem deste termo encontra-se certamente na taxonomia racial colonial (Wade 1997); no entanto, seu uso está longe de ser simples. Tal como a outra categoria comum, *renaciente*, *libre* “tem um significado particular numa articulação complexa dentro de um conjunto profundamente tecido de categorias... assim, a noção de *libre* não é apenas a transcrição local de uma categoria racial de 'negro' como simplesmente algo oposto a 'branco' e 'índio'” (Restrepo 2002: 99). Na verdade, o que se obtém é uma “polifonia de identidades” que inclui noções múltiplas, como *cholos / índio bravo / índios / naturales / paisas / serranos / gringos / culimochos / libres / morenos / negros* (2002: 101). Este sistema fluido e móvel de identidades é ainda mais complicado por noções de pertencimento, ocupação e assim por diante. Um é operário, camponês, lefietero (coletor de lenha), pescador, *conchera* (coletor de conchas) ou *costefio* (morador do litoral). Estas denominações constituíam as posições de sujeito mais comuns antes do surgimento da etnicidade (Escobar, 2008, p. 210. Tradução minha)²²²

²²² No original:

“Concepts of territoriality were intimately linked to kinship relations, labor practices, and, as we have seen, an entire grammar of the environment. Beyond that, some general ways of self-reference did exist, one of the most common being that of *libre* (free person). The origin of this term is surely to be found in the colonial racial taxonomy (Wade 1997); however, its usage is far from simple.

Nos exemplos dados, na citação acima, por Escobar, citando outros autores, poderíamos nos indagar se a resposta dada pela pessoa *negra*, naquele caso etnográfico específico, não mudaria a depender do interlocutor e do contexto – se, por exemplo, quem pergunta é um branco, um estrangeiro ou outro *negro* de outro grupo. Não mudaria a identificação acionada? De forma imperfeita, uma analogia pode ser feita entre os fenômenos contemporâneos interpretados por Escobar e o processo histórico estudado por Parés e ainda a (re)construção de uma identidade *novo-russa* (em formação), em seus reveses, como tentei brevemente mostrar nesse exercício etnográfico, a partir de entrevista disponível on-line. De lá para cá, a identificação mais “geográfica” *novo-russo* parece ter perdido saliência, “perdendo espaço” para uma identificação *russsa*. Com a anexação oficial (2022) das repúblicas de Lugansk e Donetsk à Federação Russa, dada as especificidades da região (e diferenças e desigualdades regionais e seu *status* dentro da Federação), é possível que uma identificação *novo-russa* latente fortaleça-se novamente, em alguma medida até geradora de algumas tensões.

De fato, discursos de resgate de uma identidade histórica geográfica *novo-russa* tiveram certa saliência relativa em 2014-2016, e parecem ter perdido parte de sua força ou retornado a um segundo plano latente (2019-2022) - possivelmente empalidecidos pela força de atração da Rússia e/ou do *Mundo Russo*.

Em um primeiro momento, uma identidade *russsa* “étnica” e/ou lingüística ou até “emocional”, nos termos de Cantin (com variados graus de *groupness*, em termos brubakerianos) pode conviver e co-existir, nos mesmos sujeitos, com uma identidade ucraniana mais geral, como se pode ver na fala do cossaco Ivan e em um modelo análogo ao das *matrioskas* russas. Esta dinâmica pode ser relativamente bem apreendida pelo modelo teórico-conceitual de *alignment* e *reframing* (Eidson et al, 2017) com o qual temos dialogado. A partir do momento em que há uma *percepção* de cerceamento de direitos e *agressões*, na encruzilhada entre a identidade russa e a ucraniana, é acionada uma espécie de identidade de

Like the other common category, *renaciente*, *libre* "has a particular meaning in a complex articulation inside a deeply woven set of categories . . . thus the notion of *libre* is not just the local transcription of a racial category of 'black' as simply opposed to 'white' and 'indian' " (Restrepo 2002: 99). In fact, what obtains is a "polyphony of identities" that includes multiple notions, such as *cholos* / *wild indians* (*indio bravo*) / *indios* / *naturales* / *paisas* / *serranos* / *gringos* / *culimochos* / *libres* / *morenos* / *negros* (2002: 101).

This fluid, mobile system of identities is further complicated by notions of belonging, occupation, and so forth. One is a worker, a peasant, a *lefietero* (firewood collector) , a fisherman, a *conchera* (shell collector) , or a *costefio* (coast dweller) . These denominations made up the most common subject positions before the emergence of ethnicity”

resistência novo-russa ou simplesmente “russa” - com todas as matizes que tenho enfatizado.

A possibilidade da “Nova Rússia” vir a ser integrada de alguma forma pelo Estado russo (à maneira da Crimeia) também não deveria ser descartada, eu escrevia nos *first drafts* desta tese em meados de 2020 (coisa que de fato veio a ocorrer, embora de forma surpreendentemente súbita em 2022). O caráter de região de fronteira de Donbass, entre a Ucrânia e a Rússia, também é digno de nota. Talvez as considerações de Aihwa Ong sobre *flexible citizenship* pudessem (eu raciocinava, à época) ter alguma relevância analítica nesse caso (Ong, 1999 *apud* SASSEN, 2006, p. 285). Sassen, por sua vez, discute algumas formas de *transnacionalism* e *translocal loyalties*, citando como exemplo uma identidade europeia em formação, relacionada à União Europeia (Sassen, 2006, p. 289).

A Nova Rússia, eu especulava, já em 2019, poderia vir a ser uma região com algum tipo de autonomia vinculada à Ucrânia mesmo, caso houvesse uma mudança radical no governo ucraniano (o que, já em 2019/2020, era improvável). Poderia ainda ser vinculada à Rússia ou, hipoteticamente, ao menos, tornar-se um Estado-Nação independente na forma de uma confederação formada por Repúblicas, independente tanto da Ucrânia quanto da Rússia - situação esta (de independência) que existiu, *de facto*, em alguma medida (sem formarem confederação, no entanto), no período entre 2014 e 2022 e que gozou de um breve reconhecimento da Federação Russa em 2022 em 21 de fevereiro de 2022, para, poucos meses depois, ocorrer a anexação à Rússia em 30 de setembro de 2022 .

Existia/existe, ainda, em todo caso, o projeto russo (de Moscou) de uma União Eurasiana, espécie de projeto rival ao da União Européia, de modo que havia diferentes formas possíveis de “integrar-se” à Rússia, no nível estatal.

Seja como for, a anexação pós-referendo de 2022 pela Federação Russa fez assentar, com todo seu peso, nova realidade política sobre tais especulações - e potencialmente sepultou as aspirações socialistas de alguns dos meus interlocutores da elite política e sindical de Donbass. Entretanto, de qualquer maneira, as identidades regionais latentes da Nova Rússia podem persistir, no jogo caleidoscópico e intrincado das camadas e camadas de identificações que se reorganizam, sob os sacolejos de pressões econômicas, políticas e militares - como parece ser também o caso dos cossacos, como Ivan, dos quais tratei no capítulo anterior.

5.9 LITERATURA MAIS RECENTE E CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Mais recentemente (2022), Daria Platonova²²³, pesquisadora na King's College London, analisou o conflito de Donbass, iniciado em 2014, comparando-o com o caso de Kharkiv, que também é uma região fronteiriça similar em “composição étnica e lingüística”, mas que, diferentemente de Donbass, não embarcou na luta separatista. Ela destaca o papel das elites locais e suas redes de apadrinhamento (em tornar possível a evolução do conflito político rumo a um conflito armado), destacando que teria sido esse papel (local) das elites que teria causado o confronto - e não a interferência russa (Platonova, 2022, p. 50). Embora com foco e abordagem diferente, as conclusões dela convergem com as minhas, em destacar a agência dos atores locais, ao invés de considerá-los como simples *proxies* (Platonova, 2022, p. 28-9).

Platonova, em diversos momentos, aborda os discursos locais *antifascistas*, em Donbass, sobre *fascismo*²²⁴ (Platonova, 2022, p. 11, 84, 173, 178-9, 210-212, mas não se propõe a “levá-los a sério” ou se debruça sobre eles; seu foco é outro. Eu o faço.

Assim como eu, ela problematiza a natureza supostamente *separatista* dos protestos anti-Maidan em Donbass, destacando seu caráter “pró-federalização” e a empreitada de barganha e negociação levado a cabo por elites locais em Donbass. É como se o meu próprio trabalho etnográfico pudesse lançar luz sobre as condições locais²²⁵ para se acenderem as várias fagulhas que permitirão operações de *realinhamento* e *re-enquadramento* (Eidson *et al*, 2017) de identificações e lealdades, enquanto o trabalho de Platonova, por sua vez, tenta explicar, em pegada mais sociológica, as condições “institucionais” e informais (redes de apadrinhamento, Partido das Regiões e elites locais) que tornam possível a transformação dessas fagulhas em um incêndio - materializado no conflito armado

²²³ Não se deve confundir com Daria Dugina (filha de Alexandr Dugina), que também usava o nome Daria Platonova, mas é outra pessoa.

²²⁴ Em certos momentos, ela chega a desconsiderar as narrativas *nativas* sobre banderistas e violência ultranacionalista/neofascista ucraniana como “míticas” (Platonova, 2021, p. 180). Ela, contudo, admite, ao menos, que as “numerosas marchas”, durante o Maidan, em homenagem à Organização dos Ucranianos Nacionalistas (OUN) e Stepan Bandera despertaram vários receios em Donbass (Platonova, 2021, p. 12). Trata-se, na verdade, da reabilitação, de um movimento (OUN) que colaborou com o Terceiro Reich e levou a cabo massacres de poloneses e judeus - o que causa problemas diplomáticos com a Polônia até hoje. Eu me debruço sobre a questão, com conclusões diferentes, como vimos, na seção 5.2.2 deste capítulo 5.

²²⁵ Isto é, as emoções, discursos etc - subjetividades “objetivadas”.

iniciado em 2014. (Platonova, 2022, p. 238). Para ela, as emoções (que abordo) são “experiências intersubjetivas” que emergem de condições culturais, históricas e o clima emocional compartilhado (“*emotional climates*”). Eu foco nisso. Ela, contudo, comparando Donbass e Kharkiv, argumenta que isso tudo não é suficiente para explicar o conflito em Donbass: embora as pessoas possam ser “animadas” por emoções semelhantes, não necessariamente os protestos evoluirão da mesma maneira. Assim, nem as “emoções” de alguns dos locais nem a interferência estrangeira²²⁶ (de Moscou) são suficientes para explicar o conflito: ela foca na esfera “intermediária” das elites locais (análogas ao quê Brubaker chamaria de “etnoempreendedores”) e seu papel. Eu foco na “fagulha” do conflito (que poderia ou não desembocar em guerra): as condições históricas (fatores “persistentes” acionáveis), narrativas e representações locais (“levando-as a sério” e contextualizando-as) e as operações “intersubjetivas” de “*realinhamento*” e “*re-enquadramento*” que atuam em uma matéria “*plástica*” que também comporta(va) identificações ambíguas.

²²⁶ Platonova, de fato, se dedica a refutar a ideia de que o conflito em Donbass tenha sido causado pela interferência da Federação Russa (Platonova, 2021, p. 240).

6. FINAL

Como eu sempre digo: “uma boa tese é uma tese feita”. Mas existe uma outra maneira de terminar uma tese: você pára quando tiver escrito as suas 50.000 palavras ou, qualquer que seja o limite aqui na LSE, eu sempre me esqueço.

Bruno Latour

6.1 PRÉ-CONCLUSÃO

Boa parte da discussão sobre limites e variações das identidades “russas” têm se focado em situações de conflito. O fenômeno do *revival* cossaco tem sido frequentemente reduzido a um tipo específico de “nacionalismo” russo, o que penso ter demonstrado não proceder. A “questão russa” na Ucrânia e regiões de fronteira não se reduz tampouco a um problema étnico e esta tese debruça-se sobre os realinhamentos e enquadramentos dessas identificações e lealdades ambíguas em ambos os casos (cossaco e de Donbass) - e em seu contexto histórico e geográfico. O papel das narrativas sobre fascismo e neonazismo (presente no ultranacionalismo e no *nation-building* ucraniano) nessas reconfigurações identitárias, no caso de Donbass, tem sua importância, mas nunca concebi tal dado etnográfico (e histórico) como o cerne desta tese e muito menos como uma questão ultra-controversa. Ela, contudo, tensionou este trabalho de diversas formas.

No momento mesmo em que concluo esta tese, deparo-me com artigo recente (2004) de Chris Hann, que fez a gentileza de escrever minha carta de aceite como doutorando visitante no Instituto Max Planck de Antropologia Social. Hann escreve que a “empatia” para com os civis e conscritos que têm sofrido com a invasão russa na Ucrânia desde 2022 deve ser também complementada com um esforço de “análise” e “explicação” - esforço com o qual os antropólogos podem contribuir. Hann acrescenta que tem ficado “decepcionado” com narrativas extremamente unilaterais ou enviesadas (“*one-sided accounts*”) “endossando” o governo do presidente ucraniano Volodymyr Zelensky (Hann, 2024, p. 100). Tais narrativas, para ele, têm predominado na grande imprensa ocidental e nos trabalhos acadêmicos de língua inglesa (de antropólogos, inclusive). Duma perspectiva antropológica, afinal, não necessariamente é adequado invocar noções de Direito internacional ou “sacralizar” a ideia de “soberania política” (Hann, 2024, p. 106).

Seria preciso, antes, examinar de forma mais minuciosa a história complexa da formação ucraniana (Hann, 2024, p. 100).

Hann vai mais longe, escrevendo que é preciso reconhecer que Zelensky lidera um “regime nacionalista” de tipo “atlantista”, “focado no mercado” e de “legitimidade duvidosa” (Hann, 2024, p. 100). Tal abordagem crítica, para Hann, não equivale a nenhuma deferência ao Kremlin de Putin - embora o antropólogo ressalte que, até o outono de 2021, Putin ainda oferecia propostas para uma solução pacífica da crise “provocada pelas ambições geopolíticas e econômicas” do Ocidente desde o fim da Guerra Fria. Afinal, ele acrescenta, em se tratando da expansão da OTAN, a Ucrânia era uma “linha vermelha” e “não apenas para Putin e seus aliados oligarcas”, mas para as classes políticas russas em geral ((Hann, 2024, p. 100).

Esta tese não entra exatamente no mérito dessas questões. Eu, pessoalmente, a título de “*disclaimer*”, sou bem menos “pró-russo” do que meus amigos petistas e marxistas e, mesmo tendo denunciado a expansão da OTAN e o regime ucraniano pós-Maidan desde 2015, também sou crítico à invasão da Ucrânia levada a cabo pela Rússia de Putin em 2022, por diversas razões.

Concordo com a avaliação de Hann sobre narrativas enviesadas e penso que, em alguma medida, o mesmo se estende a antropólogos e cientistas sociais no Brasil, desde 2022. Este trabalho, sem se pretender “neutro” e sem negar a existência dos meus próprios vieses, visa também introduzir alguma nuance no debate que, após 2022, tornou-se público, apaixonado e acalorado. Em tal contextos, alguns poderão classificar esta etnografia como “propaganda russa”, mesmo ela contendo em si o que pode ser interpretado como uma ferrenha crítica ao excepcionalismo russo²²⁷. A consciêncai disso levou a um trabalho de reflexão autocrítica e parcial reformulação da tese - sem que ela se alterasse no essencial.

Em artigo de 2023, Hann também desenvolve uma interessante reflexão, aplicada à Rússia e Ucrânia, sobre o conceito hegeliano de povos *históricos* versus povos [relativamente] “*sem História*” (no tocante à tradição estatal e identidade consolidada). Em *draft* anterior, eu havia dedicado uma seção para dialogar com essas reflexões teóricas - por razões de espaço, foi suprimida limito-me a remeter ao *paper* (sobretudo Hann, 2023, p. 1,-3, 5, 7, 9, 10, 12, 18).

²²⁷ De fato, nos bastidores da confecção deste trabalho, houve quem o descrevesse exatamente assim e, de forma bastante dramática, declarasse não desejar ter seu nome minimamente associado a esta tese ou à minha pessoa.

Destaco também o livro “*The War in Ukraine’s Donbas*” (editado por Marples, 2021), do qual só tomei conhecimento após haver escrito meu capítulo sobre Donbass (por razões cronológicas). Ele “corroborá”, por assim dizer, boa parte das premissas factuais das minhas conclusões etnográficas, a saber, uma região de Donbass em colapso, em meio a uma disputa sobre a memória histórica, com violência de extrema-direita ateando fogo nos sindicatos e fazendo uma população que estava “no meio” pender para longe da identidade ucraniana - cf., a título de exemplo, sobretudo Marples, 2021, p. 4 e Risch²²⁸, 2021, p. 7-8, 11, 12, 19, 20, 22 *in*: Marples (ed.), 2021.

6.2 DISCUSSÃO

Aqui tomo a liberdade de repetir-me e parafrasear trecho que escrevi nos capítulos anteriores: As pessoas em Donbass e Rostov do Don, quer se identifiquem como russas, cossacas, ucranianas não possuem necessariamente uma “identidade étnica” definida e consciente. Elas frequentemente possuem uma série de autoidentificações sobrepostas e não raro ambíguas (de modo que, por exemplo, uma ucranidade cívica e uma ucranidade “étnica” podem às vezes se confundir), identificações essas que podem se rearranjar de diferentes maneiras, dentro de certos limites mais ou menos elásticos. Essa série inclui autoidentificações regionais, cívicas, políticas, de classe social, linguísticas, étnicas, culturais e outras. Esta descrição acima, abstraída, talvez possa ser generalizada a diferentes contextos etnográficos e quiçá possa fornecer algumas pistas, em termos de teoria antropológica, acerca de como a identidade ou identificação se dão, de modo geral – porém, não me atrevo a postular uma teorização tão abrangente, propondo-a apenas, com alguma segurança, para o contexto de Donbass, o cossaco (do Don) e alguma parte do mundo eslavo-oriental pós-soviético. Faço-o com base em toda a teorização aqui levada a cabo e com base nos dados de campo e dados históricos estudados ao longo desta tese. Esta é uma das principais conclusões deste

²²⁸ “[T]he radicalization of the protests in Kyiv and in parts of western and central Ukraine made the Euromaidan threat real. The toppling of the Yanukovich regime in late February 2014 **reinforced impressions that radical Ukrainian nationalists were about to bring chaos** and disorder to the Donbas, as well as oppress the language and way of life of Donbas residents. (...) local support for Russian-backed armed separatists was considerable. That local support was a **logical consequence** of the escalation of violence and polarization of political life during the **Euromaidan protests**” (Risch, 2022, p. 8 *in*: Marples (ed.), 2022. Ênfases minhas).

trabalho. Mais ainda: nem sempre é possível distinguir o *étnico* do político porque o enquadramento do étnico e a identificação étnica (ou a recusa dela) é também, às vezes, uma tomada de posição política ou informada pela política.

O campo e este trabalho foram construídos em um momento de tensionamento político (que, de 2019 para cá se intensificou demasiado) e é inevitável e natural que isso, em alguma medida, transpareça e até transborde nesta tese. Esta não é, note-se, uma tese sobre identidades ucranianas ocidentais ou sobre nacionalismo ucraniano. É por isso que temas como o Maidan e uma identidade ucraniana em construção (não alinhada com o “mundo russo”) só aparecem aqui de forma tangencial, muitas vezes de forma negativa. Lendo este trabalho, o(a) leitor(a) pode ter a impressão de que as identificações cossacas e “pró-russas” Donbass são porosas e dinâmicas, enquanto as identificações dos ucranianos pró-Maidan, não. Não seria razoável supor isso.

As identificações ucranianas ocidentais, desde as “moderadas” até aquelas cuja expressão política insere-se na extrema-direita, possuem sua História e suas “razões”, digamos assim (que inclui histórico de atritos durante o período soviético, por exemplo). Seria um erro reduzir aquelas identificações ucranianas (que não se compatibilizam com identidades, lealdades ou afinidades russas) a um neofascismo - o Maidan, de fato, não se resume a marchas de extrema-direita (Katchanovsk, 2016, p. 51; Ishchenko, 2016, p. 49 etc); porém, ao mesmo tempo, seria, argumento, igualmente errôneo negar o peso desses ecos históricos do ultranacionalismo fascista (banderista etc) nas tensões identitárias russo-ucranianas hoje e seria um erro negar o papel da extrema-direita armada ucraniana nos processos de realinhamentos e enquadramentos identitários dos “pró-russos” de Donbass e de Rostov: esses foram os dados com os quais me deparei no campo e que tentei analisar e contextualizar.

Abordar as configurações identitárias ucranianas ocidentais, contudo, extrapolaria o recorte e objeto deste trabalho.

A antropologia nunca se absteve de inscrever, em suas etnografias, críticas políticas. Não se trata aqui, contudo, de emitir uma sentença - já temos, nas ciências humanas, juízos demais. Este trabalho é marcado por certo “*elites bias*” como já aludido (pelo acesso que tive sobretudo a lideranças e pessoas que poderiam ser descritas como “empreendedores étnicos” nos termos de Brubaker) e esta etnografia mostra, descreve e analisa olhares e sensibilidades de setores das comunidades

cossacas de Rostov e das comunidades com identificações ou lealdades *russas* em Donbass. Essas vozes existem - mas tais populações, evidentemente, não são homogêneas. É importante manter isso em mente

Da mesma forma que foi [quase] inevitável que o tensionamento político “nos bastidores” aparecesse neste, o mesmo se dá com certo diálogo com outras ciências, como as Relações Internacionais etc - que pode parecer um tanto destoante em se tratando de uma etnografia. Tentei conectar *macro* e *micro*.

Por exemplo, em se tratando do nível *macro*, é evidente que a Federação Russa busca salvaguardar sua segurança nacional, sua soberania e seus interesses geopolíticos e estratégicos, valendo-se, para tanto, de seu *soft power* e *hard power*. É evidente que existem tensões internas envolvendo minorias “étnicas” na Ucrânia vizinha (o próprio conceito de identificação étnica é problematizado ao longo desta tese) e existe o uso da violência e do aparato repressivo e de vigilância do Estado. Até aqui, se tem uma descrição de qualquer potência contemporânea ou potência emergente e, em algum grau, de qualquer Estado nacional moderno. Esta tese não pretende ser uma apologia da Federação Russa ou uma defesa da ideologia do *Mundo Russo (Ruskiy Mir)*. Contudo, entendo que não é possível abordar a questão do conflito russo-ucraniano sem reconhecer o contexto em que ele se dá: um conflito geopolítico entre os países da OTAN, liderados pelos EUA e também uma guerra de narrativas.

Nessa guerra de informação, os Estados-Nações, os blocos e as organizações transnacionais buscam influenciar e, até certo ponto, controlar as narrativas com o objetivo de projetar seu *soft power*. Tanto a Rússia quanto os EUA fazem-no e existe, generalizando, uma propaganda ocidental e atlantista, assim como existe uma propaganda e contrapropaganda russa. Afirmá-lo é constatar um quadro demonstravelmente existente, sem necessariamente igualar ambas as propagandas e sem necessariamente fazer o julgamento político-moral e ético acerca de qual seria “pior” ou mais condenável.

Por exemplo, o historiador e cientista político estadunidense (filho de migrantes ucranianos) Alexander J. Motyl, em seu artigo de novembro de 2014, publicado na *Foreign Affairs* (trata-se de um gênero textual na linha fronteira entre a análise política/coluna de opinião e artigo acadêmico), defende explicitamente, no subtítulo do artigo (“*The New Case for Containment*”), uma *contenção* (levada a

cabo por quem?) da Rússia, nos moldes do que teria sido supostamente necessário fazer com a União Soviética.

Citando o famoso artigo "The Sources of Soviet Conduct" de 1947 de George F. Kennan, publicado na mesma *Foreign Affairs*, Motyl argumenta que, assim como era necessário "conter" a União Soviética durante a Guerra Fria, segue sendo necessário hoje (em 2014, quando ele escreve) conter a Rússia. Embora a ideologia marxista não guie mais a política externa russa, Motyl vê uma certa continuidade: a União Soviética, que tanto Motyl quanto Kennan identificam com a Rússia, via "o resto do mundo" (talvez ele esteja referindo-se ao Ocidente) como sendo "hostil". E tal percepção justificaria a busca pelo "poder absoluto" na esfera doméstica bem como a busca pela expansão (Motyl, *Foreign Policy*, 2014).

Lendo-se o supracitado artigo de Motyl, é quase impossível não pensar no tema do espelhamento. Em sua tese, "Espelho ante espelho", Bruno Reinhardt aborda a chamada "guerra santa" no Brasil entre a Igreja Universal do Reino de Deus e seu tipo singular de pentecostalismo e, de outro lado, as religiões afro-brasileiras (Reinhardt, 2006). Ele recorre à imagem de um jogo de espelhos, essa dinâmica na qual atores em conflito, espelham-se.

Embora os termos do espelhamento de que trata Reinhardt sejam outros, no discurso político e religioso acusatório ou de denúncia, é comum que o inimigo seja acusado, pintando-se dele um retrato que, involuntariamente, espelha a imagem de quem o acusa ou do partido defendido pelo acusador - sem que isso seja necessariamente plenamente consciente. Constatar isso não implica necessariamente em descartar a descrição que foi feita do inimigo, mas é importante que o espelhamento permaneça oculto: o não-dito tem um papel importante nessa dinâmica em que o reflexo no espelho também faz às vezes de sombra.

Motyl e Kennan descrevem uma Rússia (seja soviética ou a de Putin) como uma nação excepcionalista (uma civilização que se considera superior) e também paranoica, hostil, agressiva - visando a expansão. Concluem que é necessário que o "Ocidente" (obviamente liderado pelos EUA) aplique contra ela o *containment* ou contenção. Ver o resto do mundo como potencialmente hostil e buscar a expansão das suas zonas de influência tem caracterizado a política externa dos EUA pelas últimas décadas. O intervencionismo americano decorre em larga medida de sua ideologia de excepcionalismo e da imagem de *city upon a hill* herdada dos Puritanos.

Tal contenção, prosseguindo, não deve se limitar à *counterforce*, mas também a batalha pelo imaginário e pela projeção do *soft power*: se existe uma civilização que se vê a si mesma como superior e vê seus valores como universais, a civilização ocidental certamente se enquadra nessa descrição (ou ao menos o projeto de civilização ocidental, nos termos de Fukuyama e Huntington).

Contudo, sem necessariamente igualar, devo concluir (admito que até um tanto a contragosto) que existe um excepcionalismo russo (em versão continentalista e potencialmente “eurasiana”). Ele dialoga com a tradição do chauvinismo grão-russo, com certo messianismo soviético, e com o mito da *Terceira Roma*. No contexto do *vácuo* pós-soviético, Moscou tenta articular uma identidade e um destino, por meio da ideia *pós-nacional* de *Mundo Russo*. As demandas identitárias do contexto pós-soviético fornecem um terreno propício para as formulações de Dugin e outros *imperialistas* russos. Por trás da Utopia anticolonial da Tradição, da Quarta Teoria Política e sobretudo da construção do *mundo multipolar* (entre outras formulações em maior ou menor grau abraçadas por Moscou), espreita o risco distópico de um irredentismo moscovita, análogo, em potencial agressivo, a Israel e à Turquia.

A Ucrânia, por sua vez, nas encruzilhadas da identidade, enfrenta desafios internos não menos complexos. O movimento de extrema-direita Azov, na Ucrânia, assim como outros análogos, galgou muitos degraus rumo à sua institucionalização, tornando-se parte do aparato de segurança ucraniano ao mesmo tempo em que preserva seu caráter quase “clandestino” de milícia. Goza de amplo apoio político e institucional, sendo seus membros saudados publicamente como heróis pelo atual establishment ucraniano (2019-2024). Por outro lado, os combatentes voluntários russos pró-Donbass (cidadãos e residentes da Federação Russa - muitos deles sendo cossacos do Don) situavam-se em uma zona cinzenta (Laruelle, 2019, p. 716-7), não recebendo, até 2022, nenhum reconhecimento oficial público das autoridades russas (que, aliás, negavam envolvimento direto no conflito, admitindo publicamente apenas ajuda humanitária). No caso da extrema-direita nacionalista ucraniana, a identificação eslava parece cessar de estar alinhada com a ideia de um *mundo russo*: para isso, a esclavidade ucraniana é afirmada, enquanto a esclavidade russa é negada, minimizada ou relativizada. Nesta narrativa, os ucranianos seriam “mais eslavos” (inclusive “racialmente”) do que os russos, devido à ocupação turco-mongol da Moscóvia. Assim, a esclavidade ucraniana é enquadrada em uma

europiedade “ariana”, mais distante do mundo russo supostamente eurasiático e parcialmente turco-mongol. Ironicamente, o próprio mecanismo discursivo e identificatório que permite enquadrar ucranianos na Europa, dá-se, neste caso, por meio de um discurso arianista e de “pureza racial” eslava, o que se choca com os valores do Ocidente pós-segunda guerra mundial e com os valores da comunidade europeia do século XXI (à qual pretendem se integrar). Este é o grande ponto de tensão e contradição interna do discurso nacionalista ucraniano pós-Maidan, mais nítido na influente minoria de extrema-direita (inclusive armada). Essa contradição ucraniana é também uma contradição europeia.

Embora a *era dos impérios* tenha supostamente chegado ao fim, os desenvolvimentos em torno de uma ideia de *comunidade europeia*, na Europa ocidental, e as tensões internas no Reino Unido mostram que a questão nacional não está dada nem resolvida no próprio Ocidente.

É importante notar que, no que diz respeito à formação das nacionalidades, nacionalismos e estados-nações, existe um espectro e uma miríade de caminhos, sem que necessariamente um único modelo teórico universalizável dê conta dos diferentes processos possíveis (Smith, 1998, p. 1). Definir os limites do termo *nação* também é mais complexo do que parece. Não é só a União Soviética que historicamente era um Estado multinacional (como o é a Federação Russa atual, com suas repúblicas autônomas), também a Suíça, Bélgica e outros países são, de diferentes formas, estados binacionais ou plurinacionais. O que ou quem, então, é a nação do estado-nação? Esta questão não está dada: como se diz, em inglês, *one cannot take it for granted*. A própria ascensão da União Europeia como potencial “superestado” europeu ou como comunidade europeia mostra que, assim como se dá no campo micro das autoidentificações, também no campo das entidades políticas e da nacionalidade oficial, há espaço para noções *multi-layered* ou formadas por múltiplas camadas.

Veja-se por exemplo o caso britânico. Normalmente, se entende que os ingleses são uma *nação*. E os escoceses, galeses e irlandeses? O Reino Unido é formado por parte da ilha da Irlanda (mais especificamente a Irlanda do Norte) e pela ilha da Grã-Bretanha, além de algumas outras pequenas ilhas. A Grã-Bretanha, por sua vez, abrange a Escócia, o País de Gales e a Inglaterra. Escoceses e galeses normalmente são classificados como celtas, tanto linguística quanto etnologicamente (embora o uso das línguas galesa e escocesa venha caindo em desuso), enquanto

os ingleses, por sua vez, são teutônicos que falam uma língua germânica, o inglês. “Britânico” seria o natural da Grã-Bretanha (tanto escoceses quanto galeses). Irlandeses (da Irlanda do Norte) não são, portanto, *britânicos* (nesse sentido), e, no entanto, fazem parte do Reino Unido. A soberania, no Reino Unido, por sua vez, está centrada na instituição da Coroa.

O curioso é que parece faltar até mesmo uma palavra para designar o natural do Reino Unido e, assim, normalmente se usa “britânico” no sentido mais abrangente para tanto. Os dicionários de língua portuguesa normalmente listam “britânico” como o gentílico do Reino Unido/Grã-Bretanha, contudo a Irlanda do Norte faz parte do Reino Unido e não faz parte da Grã-Bretanha! Mesmo os documentos oficiais do Reino Unido descrevem como britânico (*British*) quem nasceu no Reino Unido e essa falta de termo específico mais abrangente, poder-se-ia argumentar, reflete uma espécie de ponto cego institucional na forma como são articuladas as identificações no Reino Unido.

Normalmente, o Reino Unido não é lembrado ou descrito, no senso comum, ao menos, como um Estado plurinacional e é exatamente o caso. Historicamente, esse Estado, no coração do Ocidente, tem enfrentado problemas de *conflito étnico* e separatismo (vide a questão irlandesa, o IRA, a pressão por referendos na Escócia etc). Embora a “Inglaterra” seja frequentemente citada como uma espécie de exemplo paradigmático de país ocidental e liberal, ela possui uma religião oficial.

Essa reflexão/digressão mostra que os elementos que constituem o caráter supostamente exótico do leste europeu também se encontram, de diferentes formas, no próprio Reino Unido, no coração do Ocidente. Mostra ainda as dificuldades de localizar-se a *nação*, dificuldade que, argumento, não é inerente à pós-modernidade contemporânea, mas, em diferentes contextos, é histórica - o que não significa que se apresente assim em todos os casos. Em nações supostamente mais “homogêneas” (relativamente) como o Japão e a Suécia, o problema apresenta-se de forma possivelmente diferente - o que não significa que não existam também ali contradições, pontos cegos e possibilidades de *alignment* e *reframing* mesmo no nível micro. Refiro-me antes a uma diferença de grau.

Como o próprio nacionalista conservador britânico crítico da União Europeia Enoch Powell admitia, nos anos 1990, o próprio uso da palavra “nação” é problemático, visto que, segundo ele, nem todas as comunidades étnicas, religiosas

e/ou culturais são *nações* (Powell, 1991, p. 34-5) ou assim se vêem e nem todas elas “desejam ser governadas por um soberano unitário” (Morgan, 2005, p. 60).

Retornando ao nosso objeto empírico, é importante ressaltar que, embora a *russidade* seja, como vimos, ambígua e não seja plenamente comportada pela categoria *étnica* (às vezes ocorrendo até uma recusa à etnicidade), isso não significa que, necessariamente tal dinâmica possa ser generalizada a todos os outros contextos. Encontramos paralelos no caso dos norte-irlandeses no Reino Unido (caso em que lealdade política, religião e etnia alinham-se - ou não - de forma complexa). Contudo, em outros casos (por exemplo, no Japão), determinadas autoidentificações (por exemplo, a identificação de “japonês” dentro do território do Japão - sem considerar a diáspora - como grupo étnico-linguístico associado a uma nacionalidade) podem ter fronteiras mais nítidas e com menos ambiguidade - o que obviamente não significa que sejam eternas ou “naturais”.

Ou seja, a dinâmica identitária que descrevemos entre eslavo-orientais não é necessariamente exclusiva desse caso etnográfico/etnológico e também não é necessariamente universalizável, podendo ela encontrar paralelos em outros contextos etnográficos, mas não necessariamente em toda situação de conflito identitário.

A abordagem que defendemos, portanto, com base nos dados empíricos e etnográficos pode talvez ser descrita como um *construtivismo* bastante *soft*, que presta algum tributo às contribuições de Anthony D. Smith e outros autores. Se existe (e certamente ainda existe) o risco de cair-se num essencialismo (hoje quase um espantalho, ao menos nas discussões teórico-acadêmicas) também existe o risco contrário, a meu ver maior ainda, de cair-se num construtivismo *identificacionista* implícito de tipo extremo. Tentei, dentro do possível (considerando-se o caráter heurístico de qualquer teorização), fugir de ambas as armadilhas. Estas considerações aqui são melhor entendidas se o(a) leitor(a) retomar as colocações que faço, dialogando com Catin e outros autores, nas páginas anteriores.

No que pesem as possíveis ressalvas aos desenvolvimentos do conflito russo-ucraniano, sobretudo a partir da invasão russa de fevereiro de 2022, a Federação Russa, de modo geral, não persegue um objetivo de russificação ou suposta “assimilação cultural” no que diz respeito a populações como as da Abecázia e Ossétia do Sul. Embora, em alguns momentos, tal tenha sido levado a cabo durante o período soviético, no ano 2000, o Presidente Putin admitia os erros

de tais políticas e inclusive admitia que a atual “russofobia” em países vizinhos pode ser explicada por tais “erros”: “houve grandes erros, cujo fruto é a russofobia hoje no leste europeu” (“major mistakes whose fruit is the present Russophobia among Eastern Europeans”, citado em Tuminez 2000, p. 3 *apud* Akbaba, 2018, p. 115).

Mesmo no momento em que esta tese está sendo finalizada (2022-2024), Moscou não leva a cabo tais políticas russificantes (no Cáucaso). Como nota Akbaba (escrevendo em 2018, mas ainda atual), a Federação Russa não tem a intenção de implementar políticas de deportação em massa, opressão ou “assimilação” das populações abecásias e ossetas dentro de um modelo de *melting-pot*, mas sim adota uma perspectiva que Akbaba chama de *pós-nacional*: como ele bem argumenta, quanto mais Moscou, em seu entorno, atua para além de suas fronteiras, mais se intensifica o caráter “multiétnico e multicultural” de sua política (Akbaba, 2018, p. 115).

Tal modelo de política pós-nacional envolve uma preocupação ou atenção para com as diferenças (modelo de *salad-bowl* ao invés de *melting-pot*) e “consultas”, negociação e certa “barganha” para atingir os objetivos almejados (Akbaba, 2018, p. 115-6). Trata-se de usar-se de *laços* pré-existentes para atingir interesses estratégicos e não de criar um estado pan-étnico russo ou um Império.

Contudo, com a escalada do conflito russo-ucraniano a partir de fevereiro de 2022, tendências grão-russas vêm adquirindo cada vez mais voz e existe, sim, a possibilidade de que Moscou adote políticas expansionistas no sentido de redesenho de fronteiras e de anexação de mais e mais territórios que são parte da Ucrânia. Contudo, mesmo aqui, não se trata de um simples dilema entre, de um lado, avançar uma política pós-nacionalista, como Akbaba a descreve (2018, p. 103) e, de outro lado, avançar uma política de nacionalismo étnico russo.

Neste cenário, na verdade, dentro dos limites da ideologia grão-russa, ambas as políticas podem ser impulsionadas simultaneamente: russificação étnica *hard* para ucranianos (vistos como *pequeno-russos* simplesmente) e política de *compatriotas* de tipo *soft* para as populações não-eslavas (como abecásios e ossetas) e para eslavos não-orientais, como sérvios etc.

As políticas da Federação Russa, embora o país insira-se no sistema-mundo globalizado e na economia globalizado, vêm, cada vez mais, adquirindo as feições de um projeto de resistência em sentido anti-ocidental (ou, poderíamos dizer, contra-ocidental), em termos também culturais. O discurso antifascista e antinazista russo

tem um lastro na realidade, exemplificado na existência do Regimento Azov ucraniano, mas também se reveste de uma conotação especial no contexto eslavo e é lido por lentes dotadas de certa particularidade. A “ameaça nazista”, particularmente em Belarus, Polônia e Rússia, concretizou-se na forma de uma investida de conquista e colonização. No imaginário histórico-político russo, Hitler insere-se em uma linhagem de conquistadores/invasores ocidentais que inclui Napoleão Bonaparte e a expansão militar da OTAN é visto como uma nova roupagem desse colonialismo ocidental. Redesenhando seu próprio entorno geoestratégico pela força, contudo, Moscou retoma o espectro de uma nova era dos impérios, abrindo, como já mencionei, juntamente com a Turquia e Israel, o perigoso precedente do irredentismo e expansionismo.

Assim, é razoavelmente seguro “prever” como cenário possível uma divisão ainda maior entre Ucrânia ocidental e oriental - com pressões atuando rumo aos dois lados (Moscou e Kiev), em uma espécie de cabo de guerra, com populações próximas a Donbass sendo cada vez mais pressionadas a declararem uma lealdade - seja ao *Mundo Russo* ou ao Estado ucraniano pós-Maidan.

Havendo uma continuidade da escalada de tensões, é razoável imaginar ainda um cenário no qual o estado ucraniano desintegre-se ou se fragmente parcialmente, como aconteceu com a antiga Iugoslávia ou ainda com a Sérvia (que perdeu Kosovo).

A identidade ucraniana ocidental que vem se definindo em contraposição e em negação à Rússia (e à própria Ucrânia oriental, embora com discurso de “unidade”), poderá ver-se ainda mais tensionada, neste cenário possível, agora sob ameaça (real ou imaginada) de “polonização” ou “polaquização” - e não mais de russificação. Neste caso, finalmente, é de se esperar um crescimento e fortalecimento reativo do ultranacionalismo ucraniano anti-polonês, inclusive em suas vertentes neonazistas e filonazistas, o que, ironicamente, lança a Ucrânia na contramão dos valores europeus com os quais o nacionalismo ucraniano pós-Maidan aspirava re-alinhar sua identidade (ucraniana-europeia e não mais ucraniana-pós-soviética ou ucraniana-participante do “*mundo russo*”). Se o neonazismo, paranazismo ou filonazismo neofascista era o vetor por meio do qual parte radicalizada dos ucranianos (sobretudo do oeste do país) podia se imaginar como europeus, tal caminho parece ter chegado cerca de 75 anos atrasado, uma vez que a União Europeia atual constrói discursivamente a sua europeidade não

mais como um pertencimento à cristandade e/ou à família “ariana” em termos étnico-raciais, mas sim como uma identificação com valores de democracia, diversidade, tolerância etc etc. E trata-se da mesma União Europeia que, em paralelo com outros mecanismos do bloco ocidental (a OTAN etc) busca, a todo custo, por razões geopolíticas, abraçar a Ucrânia pós-Maidan, o mesmo Estado que traz consigo tanto sua bagagem pós-soviética (ainda que explicitamente negada) quanto o “cavalo-de-troia” de um ultranacionalismo neofascista e, ocasionalmente, neonazista.

O curto-circuito na identidade ucraniana pós-Maidan, em suma, é também potencialmente fagulha de um curto-circuito da identidade europeia, em um continente que se pretende - nos discursos das suas elites, ao menos - plenamente democrático, mas que se vê às voltas com o retorno dos populismos, na própria Polônia e no modelo de “democracia iliberal” da Hungria de Viktor Orban, por exemplo.

Não é só a Rússia e a Ucrânia, portanto, que, no vácuo pós-soviético, se vêem em uma encruzilhada existencial e civilizacional - o próprio bloco europeu ocidental igualmente vê-se em um tipo de crise de identidade.

Recapitulando, o projeto de resistência anti-ocidental (em gramática análoga ao anti-colonialismo) e de modernização alternativa russo, portanto, pode levar a cabo uma política *pós-nacional* de integração regional, no tocante a populações não-eslavas (ossetas, abecásios e outros) e, ao mesmo tempo incorrer em um tipo de chauvinismo étnico grão-russo no tocante aos ucranianos que pode se traduzir, aí sim, em um redesenho de fronteiras equivalente a um expansionismo - que parece ser defendido por vozes como a de Alexandr Dugin (mas não só), evocando a ideia de *Terceira Roma* para impulsionar um protagonismo russo não apenas regional, mas também mundial.

Se mais de um interlocutor de Donbass salientou que os moradores da região foram “empurrados” para um posicionamento “pró-russo” e repelidos da sensação de pertencimento ao Estado ucraniano pelas ações dos próprio governos ucraniano (de 2014 a 2020 e ainda hoje), essa verdade, por outro lado, como dizem os ingleses, “cuts both ways” - ou seja, a *operação militar especial* russa (ou a invasão da Ucrânia, como se queira chamá-la) certamente poderá ter o efeito “colateral” - do ponto de vista de Moscou - de “alienar” mais ainda os moradores da Ucrânia (sobretudo ocidental) em relação à Rússia.

Meu interlocutor Andrey, afinal, me relatou como seu filho crescera vendo os ataques da artilharia ucraniana e acrescentou que o menino, com certeza, “nunca irá se esquecer”. As crianças e jovens ucranianos que hoje testemunham a ofensiva russa em uma guerra que, talvez, poderá durar anos (ou persistir como conflito congelado), certamente também nunca se esquecerão.

6.3 O MUNDO PÓS-2022 - AFTERWORD

I've seen the future, baby: it is murder.

Leonard Cohen

Como comentei em outra seção, o adjetivo *отечественный* ou *otechestvennyy* tem o sentido de “doméstico” e também de “patriótico” - é a palavra que está presente na locução *Великая Отечественная война* (*Velikaya Otechestvennaya vojna*) ou Grande Guerra Patriótica, que é como os russos e várias populações pós-soviéticas chamam a Segunda Guerra Mundial ou antes sua resistência à invasão alemã nazista. O adjetivo “patriótico” tem frequentemente e historicamente essa conotação de união em defesa à invasão daqueles que chegam de longe para dominar, saquear, oprimir, escravizar, massacrar. Ser “patriota” tem essa conotação cívica e um tanto menos “politizada” de defender a terra onde se vive e seus vizinhos - quer se goste muito das autoridades locais ou não. Já a palavra “nacionalismo”, na Federação Russa hoje, tem conotações étnicas, separatistas, chauvinistas e, não raro, é associada ao “fascismo” como categoria genérica, que remete também ao nacional-socialismo (nazismo).

Quando partia rumo ao trabalho de campo (e mesmo antes disso) eu não estava muito interessado nos discursos sobre fascismo, nazismo etc. Contudo, meus interlocutores – e não só os russos! – estavam. Se falei tanto dessas questões não é porque eu originalmente quisesse fazê-lo, mas porque muitos dos meus interlocutores queriam falar precisamente sobre elas. E falavam.

Retomando ao que eu dizia, essa categoria de senso patriótico (*otechestvennyy*) é importante porque, focando antes residência do que ascendência, ela pode fazer um recorte de comunidade para além de fronteiras étnicas ou linguísticas locais. Nessa lógica, os vizinhos judeus ou as famílias de armênios no meu bairro e os chechenos do bairro “caucasiano” certamente não são parte da mesma comunidade que eu, eslavo oriental (por exemplo), faço parte. Porém, quando os tanques e as tropas chegam e quando bombardeiam nossas

escolas, então todos nós estamos sob ataque e precisamos defender “nossa terra”. Este é o ambiente propício para a formação de uma identidade “cívica” ou “comunitária” patriótica que evoca sentimentos de solidariedade na luta contra um Outro hostil e ameaçador. O sentimento de orgulho que boa parte dos moradores das repúblicas de Lugansk e Donetsk têm pelos símbolos e bandeiras de suas novas repúblicas pode ser interpretado também como uma forma de “patriotismo” assim entendido. Resta saber (escrevo estas palavras em 2023) como esses acionamentos identitários acomodam-se com a anexação dessas repúblicas à Federação Russa, que, às vezes pode remeter mais ao Império czarista do que à União Soviética.

Em *sistemas interétnicos* complexos, a forma como se dão acionamentos identitários pode se reenquadrar e se realinhar de diferentes maneiras, ora ambíguas, ora instáveis. Essas operações de realinhamento ou reenquadramento podem ser vivenciadas, no nível individual-subjetivo como uma espécie de despertar que irrompe após uma violência, seja “repentinamente”, seja por efeito cumulativo. Para o cossaco Ivan de Donbass, foi a bomba que caiu ao lado de sua casa. Para o filho de Andrey, é ter crescido sob artilharia de Kiev. Para muitos em Donbass, é o efeito acumulado de ver, celebrados como heróis pelas autoridades, aqueles que foram os algozes dos seus avós. Os efeitos que se fazem sentir e que são concretos dizem respeito tanto a “simbolismos” e à “linguagem” e “discursos” quanto a condições supostamente mais “concretas” de vida, emprego, quotas, idioma nas escolas etc.

O que eu chamo de *vácuo* pós-soviético é também um espaço no qual diferentes modelos, idiomas e lógicas parecem estar em disputa, de forma ambígua, ora abertamente em contradição, ora sobrepostos confusamente. Um modelo de Estado-Nação nacionalizante convive com a ideia de um *mundo russo* para além de fronteiras. Pressões nacionalistas de lealdade exclusiva ao novo Estado ucraniano convivem com a ideia de que seria possível se identificar com russo e ucraniano ao mesmo tempo e com a noção implícita de um Estado de matrioskas.

A *cossacaria*, por sua vez, é concebida emicamente ora como nação, ora como povo (Narod), ora como etnos - parte da “Rússia” e, ao mesmo tempo, especial e distinta dela. Lado a lado com o idioma para expressar sua identificação cossaca, surgem, ressurgem e reinventam-se maneiras práticas de expressá-la: associações, movimentos com filiação e cadastro, escolas, academias de cadetes,

clubes, encontros, festivais, milícias cossacas (legalizadas ou não) patrulhando ruas, roupas e uniformes, cavalos, chicotes. Tudo isso dá tanto no nível *grassroots* quanto a partir “de cima” (via legislações da Federação Russa) . Os dois níveis, na verdade, interagem, de forma negociada, e são alocados recursos, criados marcos legais, mecanismos jurídicos e burocráticos, categorias oficiais, como “cossaco registrado” etc etc.

Grande parte das queixas que ouvi de interlocutores cossacos, é verdade, era a respeito de certo modo de vida não mais permitir a existência de uma vida cossaca “genuína” - o movimento de renascimento cossaco é uma reação e um sintoma tanto a/de mudanças na estrutura do Estado (colapso soviético), quanto mudanças econômicas e produtivas na sociedade. Evidentemente, a própria economia, em sua dimensão monetária, cambial e na própria “materialidade” do dinheiro (em papel-moeda ou em operações de crédito e débito com um cartão de banco ou telefone celular) é também uma dimensão permeada pela convenção e pelo simbólico. Uma nota ou cédula de 2.000 rublos é apenas um pedaço de papel - e também é algo mais. Fenômenos que são ressignificados precisam ter sua materialidade para que possam ser ressignificados (ninguém vai pescar peixes que não estão lá), mas a sua própria “materialidade” empírica jamais exclui o “simbólico”, do contrário (de um ponto de vista materialista, ao menos) não haveria diferença alguma entre vandalizar um pedaço de pão qualquer (identicamente preparado) e a pão eucarístico devidamente consagrado em uma Igreja Ortodoxa Russa. A economia não consiste simplesmente na circulação robusta de matérias-primas e produtos industrializados, em sua plena concretude, mas em oscilações e operações complexas enredadas em ficções jurídicas e monetárias, “contaminadas” por lógicas de diferentes regimes.

Nas contradições e ambiguidades das autoridades de Donbass e dos cossacos com quem conversei vêm à tona diferentes idiomas etnopolíticos e diferentes modelos e gramáticas de Estado, nação e etnia. Tudo isso é real, empiricamente real. E, claro, as bombas também são reais. Questões de recorte ou de escolha de enfoque (sempre, em algum grau, arbitrária) à parte, não vejo contradição necessária nem dilema entre o foco nas dimensões discursivas e simbólicas e, de outro lado, as mudanças materiais nas condições de vida. Ambas operam nos fenômenos de acionamentos identitários e até se confundem e se entrelaçam. Para eu acionar uma identificação ou alinhá-la a outras (ou desalinhá-

la), eu preciso não apenas de uma gramática que me permita tirar sentido daquilo como também preciso de alguma concretude cotidiana que me permita vivê-la.

As autoridades ucranianas de Kiev, com seus discursos e bombas, em alguma medida, propiciaram as condições para que boa parte das populações de Donbass “desembarcassem” de uma ideia de ucranidade (ou de uma lealdade nesse sentido). As bombas da Federação Russa, na Ucrânia ocidental, poderão surtir efeito análogo colateral. Para muitos ucranianos, as tropas russas hoje se converteram na imagem bárbara a que aludi acima, de invasor estrangeiro.

A cada vez em que a capital, Kiev, foi bombardeada por Moscou, cada noite passada por moradores no subsolo de estações de metrô (transformadas em abrigo), com suas crianças, e cada vez em que o noticiário local transmite as imagens desses acontecimentos, até mesmo para quem está em áreas menos afetadas, quais serão os efeitos disso tudo, em termos de acionamentos identitários e de *patriotismo*?

Ao longo desta tese, abordei algumas das arbitrariedades e até atrocidades cometidas por Kiev e pelo nacionalismo ucraniano pós-Maidan, desde 2014, por uma questão também de recorte e por considerar que o papel “informativo” de um trabalho como este também implica em uma espécie de obrigação moral ou ética de expor aquilo de que pouco ou se fala ou ainda de desmentir aquilo que é frequentemente reproduzido pelo senso comum. Falei do neonazismo do Regimento Azov ucraniano porque meus interlocutores dele falavam - e porque (ainda) há quem diga que tal coisa não existe senão na “propaganda russa” (quando pode existir tanto nesta quanto no mundo real). Eu não estava tão interessado em nazistas (reais ou imaginados), mas meus interlocutores estavam. E nazistas havia e há - reais e imaginados. Porém, esta não é uma tese sobre ultranacionalismo ucraniano (ou mesmo nacionalismo ucraniano) e nem sobre extrema-direita ucraniana. O tema me interessava a partir do momento em que ele desencadeava diferentes recepções e respostas e diferentes acionamentos identitários entre moradores eslavos orientais de Rostov e Donbass. Seria impossível escrever sobre identidade *russa* em Donbass sem escrever algo sobre o Maidan ucraniano - mas esta não é uma tese sobre o Maidan nem sobre identidade ucraniana.

Quando estive em Donbass em 2019, vi uma população cercada e sitiada por terrorismo de Estado ucraniano, recebendo apoio apenas da Federação Russa. No início de 2022, estava claro para mim que Moscou levaria a cabo uma missão de

paz em Donbass, mais ou menos como em Nagorno-Karabakh e talvez até (eu duvidava um tanto) reconhecesse a independência das duas repúblicas de Donbass. Imaginei uma operação rápida, como a da Geórgia de 2008. Eu não imaginava que a Federação Russa anexaria as duas repúblicas (poucos meses após ter reconhecido a independência delas). bombardearia Kiev, deportaria milhares de crianças da Ucrânia para a Rússia ou esboçaria a intenção de anexar ainda mais território.

Segundo relatório do Conselho de Direitos Humanos (Human Rights Council) das Nações Unidas, durante a guerra, crianças moradoras da Ucrânia, em escolas, hospitais, orfanato, campos (*fil'tratsionnyye lagerya*²²⁹) etc, tem sido separadas de seus pais ou familiares (quando aplicável) por autoridades da Federação Russa, deportadas e levadas para o território da Federação Russa, lá sendo forçadamente adotadas por famílias de cidadãos da Federação Russa²³⁰, ações estas acompanhadas por decreto do presidente Putin que facilita a adoção e nacionalização de órfãos ucranianos da guerra²³¹. O tempo trará mais informações, porém tais ações hoje (2023) parecem sugerir o esboço de uma política de russificação forçada e "assimilação" étnica forçada ou ainda, no extremo, genocídio étnico.

Ainda que muitos ucranianos falem língua russa e que percebam a Rússia e Ucrânia como, em algum grau, "irmanadas", o sentimento de patriotismo é, então, quase inevitável. Ao lançar sua "*operação militar especial*", da forma como vem sendo delineada, Putin pode estar, paradoxalmente, fazendo mais para construir uma nação ucraniana do que cinco Maidans. O último Maidan (2014) lançou os ucranianos de Donbass para longe de Kiev e para mais perto de Moscou. A *operação militar especial* russa de 2022 pode ter repellido a geração atual de

²²⁹ Os chamados *fil'tratsionnyye lagerya* (филтрационные лагеря) ou "campos de filtragem", às vezes chamados de "campos de concentração" são áreas usadas por autoridades da Federação Russa para manter confinados e para interrogar alguns cidadãos da Ucrânia nas áreas atualmente ocupadas por tropas russas, inclusive crianças. Há denúncias de doutrinação para fins de "russificação" e outras violações dos direitos humanos. Cf. "Forcible Transfer of Ukrainians to Russia". Human Rights Watch, 1 set. 2022. Disponível em: <<https://www.hrw.org/news/2022/09/01/forcible-transfer-ukrainians-russia>>

²³⁰ Vide Report of the Independent International Commission of Inquiry on Ukraine. United Nations/Office of the High Commissioner/Human Rights Council, A/HRC/52/62, 15 mar. 2023, p. 15, item 100. Disponível em: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/coiukraine/A_HRC_52_62_AUV_EN.pdf>.

²³¹ Vide também "Путин подписал указ об упрощенном приеме детей-сирот из ДНР, ЛНР и с Украины в российское гражданство", RIA-Novosti, 30 maio 2022. Disponível em: <https://t.me/rian_ru/165351>.

ucranianos (sobretudo do oeste) para muito, muito longe de Moscou e de tudo que seja associado a “russo”, por muitos e muitos anos.

O drama da Federação Russa, do ponto de vista dos “patriotas russos” e suas elites políticas, é também que esta Federação se pretende (e é) “multinacional” e “multiétnica” - porém ela se chama também *Rússia* e não outra coisa - nome que tem ecos da palavra *Rus* e é associado especificamente a populações eslavas. Mesmo a União Soviética, tinha sua capital em Moscou e não em outro lugar. O nacionalismo “pós-nacional” que está sendo construído com a ideia de “mundo russo” (*Ruskiy Mir*) e a política dos Compatriotas concebe ou cria um “espaço” que gravita em torno de um núcleo étnico-cultural-linguístico eslavo-oriental, cristão ortodoxo e *russo*, focado em Moscou. Esse núcleo, espécie de *Nova Roma* secular (nos termos de uma *teologia política*) ou até nem sempre tão secular, vendo-se como sucessor também da União Soviética, atua como magneto, exercendo atração sobre populações de outras *etnias* e línguas maternas até não-eslavas (como na Ossétia), populações que “herdou” da antiga União Soviética. Porém, este núcleo parece, contraditoriamente, cada vez mais, querer ser entendido como pan-russo.

Para ser mais inclusiva, a noção de “Mundo Russo” desnacionaliza-se e até des-etniciza-se, abraçando e atraindo e incluindo diferentes populações de outras etnias até não-eslavas, dando-lhes passaportes e promovendo com elas e os Estados em que se encontrem, (quando possível) boas relações culturais e diplomáticas, bem como influência e *soft power* - e, às vezes, *hard power*, na presença de cossacos (voluntários ou mercenários) ou de tanques em missões de *paz*.

Se a Federação Russa repudia, mesmo internamente, o nacionalismo (inclusive *ruskiy*), para manter seu caráter plurinacional interno e para construir, com sua política Compatriota, um *mundo russo*, para além de suas fronteiras, exercendo atração sobre populações diversas, paradoxalmente, em relação à Ucrânia, por outro lado, ela parece estar re-acionando uma nova versão do chauvinismo grão-russo e da ideologia da Rússia triuna. Em setores da sociedade russa, cada vez mais vozes propõem a anexação da Ucrânia inteira. Plurinacional para com os povos não-eslavos, a Federação Russa parece se mostrar crescentemente chauvinista em relação aos eslavos orientais vizinhos, concebendo ucranianos como pequeno-russos e não mais do que isso. Resta saber como procederá a elite de Moscou em relação a Belarus, caso este país vizinho eslavo-

oriental decida seguir adiante com qualquer política, seja de bielorrussificação, seja de aproximação pragmática com o Ocidente (como esboçara fazer muito recentemente). A lógica da Rússia “*triuna*” exigiria que Belarus também fosse anexado - mas os ditames da conjuntura e possibilidades concretas impõem limites.

De um ponto de vista geoestratégico e geopolítico, a integração do atual estado ucraniano ao Ocidente político (incluindo OTAN e União Europeia) representa de fato uma ameaça existencial à Federação Russa. O Ocidente político, liderado pelos EUA, fomentou e apoiou o ultranacionalismo ucraniano e manteve a política de tentar “cercar” a Federação Russa, por meio da expansão da OTAN, fazendo da Ucrânia seu *proxy* (assim como a Federação Russa, em resposta, apoiou os rebeldes de Donbass). O governo da Ucrânia pós-Maidan incorporou milícias neonazistas à estrutura de Estado e promoveu chauvinismo ucraniano, além de bombardear escolas e hospitais na região rebelde de Donbass. A decisão de Vladimir Putin de invadir a Ucrânia²³², em resposta, traz à tona mais uma série de dramas humanas e desastre humanitário - além de abrir perigoso precedente do ponto de vista do Direito Internacional.

Em meio ao conflito regional entre Kiev e Moscou e, em meio ao confronto entre dois *Great Powers* (Rússia e Estados Unidos), existem e vivem populações humanas, pressionadas em suas lealdades e reconfigurando suas composições identitárias. Não são apenas *proxies*, mas pessoas, atores sociais, com suas próprias agendas e agências. Eu tentei, empreitada atrevida, escrever um pouco sobre seus dilemas e suas perspectivas, com todas as limitações e *bias*, abordando teoricamente o problema da identidade e focando empiricamente na atual fronteira russo-ucraniana, especialmente nos cossacos do Don e nas repúblicas rebeldes de Donbass. Espero, com isso, ter dado uma modesta contribuição ao campo de estudos de identidade/identificação, *conflito étnico* e político, etnia e nacionalismo, questão nacional e étnica no espaço pós-soviético, estudos sobre identidades eslavo-orientais e sobre identidade(s) russa(s) e espero, em suma, ter produzido conhecimento que seja útil a pesquisadores e estudantes que buscam compreender alguns aspectos do atual conflito e o desastre humanitário a ele associado.

6.4 CONCLUSÃO E HIGHLIGHTS

²³² O que alguns analistas, à época, imaginavam que aconteceria seria a Federação Russa enviar tropas em uma missão de paz restrita à região de Donbass (como fizera em Nagorno-Karabakh, na fronteira entre Armênia e Azerbaijão, em 2020).

Apresento, abaixo, de forma resumida (e em seleção um tanto arbitrária), alguns *highlights* das conclusões e interpretações a que este trabalho chegou, sem pretender com isto proferir nenhuma sentença definitiva; são apontamentos com certo foco naquilo em que trabalhos antropológicos como este têm o potencial de contribuir para um debate que é também transdisciplinar e político. Ao mesmo tempo, antecipo-me também a algumas críticas e conclusões.

1. Mesmo em relações assimétricas, os atores sociais mais “fracos” possuem *agência* e não se resumem a *proxies* passivos. Sua agência não pode ser negada.
2. Identidades ou identificações operam a partir de algumas categorias que são implicitamente posicionadas em molduras ou *frames* que podem ser compatíveis entre si ou não, às vezes ocorrendo processos de reenquadramento e realinhamento (Eidson et al, 2017). Esse modelo funciona bem em alguns casos. Porém, algumas dessas categorias são como *coringas* e parecem ocupar lugar incerto em tais *frames* implícitos.
3. Identificações e consciências nacionais ou étnicas não são “primordiais” (senso comum antropológico e da ciência humana), mas não são tampouco “inventadas” *ex nihilo* conforme o capricho de etno-empresendedores ou de elites estatais - nem são moldadas simplesmente pelo processo de industrialização e outros fatores econômicos (embora esses fatores obviamente desempenhem, sim, grande influência). São antes *plásticas*, com diferentes graus de historicidade, no sentido de, justamente por serem históricos, também carregarem, de alguma forma, o peso inercial de uma tradição, que se reinventa, mas mantém, plasticamente, algumas continuidades, que se alimentam de repertórios reforçados (e re-elaborados) pela paisagem cultural, religiosa etc e também por questões afetivo-emocionais.
4. Identificações e lealdades não necessariamente se confundem, embora tenham a tendência a reforçarem-se. Elementos simbólicos e emocionais e de violência simbólica relacionados à memória histórica, a monumentos, datas comemorativas, também podem desencadear processos de *reframing* e *realignment* (Eidson et al, 2017).

5. O conflito em Donbass é um conflito político com potencial etnicizante e não simplesmente um conflito entre nacionalistas ucranianos e uma minoria de “russos étnicos” (ou mesmo “russófonos”) vivendo na Ucrânia. O país tem alto grau de bilinguismo histórico e, apesar de esforços estatais no sentido contrário, há ucranianos nacionalistas russófonos, assim como há ucranianos que se identificam como ucranianos étnicos e, ainda assim, são russófilos.
6. Mesmo feita a ressalva acima (item anterior), o Maidan e conflito subsequente impeliu vários indivíduos que possuíam identificação e/ou lealdade dupla ou ambígua a “escolherem um lado” o que os levou, em alguns casos, a reforçarem uma identificação (ou lealdade) *russa* que estava apenas latente, reenquadrando-a e re-alinhando-a.
7. Políticas linguísticas, educacionais e relacionadas à memória na Ucrânia, desde 2014, tiveram um papel no processo acima descrito (item anterior) e a extrema-direita ultranacionalista ucraniana teve e tem um papel importante nesse processo, que não pode ser hiperdimensionado (como faz a propaganda russa) nem deve ser negado ou minimizado (como faz a propaganda ocidental e de Kiev e alguns analistas).
8. Na extrema-direita ucraniana, inclusive a armada (inicialmente paramilitar e parte dela posteriormente incorporada oficialmente ao aparato de segurança do Estado ucraniano) existem elementos - relacionados ao “banderismo” - fascistas, filo-nazistas e neonazistas (que, em alguns casos, se apropriam, a seu modo, do neonazismo e hitlerismo). Tais elementos são minoritários na população, mas exercem influência e possuem visibilidade considerável, que é desproporcional a seu tamanho demográfico.
9. A manifestação pública das tendências fascistas e ultranacionalistas descrita nos itens acima (somada a iniciativas “simbólicas” do Estado na política da memória relacionada a eventos da Segunda Guerra Mundial), teve um papel importante no “despertar” de identificações ou lealdades russas (entre moradores de Donbass) que, anteriormente, estavam apenas “latentes” ou alinhavam-se com o pertencimento ao Estado-Nação ucraniano sem incompatibilidade.

- 10.a) A extrema-direita ucraniana teve um papel importantíssimo no Maidan b. O Maidan não se resume à extrema-direita e a maioria das pessoas nas ruas em 2014 não era de extrema-direita. Note que a) e b) não se contradizem.
- 11.A forma como os nacionalistas ucranianos pró-ocidentais (a vertente vitoriosa do Maidan) apropriam-se e, ao seu modo, ressignificam o neonazismo e o nazi-fascismo (bem como sua simbologia) também é uma questão teórico-empírica e um problema, cujo estudo, em todo caso, extrapola nossos propósitos aqui. Essa questão precisa ser melhor estudada.
- 12.Setores da população ucraniana, sobretudo ao leste e em torno da região de Donbass, historicamente possuem diferentes graus de identificação e de lealdade com a Rússia, de uma maneira tal que não necessariamente é enquadrada claramente em um *frame* específico (de etnia, nacionalidade etc) mas sim pode ser ambígua, flexível etc. Na composição da identificação e/ou lealdade acima descrita, atuam como fatores inclusive a filiação religiosa, bem como a forma de valorar a experiência soviética, o posicionamento político, a(s) língua(s) falada(s) em casa, a maneira de conceber o Estado (como *matrioska* inclusiva ou como Estado unitário exclusivo) e ainda a forma como são interpretados atos de violência simbólica e física (do lado nacionalista ucraniano, a anexação da Crimeia e, do lado “pró-russo”, a radicalização representada pelo Maidan).
- 13.O conflito em Donbass foi também, em diferentes graus, fomentado por interesses estrangeiros (tanto ocidentais quanto russos), que tentavam usar como “*proxies*” cada um dos dois lados da contenda. Contudo, a situação não pode ser reduzida a isso. Nem o Maidan foi apenas e simplesmente “um golpe promovido pelos EUA” e nem a reação ao Maidan e a rebelião em Donbass foi meramente uma “interferência russa”. A invasão russa de 2022 insere-se no contexto maior tanto de uma agressividade do Estado russo e de uma rivalidade geopolítica entre EUA e Moscou (e um Estado jovem ucraniano tensionado nessa encruzilhada geopolítica) quanto no contexto de problemas internos ucranianos em relação à forma de dar representação política a uma

tendência historicamente existente no seio de sua população - sobretudo em Donbass.

14. A identidade da população “cossaca” não pode ser separada do movimento de *revival* cossaco, sendo incerto o quanto há de “ruptura” (e “invenção”) e o quanto há de “continuidade” plástica em relação aos cossacos do antigo regime (é, afinal, incerto o quanto de vida social cossaca manteve-se “operante”, “latente” ou “transmitida” - via canções etc - durante o período soviético).
15. Assim como acontece em Donbass, a forma como se dá a identificação “cossaco” varia, desde uma identificação mais “vaga” e mais “cultural” até um tipo de consciência nacional, havendo número significativo de cossacos que se declaram, no censo, como pertencentes à “nação cossaca”. Existe um potencial moderado para conflito e tensão aí.
16. Historicamente, as relações entre cossacos e o Estado russo ou mesmo o “povo” (Narod”) russo são mais tensas e ambíguas do que se pensa, havendo historicamente um repertório cultural cossaco que aciona, paradoxalmente, tanto noções de “liberdade” e rebeldia quanto de “dever” e lealdade. Em diversos momentos da História, os cossacos rebelaram-se contra o Estado russo. Essas tensões históricas, de alguma forma, parecem, de forma ainda latente, se “repetir” hoje no contexto do “revival” cossaco.
17. De modo geral, a identidade cossaca é entendida como “alinhada” a uma identidade russa, mas com alguma margem para ambiguidade, pontos cegos e sentimentos ambivalentes. O desenvolvimento de revoltas locais cossacas por autonomia (em choque com interesses do Estado russo) não deve ser considerado impossível num futuro hipotético.
18. Em Rostov, o tema da “autenticidade” e da “impostura” marca disputas de legitimidade entre os que se declaram como cossacos (mas não reconhecem todos que o fazem como “genuínos”).
19. Uma série de políticas russas pós-soviéticas tem promovido a “institucionalização” do cossaco, na figura do “cossaco registrado” e sua inserção na administração pública, no sistema educacional e também no aparato de segurança e em milícias legalizadas que atuam

como forças de apoio às polícias, por exemplo. Essa “institucionalização” do “cossaco registrado” dá margem a uma espécie de “resgate” de uma noção de *sosloviye* ou estamento do Antigo Regime, o que gera uma percepção de privilégio e potencialmente dá margem para intensificar mais ainda conflitos entre não-cossacos em geral (sobretudo não-eslavos) e cossacos, bem como tensões entre russos não-cossacos e cossacos - sem contar disputas e tensões “internas” entre diferentes setores do grupo das pessoas que se identificam, de alguma maneira, como cossacos.

20. No revival cossaco houve/há a ação local de “etno-empresendedores” e clubes de interesses folclóricos e também um interesse do Estado russo em mobilizar e instrumentalizar tais setores como “proxies” e forças auxiliares do aparato de segurança russo (interno, nas fronteiras e para além delas).
21. A política da Federação Russa para com os “Compatriotas” e o conceito de “Mundo Russo” (*Russkiy Mir*) mais a política de passaportização projetam uma influência moscovita que transcende as fronteiras da Federação e criam um tipo de “nacionalidade” (passaportizada) *pós-nacional*, ao abranger não-eslavos e aqueles cujo língua nativa não é russa nem eslava (como se pode ver na Ossétia etc), o que implica em implicitamente reivindicar a Federação Russa como legítima herdeira do estado soviética, atualizando, assim, o projeto de “Povo” (Narod) Soviético como simplesmente *russskiy*.
22. Essa política acima descrita, no item anterior, também subverte a distinção tradicional entre o “russo” cívico e o étnico, aumentando a ambiguidade do segundo termo. Essa política tem o potencial de, agindo como um magneto, exercer força de atração em lealdades ambíguas ou latentes nas áreas vizinhas (como é o caso da Ucrânia, mas não só).
23. Tanto o caso etnográfico dos cossacos do Don quanto o caso o caso de Donbass exemplificam dramaticamente como as identidades coletivas e as lealdades (*plásticas*) nessa região são complexas, ambíguas e não se enquadram facilmente em modelos teóricos de etnicidade e nem mesmo totalmente no modelo de *alignment* e

reframing que, em alguma medida, utilizei (embora este último ajude a lançar luz no problema).

24. De forma relativamente análoga ao que se passa na África pós-colonial, a situação das fronteiras no leste europeu (para além de considerações normativistas jurídicas) permanece “não resolvida” e é foco para tensões e conflitos.
25. O processo de “construção das nações” segue ocorrendo na atualidade industrial (e até pós-industrial e des-industrializada) e está longe de ser uma “etapa” da História consolidada: pelo contrário, é repleto de pontos cegos, dilemas e contradições.
26. As populações que possuem diferentes graus históricos de laços ou identificações *rusas* possuem demandas de reconhecimento que, se não forem (de alguma forma) contempladas pelos novos Estados pós-soviéticos, geram descontentamento e agravamento das tensões.
27. Essa questão do item acima é também uma questão ética e moral. Reconhecer esse dado empírico não equivale necessariamente a fazer coro com a propaganda russa e cientistas sociais não deveriam se sentir constrangidos em levar esse dado em consideração ou expô-lo.
28. Da mesma forma, a política de expansão da OTAN e a política americana de dar apoio ao ultranacionalismo ucraniano são também fatores que tiveram seu papel na eclosão do conflito (de 2014 até o presente).
29. As medidas agressivas adotadas pela Federação Russa em resposta, por outro lado, em larga medida saíram pela culatra, visto que a Europa hoje está mais ainda “OTANizada” e visto que o sentimento anti-russo na Ucrânia ocidental previsivelmente aumentou imensamente (com a invasão russa).
30. Nas questões identitárias na região da fronteira russo-ucraniana, na região eslavo-oriental em geral (e no espaço pós-soviético em geral), há um *interplay* de tensões geopolíticas (nas relações bilaterais de Estados) e atritos locais, que envolvem não só questões industriais e econômicas, mas lutas pelo re-narração da História e pela re-valorização de símbolos, que mobilizam afetos e emoções, as quais também são

componentes da composição “identitária” dos indivíduos (entram aí também a injúria, insulto moral e demandas por reconhecimento).

31. Divergências quanto a diferentes modelos de Estado também compõem a trama deste conflito.
32. Nas regiões a oeste da Ucrânia, qualquer aproximação (política ou identitária) com a Rússia pós-2022 ficará extremamente dificultada - assim, como os moradores de Donbass (bombardeados por Kiev desde 2014), eles (os ucranianos ocidentais) também não se esquecerão (dos bombardeios de Moscou).
33. A tendência é que se amplie ainda mais a polarização na Ucrânia e que as identificações ucranianas na parte ocidental do país desalinhem-se mais ainda em relação a qualquer coisa russa e à região de Donbass.
34. A região de Donbass, mesmo tendo fortes “laços” com o “mundo russo”, ainda assim possui uma especificidade identitária histórica (de fronteira) - inclusive na memória histórica do período soviético, que parece ser ainda mais intensamente positiva do que aquela que observamos na Federação Russa - e há margem para conflitos e tensões na sua integração ao Estado e sociedade da Federação Russa. O fator cossaco ali e na região vizinha de Rostov também complexifica a situação.
35. A relação da Ucrânia com a vizinha Polônia é outro foco de possíveis conflitos que não vem sendo abordado por muitos analistas.

Finalmente, como já mencionado, o tema do papel da extrema-direita, incluindo neonazistas, no Maidan e na política da Ucrânia pós-Maidan até o presente momento (2014-2023) é um problema importante e, como se pode ver, aparece neste trabalho com alguma insistência. Aparecem também algumas das contradições nos discursos dos meus interlocutores (como o fato histórico de vários grupos cossacos terem colaborado com o Reich ou como a presença de voluntários de extrema-direita nas fileiras das milícias pró-russas de Donbass). Para além das investigações jornalísticas (que também fornecem informações importantes, com variados graus de qualidade e confiabilidade), o tema também tem sido objeto de estudo acadêmico. Existe aí um dado factual inegável, materializado no Regimento

Azov e em várias organizações, políticas públicas e eventos, como espero ter demonstrado - o que é objeto de discussão é a forma como se deve dimensionar esse papel (da extrema-direita no nacionalismo ucraniano). A esse respeito, os trabalhos de Volodymyr Ishchenko (entre outros), que cito, em diferentes momentos, são essenciais.

É sempre possível e desejável, evidentemente, fazer um contraponto às conclusões de Ishchenko e outros pesquisadores e às conclusões deste trabalho, enfatizando-se outros aspectos (assim como também é possível treplicar a esses mesmos contrapontos, tecendo-se assim o diálogo incessante que forma o próprio fazer acadêmico); contudo, infelizmente esse debate hoje é tensionado de uma forma infeliz, sendo o próprio rótulo da “propaganda russa” não raro abusado de forma leviana. Em uma nota pessoal, não sou insensível ao tema e não é exagero dizer que, diante desse contexto, esforcei-me mais em fundamentar, na literatura especializada, algumas das minhas conclusões de campo - e isso em uma disciplina em que, tradicionalmente, a voz narradora do(a) etnógrafo(a) goza de certa autoridade, a qual tem sido, de forma muito oportuna, aliás, questionada.

Fi-lo, e não é exagero dizê-lo, de forma muito mais consciente e diante de uma, por assim dizer, “pressão” (não institucional nem departamental, mas conjuntural, digamos) que foi muito maior do que seria o caso se eu estivesse defendendo uma tese sobre uma cooperativa de artesãs ou mesmo sobre algum movimento social qualquer ou qualquer outro tema que, embora controverso na sociedade civil geral, não polariza a comunidade acadêmica da mesma forma.

Apresento minhas conclusões e interpretações para que sejam devidamente corrigidas, pelo debate qualificado, no que couber corrigi-las ou complementá-las - conforme este trabalho venha a ter algum impacto. Sendo franco, se algumas delas forem, a depender do ponto de vista, “politicamente incorretas”, nem por isso deixo ou deixaria de apresentá-las. Este trabalho, afinal, também é uma espécie de alerta sobre os perigos de todo nacionalismo excludente que se aproxima do fascismo (como é o caso do nacionalismo ucraniano pós-Maidan) - além disso, esta tese, de certa forma, não deixa de ser também um alerta sobre os riscos de todo excepcionalismo e messianismo, como pode ser visto em discursos e políticas russas (mesmo sendo estas “pós-nacionais” em alguma medida).

Este trabalho, por fim, tem várias limitações metodológicas, de alcance e de falta de densidade etnográfica, até pelas limitações logísticas e conjunturais já

mencionadas em um trabalho de campo breve em uma das áreas mais tensas do mundo. Nesse cenário, logrei colher uns poucos limões e deles espremi o máximo de suco que pude, recorrendo ainda à estratégia compensatória de investir mais nos esforços de teorização e diálogo com a literatura interdisciplinar. Eis o resultado.

REFERÊNCIAS

- AFINOGENOV, G. 2023. Peace in Ukraine Isn't Coming Soon. **Jacobin**, 23 de fev. 2023. Disponível em: <<https://jacobin.com/2023/02/peace-ukraine-war-invasion-one-year-putin-zelensky>>. Acesso em 1 de jan. 2024.
- AGADJANIAN, V., Menjivar, C., & Zotova, N. . Legality, Racialization, and Immigrants' Experience of Ethnoracial Harassment in Russia. **Social Problems**, 64(4), 2017, pp. 558–576. doi:10.1093/socpro/spw042
- AKBABA, Sertan. **Russian Post-Nationalism or Pan-Ethnicity? The Case of Compatriots in South Ossetia, Abkhazia and Crimea**. *Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies*, Vol. 32, n. 2, 2018, p. 101-120. doi: 10.21773/boun.32.2.5
- ALEXSEEV, M. A. Ballot-Box Vigilantism? Ethnic Population Shifts and Xenophobic Voting in Post-Soviet Russia. **Political Behavior**, 28(3), 211–240. doi:10.1007/s11109-006-9009-2
- ÁLVARES, Lucas Parreira. **Flechas e martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2019.
- ARAUJO, Uriel. A specter haunts the West - the specter of Russophobia. **Infobrics**, 9 de março de 2022. Disponível em: <<https://infobrics.org/post/35296>>. Acesso em 5 mar. 2024.
- _____. Ukraine and Poland nearer confederation. *Global Research*, 30 de maio de 2022. Disponível em: <<https://www.globalresearch.ca/ukraine-poland-nearer-confederation/5781942>>. Acesso em 2 fev. 2024.
- _____. Indonesia and India have its own vision of the Indo-Pacific. Will such vision clash with China's and the US visions? **Infobrics**, 26 de ago. 2020. Disponível em: <http://www.nepaltoday.com.np/home/diplomacy_detail?id=5701>. Acesso em 7 jun. 2023.
- _____. Deep historical disagreements hamper Polish-Ukrainian bilateral relations. *Infobrics*, 20 dez. 2021. Disponível em: <<https://infobrics.org/post/34796/>>.
- _____. German Lawmakers Demand Nord Stream Explosion Investigation. *Global Research*, 28 fev. 2023. Disponível em: <<https://www.globalresearch.ca/german-lawmakers-demand-nord-stream-explosion-investigation/5810300>>. Acesso em 7. abr. 2024.
- ARAUJO, Uriel Irigaray. **A morte e a morte de Quincas Berro Dágua e a trajetória iniciática: mito e oralidade em Jorge Amado**. 2014. 173 f. Dissertação (Mestrado em Literatura)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- _____. Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias. **PráxisComunal**, v. 2 n. 1, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/article/view/20006>>. Acesso em 8. out. 2023.
- _____. De um peixe a um homem: animismos e dádivas (uma discussão teórica). **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 44, n. 2, p. 329–352, 2020. DOI: 10.4000/aa.4024
- _____. O fascismo como categoria acusatória: sombra do ocidente In: SILVA, Wellington Teodoro da Silva & SUGAMOSTO, Alexandre (org.). **Religião, política e espaço público**. Editora Dialética, 2021.
- AYLESWORTH, Gary, Postmodernism, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring, 2015). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>. Acesso em 3 fev. 2024.
- BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
- BAINES, Stephen G. Etnologia indígena no Canadá: primeiras impressões. **Série Antropologia**, 196, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1996.
- _____. **Etnologia Indígena no Brasil, no Canadá e na Austrália: uma abordagem comparativa**, 2012 (manuscrito no prelo).

BALDAIA, Fabio Peixoto Bastos; MEDEIROS DE ARAUJO, Tiago & SILVA DE ARAUJO, Sinval. Bolsonarism and deep brazil: notes of an ongoing research / Bolsonarismo e brasil profundo: notas de uma pesquisa em andamento. **Brazilian Journal of Development**, 7(12), 2021, 116154–116169. DOI: 10.34117/bjdv7n12-397

BARRINGTON, Lowell W., and Erik S. Herron. 2004. One Ukraine or Many? Regionalism in Ukraine and Its Political Consequences, **Nationalities Papers** 32 (1): 53–86.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, pp. 25-67.

_____. A identidade pathan e sua manutenção. In: _____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 69-93.

BASSIN, Mark. Lev Gumilev and Russian national identity during and after the Soviet era. 2007. In: GROSBY, Steven & LEOUSSI, Athena S. (ed.). **Nationalism and ethnosymbolism: History, culture and ethnicity in the formation of nations**. Edinburgh University Press, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BEKUS, Nelly. **Struggle over Identity: The Official and the Alternative "Belarusianness"**. 2010.

BEKUS, Nelly. "Hybrid" Linguistic Identity of Post-Soviet Belarus. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Vol 13, No 4, 2014, 26-51.

BELETSKII, M. I. B. "Fenomen Ukrainy: liudi dvoynoi kul'turnoi orientatsii". *Ruskaia kul'tura v kontekste sotsialno-istoricheskikh realii Ukrainy (konets XX stoletia): nauchno- prakticheskaia konferentsiia* (Kiev, 1993).

BETTS, Melissa. The Holodomor: Historical Perspectives on the Ukraine Famine of 1932-33. Disponível em: <https://digitalcommons.bard.edu/history_mat/27>. Acesso em 7 jun. 2024.

BEYDA, Oleg; PETROV, Igor. The Soviet Union. In: STAHEL, David (ed.). **Joining Hitler's Crusade: European Nations and the Invasion of the Soviet Union, 1941**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 369–428.

BILANIUK, Laada. **Contested Tongues: Language Politics and Cultural Correction in Ukraine**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

BREMMER, Ian. The Politics of Ethnicity: Russians in the New Ukraine. **Europe-Asia Studies** 46 (2), 1994, pp. 261–283. doi:10.1080/09668139408412161

BREUILLY, J. **Nationalism and the State**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BRUBAKER, Rogers & COOPER, Frederick. Beyond "Identity". **Theory and Society**, Vol. 29, No. 1, fevereiro, 2000, pp. 1-47. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3108478>>. Acesso em 1. dez. 2020.

BRUBAKER, Rogers. Ethnicity without groups. **Archives Européenes de Sociologie** 43, 2002, pp. 163-189.

_____. Ethnicity, Race, and Nationalism. **Annual Review of Sociology**. Vol. 35, 2009, pp. 21-42. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27800067>>. Acesso em 7 set. 2021.

_____. **Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe**. Cambridge University Press, 2009a.

BRUMANN, Christoph. Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. **Current Anthropology** Volume 40, Supplement, fev. 1999

BUNZL, M. **The Quest for Anthropological Relevance: Borgesian Maps and Epistemological Pitfalls**. **American Anthropologist** 110(1), abril, 2008, pp. 53 – 60.

BURBANK, Jane; COOPER, Frederick. **Empires in World History: Power and the Politics of Difference**, Princeton University Press, 2010

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. 385 p.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 13, n. 38, 1998. DOI:10.1590/S0102-69091998000300001

CANTIN, Kristina M. **Process and practice: groupness, ethnicity, and habitus in Carpathian Rus'**. *The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 42(5), 2014, 848-866. <http://dx.doi.org/10.1080/00905992.2014.916659>

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *RBCS* Vol 23, n. 67, junho/2008. DOI:10.1590/S0102-69092008000200010

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 32, n. 1, p. 9-30, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6944>>. Acesso em: 9 set. 2022.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O processo de assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Por uma etnografia das antropologias periféricas. Capítulo 7. *In: _____*. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, (Biblioteca Tempo Universidade; no.83), 1988, pp.143-159.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Antropologias periféricas versus antropologias centrais**. Capítulo 6. *In: _____*. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998, p.107-133.

_____. A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia. **Anuário Antropológico**, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988a, pp. 57-73

_____. Identidade catalã e ideologia étnica. **Mana**, 1(1), 1995, pp. 9-47.

_____. Introdução. *In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen (Orgs.)*. **Nacionalidade e Etnicidade em fronteiras**, Brasília: Editora da UnB, 2005, pp. 9-20.

_____. **Caminhos da identidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

CASSESE, Emilio. Inorodtsy and the Great War: Non-Russian Subjects in Central Asia, 2015 *In: MOTTA, Antonello Biagini & MOTTA, Giovanna*. **The First World War: Analysis and Interpretation, Volume 2**. Cambridge Scholars Publishing, 2015, p. 65-74.

CHUDINOVSKIKH, Olga & DENISENKO, Mikhail. (2017). Russia: A Migration System with Soviet Roots. **Migration Policy Institute**. Disponível em: <<https://www.migrationpolicy.org/article/russia-migration-system-soviet-roots>>. Acesso em: 1 maio de 2022.

CHUKHRYAEVA, M.I., Ivanov, I.O., Frolova, S.A. et al. The haplomatch program for comparing Y-chromosome STR-haplotypes and its application to the analysis of the origin of Don Cossacks. **Russ J Genet** 52, 2016, 521-529. DOI:10.1134/S102279541605004

CIS-ЕМО. БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ ПРОТИВ РУССКОГО МИРА" [Belorusskii natsionalizm protiv russkogo mira], 2015. Disponível em: <http://ross-bel.ru/ff/extremizm_doklad_2.pdf>. Acesso em 6 jan. 2023

CLIFFORD, James & MARCUS, George. **Writing Culture. The poetics and politics of ethnography**. 1986

COHEN, Abner. Introduction, The Lesson of Ethnicity. *In: COHEN, Abner (org.)*. **Urban Ethnicity**. London: Tavistock Publications, 1974, p. ix-xxiv.

COLBORNE, Michael. **From the Fires of War: Ukraine's Azov Movement and the Global Far Right**. Ibidem Press, 2022.

COMAROFF, J & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. *In: Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line], Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html>>.

COMRIE, Bernard. Slavic Languages. *In: International Encyclopedia of Linguistics*, Vol. 3. Oxford, 1992.

COSTA, Ana Carolina de Oliveira. **Guerra no plural: Magia, Conflitos Geracionais e o Estado em Serra Leoa e Libéria**. Dissertação, 2016.

CROOKE, Alastair. **Geo-Politics Is Metamorphosing at Every Moment**. 2022. Disponível em: <<http://strategic-culture.org/news/2022/03/28/geo-politics-is-metamorphosing-at-every-moment/>>. Acesso em 3 ago. 2023.

DA MATTA, R. Ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. *In*: NUNES, E. (org). **A aventura sociológica**. RJ: Zahar, 1978.

_____. Le dilèmme - Brésilien Individu, individualisme et personne dans les sociétés semi-traditionnelles. **Esprit**, 79, 1983. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/24270057>>. Acesso em 5. nov, 2022.

DAVIDSON, W. D., & J. V. Montville. Foreign Policy According to Freud. **Foreign Policy**, Vol. 45, Winter 1981–1982. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/1148317>>. Acesso em 9 abril 2023.

DAWSEY, John C. Victor Turner e a antropologia da experiência. **Cadernos de campo**, n. 13, 2005, p. 163-176.

DE BONO, Edward. *The Use of Lateral Thinking*. Intl Center for Creative Thinking, 1971.

DE MUNCK, V. C., & Bennardo, G. . Disciplining Culture: A Sociocognitive Approach. *Current Anthropology*, 000–000, 2019. doi:10.1086/702470

DERLUGUIAN, Georgi M. & CIPKO, Serge. The Politics of Identity in a Russian Borderland Province: The Kuban Neo-Cossack Movement, 1989–1996. **Europe-Asia Studies** 49 (8), 1997, p. 1485–1500

DOMÍNGUEZ, Juan F. **Neuroanthropology and the dialectical imperative**. 2012. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1463499612436459>>. Acesso em 5 de jan. de 2017.

DONAHOE, Brian; HABECK, Joachim Otto; HALEMBA, Agnieszka & SÁNTHA, István. Size and Place in the Construction of Indigeneity in the Russian Federation. **Current Anthropology**, Volume 49, Number 6, 2008.

DONAHOE, Brian.; EIDSON, John; FEYISSA, Dereje.; FUEST, Veronika.; HOEHNE, Marcus; NIESWAND, Boris; SCHLEE, Günther; ZENKER, Olaf. The formation and mobilization of collective identities in situations (Working Paper n. 116). **Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers**, 2009. Disponível em: <https://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/wp0116>. Acesso em 5. maio de 2023.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger**. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

DRAGADZE, T. The place of 'ethnos' theory in Soviet anthropology *in*: GELLNER (ed.) **Soviet and Western Anthropology**. Duckworth, 1980.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O valor dos valores: Louis Dumont na antropologia contemporânea. *Sociol. Antropol.* 7 (3), Dez 2017. DOI:10.1590/2238-38752017v734

DUBIEL-DMYTRYSZYN, Sebastian. The Rusyns of Slovakia. **Our Europe**.

DUNN, Elizabeth Cullen & BOBICK, Michael S. The Empire Strikes Back: War without War and Occupation without Occupation in the Russian Sphere of Influence. **American Ethnologist**, 41(3), 2014, p. 405-413.

EATWELL, Roger. Populism and Fascism, 2017 *In*: Kaltwasser, Cristóbal Rovira; Taggart, Paul; Espejo, Paulina Ochoa; and Ostiguy, Pierre (eds). **The Oxford Handbook of Populism**. Oxford University Press, 2017

EIDSON, John R. et al. From Identification to Framing and Alignment. A New Approach to the Comparative Analysis of Collective Identities. **Current Anthropology** V. 58, n. 3, Jun. 2017.

ENCYCLOPEDIA JUDAICA, **Bogdan Chmielnicki**, 2008. Disponível em: <<https://www.jewishvirtuallibrary.org/chmielnicki-khmelnitski-bogdan-x00b0>>. Acesso em 3 maio de 2020.

ELIAS, Norbet. **O processo civilizador. Volume 1: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **O processo civilizador. Volume 2: formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993a.

ENGLUND; LALLY, 2013. Ukraine, under pressure from Russia, puts brakes on E.U. deal. **The Washington Post**, online, 21 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/world/europe/ukraine-under-pressure-from-russia-puts-brakes-on-eu-deal/>>

2013/11/21/46c50796-52c9-11e3-9ee6-2580086d8254_story.html>.

ENGLUND, W. In Ukraine, Sens. McCain, Murphy address protesters, promise support. **The Washington Post**, online, 15 dez. 2013. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/world/in-ukraine-us-sens-mccain-murphy-address-protesters/2013/12/15/be72cfe-65b0-11e3-997b-9213b17dac97_story.html>. Acesso em 8 out. 2020.

EROKHIN, Igor Yurievich. Казачьи вольности как признак этничности казачества / **Cossack Liberties as a Sign of Ethnicity of Cossacks**. ОБЩИНЫ И ЗЕМЛЯЧЕСТВА. **Politics and Society**. N. 1, 2015, p. 30-42. DOI: 10.7256/1812-8696.2015.1.14104

ESCOBAR, Arturo. **Territories of Difference. Place, movements, life, redes**. Durham and London: Duke University Press, 2008.

EVTUKH, Volodymyr. "Iakoiu mae buty etnopolityka Ukrainiskoi derzhavy?" **Viche**, No. 8, 1992, p. 122.

DENTITH, M. R. X. **In defence of conspiracy theories**. Tese de doutorado. University of Auckland, 2012. Disponível em: <<https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/17107>>.

DENTITH, M. R. X. **The Problem of Conspiracism**. 2017. <https://doi.org/10.23811/58.arg2017.den>

DIAS, Adriana Abreu Magalhães. **Observando o ódio : entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

FELLOWS, Grant Scott. **The Foundations of Aleksandr Dugin's Geopolitics: Montage Fascism and Eurasianism as Blowback**. Electronic Theses and Dissertations. 1516. University of Denver. Disponível em: <<https://digitalcommons.du.edu/etd/1516>>. Acesso em 15 fev. 2023.

FERNANDES, Alexandre Jorge de Medeiros. **Nação Florindo nas Casas: a produção de parentes e nacionais num ambiente camponês em Timor-Leste**. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2020.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. **Etnográfica**, 13(2), nov. 2009, p. 441-464.

FERREIRA, Marcos Farias. **A Ucrânia, a Rússia e a Europa pós-Crimeia**. **Janus**, 2015-2016.

FINCHELSTEIN, Federico. **From Fascism to Populism in History**. University of California Press, 2019.

FLENLEY, P. Russia and the European Union: Pragmatic and Contradictory Partnership. **Perspectives on European Politics and Society**, 6(3), 2005, p. 435-461

FOON, Chew Sock. On the Incompatibility of Ethnic and National Loyalties: Reframing the Issue, **Canadian Review of Studies in Nationalism** 13, no. 1, 1986.

FREIMAN, Ori. The Philosophy of Taking Conspiracy Theories Seriously. **Social Epistemology Review and Reply Collective** 8 (9), 2019, pp. 51-61. Disponível em: <<https://wp.me/p1Bfg0-4qj>>. Acesso em 17 jan. 2024

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford & MICHEELSEN, Arun. "I DON'T DO SYSTEMS": AN INTERVIEW WITH CLIFFORD GEERTZ. **Method & Theory in the Study of Religion**, Vol. 14, No. 1, 2002, pp. 2-20. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23549990>>. Acesso 12 ago. 2022.

GELLNER, Ernest. **Nations and nationalism**. Cornell University Press, 1983.

GENTILE, Michael. West oriented in the East-oriented Donbas: a political stratigraphy of geopolitical identity in Luhansk, Ukraine. **Post-Soviet Affairs**, 31:3, 2015. DOI:10.1080/1060586X.2014.995410

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GIULIANO, Elise. Who supported separatism in Donbas? Ethnicity and popular opinion at the start of the Ukraine crisis. **Post-Soviet Affairs**, 34, 2-3, 2018. <https://doi.org/10.1080/1060586X.2018.1447769>

- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica, **Etnográfica**, X (1), 2006, 161-173.
- GRAZIOSI, Andrea; HAJDA, Lubomyr A.; HRYN, Halyna (eds.) **After the Holodomor – The Enduring Impact of the Great Famine on Ukraine**. Harvard University Press, 2014.
- GRIGORASH, I. V. Russia and the Rise of Bulgarian State (1878-1908). **Modern and Contemporary History**, no. 6, 2005.
- GROSBY, Steven & LEOUSSI, Athena S. (ed.). **Nationalism and ethnosymbolism: History, culture and ethnicity in the formation of nations**. Edinburgh University Press, 2007.
- MORGAN, Glyn. **The Idea of a European Super State: Public Justification and European Integration**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- GOMZA, & ZAJACZKOWSKI, J. (2019). Black Sun Rising: Political Opportunity Structure Perceptions and Institutionalization of the Azov Movement in Post-Euromaidan Ukraine. **Nationalities Papers**, 47(5), 774–800. DOI:10.1017/nps.2019.30
- HANN, Chris. On peoples, history, and sovereignty. **Journal of Contemporary Central and Eastern Europe**, 31:3, 2023, 607-627, DOI: 10.1080/25739638.2023.2263216
- HANN, Chris. The proxy war in Ukraine: History, political economy, and representations. **Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology** 98, 2024, 100–109. doi:10.3167/fcl.2024.980110
- HAGEN, M. V. 1995. Does Ukraine Have a History? **Slavic Review** 54 (3): 658–673. doi:10. 2307/2501741 .
- HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (Ed.). **The Invention of Tradition**. Cambridge University Press, 1983.
- HOOGMAN, M.; STOLTE, M; BAAS, M; KROESBERGEN, E. Creativity and ADHD: A review of behavioral studies, the effect of psychostimulants and neural underpinnings. **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, 119, 2020, P. 66–85. doi:10.1016/j.neubiorev.2020.09.029
- HRYTSAK, Y. 2005. “10. Historical Memory and Regional Identity Among Galicia’s Ukrainians.” *In* Galicia. A Multicultured Land. HANN & MAGOCSI (ed), 2005, Toronto: University of Toronto Press, 2005, pp. 185–209. doi:10.3138/9781442675148-011
- INGOLD, Tim (ed.). **Key debates in anthropology**. Routledge, 1996, pp. 45-80.
- ISHCHENKO, Volodymyr. Why did Ukraine suspend 11 ‘pro-Russia’ parties? **Aljazeera**, 21 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/opinions/2022/3/21/why-did-ukraine-suspend-11-pro-russia-parties>>. Acesso em 6 jul. 2022.
- _____. (2016). Far right participation in the Ukrainian Maidan protests: an attempt of systematic estimation. **European Politics and Society**, 17(4), 453–472. doi:10.1080/23745118.2016.1154646
- _____. Insufficiently diverse: The problem of nonviolent leverage and radicalization of Ukraine’s Maidan Uprising, 2013–2014. *Journal of Eurasian Studies*, 2020. DOI: 10.1177/1879366520928363
- KATCHANOVSKI, Ivan (2016) The Separatist War in Donbas: A Violent Break-up of Ukraine?. **European Politics and Society**, 17:4, 473-489, DOI: 10.1080/23745118.2016.1154131
- JACKSON, Patrick. Ukraine war pulls in foreign fighters. **BBC News**, online. 1 set. 2014. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-28951324>>. Acesso em 22 jan. 2022.
- JENKINS, Richard. Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power. **Ethnic and Racial Studies**, 17:2, 1994, pp. 197-223.
- KAPPELER, Andreas. From an Ethnonational to a Multiethnic to a Transnational Ukrainian History, 2009 *in*: KASIANOV & THER (ed.). **A Laboratory of Transnational History Ukraine and Recent Ukrainian Historiography**. Central European University Press, 2009, p. 51-80.
- KARAMZIN, N. M. История государства Российского: предания веков. 1988

KATCHANOVSKI, Ivan. The Far Right in Ukraine During the 'Euromaidan' and the War in Donbas. 2016. doi:10.2139/ssrn.2832203

KHAJIMBA, Raul. **Speech. Daily News Online**, 25, set. 2014. Disponível em: <<http://www.civil.ge/eng/article.php?id=27685>>. Acesso em 1 jun. 2022.

KHAZANOV, Anatoly. The ethnic situation in the Soviet Union as reflected in Soviet anthropology. **Cahiers du Monde Russe Année**, 31-2-3,1990, pp. 213-221.

KIIS (Kiev International Institute of Sociology). **The Views and Opinions of South-Eastern Regions Residents of Ukraine: April 2014. Kiev International Institute of Sociology**, 20 de abril de 2014. Disponível em: <<http://www.kiis.com.ua/?lang=eng&cat=reports&id=302&page=1&y=2014&m=4>>. Acesso em 21 fev. 2022.

KIROVA, I. **Public Diplomacy and Conflict Resolution: Russia, Georgia and the EU in Abkhazia and South Ossetia**. Los Angeles: Figueroa Press, 2012.

KLIMENKO, Anna N; YURTAEV, Vladimir I. The “Moscow as the Third Rome” Concept: Its Nature and Interpretations since the 19th to Early 21st Centuries. **Geopolítica(s)** 9(2), 2018, pp. 231-251. doi.org/10.5209/GEOP.58910

KOHUT, Zenon. **The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nation- Building. Harvard Ukrainian Studies**, Vol. 6, Nos 3-4, 1986, p. 573.

KORNILOV, D. V. Dukh Pereiaslavskoi rada i obshchestvenno-politicheskaia mysl' Ukrainy kontsa 19-20 vekov, 340 rokov Periaslavskoi rady: Mizhnarodna naukova konferentsiia. Tezy dopovidei. Vypusk I, Donetsk, 1994, pp. 9-10

KOSMARSKAYA, Natalya. Russia and Post-Soviet “Russian Diaspora”: Contrasting Visions, Conflicting Projects. **Nationalism and Ethnic Politics**, 17 (1), 2011, p. 54–74. doi: 10.1080/13537113.2011.550247

KREMLIN. **Address to the Federal Assembly**. 12 dez. 2012 Disponível em: <<http://en.kremlin.ru/events/president/news/17118>>.

KUDELIA, S. The sources of continuity and change of Ukraine's incomplete state. *Communist and Post-Communist Studies*, 45(3-4), 2012, pp. 417–428. doi:10.1016/j.postcomstud.2012.06.006

_____. 2014. “Domestic Sources of the Donbas Insurgency.” PONARS Eurasia Policy Memo 351 (September 2014);

KUDELIA, S., & van Zyl, J. (2019). In My Name: The Impact of Regional Identity on Civilian Attitudes in the Armed Conflict in Donbas. **Nationalities Papers**, 47(5), 801–821. doi:10.1017/nps.2019.68

KUMAR, D. V. **Gellnerian Theory of Nation and Nationalism: A Critical Appraisal**. 2010, pp. 392-406. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23620890>>. Acesso em 14 mar. 2022.

KUTSENKO, I. Кубанское казачество. Krasnodar: Книжное издательство, 1993.

KUZIO, Taras. **Competing Nationalisms, Maidan, and the Russian–Ukrainian Conflict. Studies in Ethnicity and Nationalism** 15 (1),2015, pp. 157–169. doi:10.1111/sena.12137

LARUELLE, Marlene. **Russia as a Divided Nation from Compatriots to Crimea: A Contribution to the Discussion on Nationalism and Foreign Policy. Problems of Post-Communism**, 62(2), 2015, p. 88-97.

LARUELLE, Marlene. **The three colors of Novorossiia, or the Russian nationalist mythmaking of the Ukrainian crisis. Post-Soviet Affairs**, 32 (1), 55-74, 2016. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1060586X.2015.1023004?journalCode=rpsa20>>. Acesso em 15 ago. 2023.

_____. Introduction to the Special Issue: The Donbas Conflict (Special Issue Article). **Nationalities Papers**, 47: 5, 2019, 715–718 doi:10.1017/nps.2019.42. Acesso em 8 out. 2020.

_____. **Is Russia Fascist?: Unraveling Propaganda East and West**. Cornell University Press, 2021

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social – uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. EDUFBA/EDUSC, 2012.

LATZ, Lucas. Repressing Environmental Activism in Contemporary Russia: A Field Study in Chelyabinsk. *Arbeitspapiere des Osteuropa-Instituts (Abteilung Soziologie)* 2/2020 Freie Universität Berlin 2020.

LEAL, Natacha Simeí. **Nome aos bois. Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite.** 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.8.2014.tde-12052015-102330

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** Campinas: Papyrus, 1997.

_____. "Structuralism and Ecology." *Barnard Alumnae*, Spring, 1972.

LIEBERMAN, J. Nina. **Playfulness and Divergent Thinking: An Investigation of their Relationship at the Kindergarten Level.** *The Journal of Genetic Psychology*, 107 (2), 1965, pp. 219–224. doi:10.1080/00221325.1965.10533661

LINCOLN, W. B. **Passage through Armageddon : The Russians in War & Revolution 1914–1918.** New York: Simon & Schuster, 1986

LÖWY, Michael. Dez teses sobre a ascensão da extrema direita europeia. *Folha de S.Paulo*, 15 jun. 2014. Disponível em: <<http://www.bresserpereira.org.br/terceiros/2014/junho/14.06.Teses-ascensão-extrema-direita-europeia.pdf>>. Acesso em 1 maio 2020.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: Um estudo de ritual e conflito.** Zahar, 2001.

MAGOCSI, Paul Robert. **The Roots of Ukrainian Nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont.** Toronto: University of Toronto Press, 2002

MAGOCSI, Paul Robert. **A History of Ukraine: A Land and Its Peoples.** Toronto: University of Toronto, Press, 2010

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Ann. Rev. Anthropol.*, 1995, 24:95-117.

MARPLES, David R. (ed.). **The war in Ukraine's Donbas: origins, contexts, and the future.** New York: Central European University Press, 2021.

MARSILI, Marco. The Birth of a (Fake?) Nation at the Aftermath of the Decomposition of USSR. The Unsolved Issue of Post-Soviet 'Frozen Conflicts'. *Proelium* (10), 2016, pp.161-178.

MARTIN, Barbara. **The Holodomor Issue in Russo-Ukrainian Relations from 1991 to 2010.** Dissertação de mestrado, 2011.

MARTIN, Terry. **The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939.** Cornell University Press, 2001.

MEARSHEIMER, John. "John Mearsheimer on why the West is principally responsible for the Ukrainian crisis". *The Economist*, 19 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.economist.com/by-invitation/2022/03/11/john-mearsheimer-on-why-the-west-is-principally-responsible-for-the-ukrainian-crisis>>. Acesso em 15 fev. 2023.

MELVIN, Neil. **Russians beyond Russia: The Politics of National Identity.** London: Royal Institute of International Affairs, 1995.

MESHCHERIAKOVVYI, Valerii. "Politicheskie flugery meniaut okrasku" **Donetskii kriazh**, 25-31 março de 1994.

MIGUEL, Francisco. Séculos de silêncio: contribuições de um antropólogo para uma história da "homossexualidade" no sul de Moçambique (Séc. XVI-XX). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 41, nº 86, 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472021v41n86-05>

MIGUEL, Francisco. "Exogenia" e "tolerância": o duplo papel da mídia impressa na institucionalização da homossexualidade no sul de Moçambique pós-colonial (1975-2007). *Rev. antropol.* (São Paulo, Online), v. 66, USP, 2023. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.193086>

MILLER, Alexei I. The Role of the First World War in the Competition Between Ukrainian and all-Russian nationalism. 2014. In: LOHR, Eric et al (eds). **The Empire and Nationalism at War.** Bloomington: Slavica, 2014,

p. 43-75

MOKHOV, A. E. Казачество в системе Российского государства: политологический аспект. 2005.

MOVCHAN, Sergiy. "We Demand Human Rights and Death to the Enemies!" - Far-right movements and civil society in Ukraine. **ROSA LUXEMBURGO STIFTUNG**, 27 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.rosalux.de/en/news/id/42076/we-demand-human-rights-and-death-to-the-enemies>>. Acesso em 14 set. 2023.

MOVCHAN, Sergiy. Russia Is Giving Carte Blanche to the Far Right. **ROSA LUXEMBURGO STIFTUNG**, 27 de fev. 2023.

MOTYL, Alexander J. Deconstructing Putin on Ukraine. **World Affairs**, 11 set. 2013. Disponível em: <<http://www.worldaffairsjournal.org/blog/alexander-j-motyl/deconstructing-putin-ukraine>>. Acesso em 1 jan. 2024.

MUEGGENBER, Brent. **The Cossack Struggle Against Communism, 1917-1945**. McFarland & Company, 2019.

NAGASHIMA, T. Russia's Passportization Policy toward Unrecognized Republics. **Problems of Post-Communism**, 13 dez. 2017. DOI: 10.1080/10758216.2017.1388182

NELSON, James L. **With fire and sword: the battle of Bunker Hill and the beginning of the American Revolution**. New York: St. Martin Press, 2011.

OETTLÉ, Anna C. Ancestral Variations in the Shape and Size of the Zygoma. **The Anatomical Record**. Vol. 300, 1, 2017, p. 196-208. DOI: <https://doi.org/10.1002/ar.23469>

O'LEARY, Brenda. Ernest Gellner's diagnoses of nationalism: a critical overview, or, what is living and what is dead in Ernest Gellner's philosophy of nationalism? In: HALL, J. (ed.). **The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 40-88.

ONUICH, Olga. 2014. **The Maidan and Beyond: Who Were the Protesters?** *Journal of Democracy* 25 (3): 44–51

ORTEGA, A. Entrevista com tenente cossaco. **Realismo Político**, online, 11 de agosto de 2015. Disponível em <<http://realismopolitico.com/2015/08/11/canal-realismo-politico-entrevista-com-tenente-cossaco/>> e <https://www.youtube.com/watch?v=1wZCFgM3_yw>. Acesso em 5 out. 2021.

OSIPIAN, Alexandr. Historical Myths, Enemy Images and Regional Identity in the Donbass Insurgency. **Journal of Soviet and Post-Soviet Politics and Society**, Vol. 1, No. 1, 2015

PAIN, E. The Imperial Syndrome and its Influence on Russian Nationalism, 2016 In: KOLSHO, P. & BLAKKISRUD, H.(eds.). **The New Russian Nationalism: Imperialism, Ethnicity and Authoritarianism**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, p. 46-74.

PLATONOVA, Daria. *The Donbas Conflict in Ukraine: Elites, Protest and Partition*. Nova York: Routledge, 2022

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, Editora da UNICAMP, 2006.

PESMAN, D. **Russia and Soul: An Exploration**. Londres: Cornell University Press, 2000.

PETRO, Nicolai N. Ukraine Has a Civil Rights Problem. *Foreign Policy*, 18 dez. 2023. Disponível em: <<https://foreignpolicy.com/2023/12/18/ukraine-russia-war-civil-rights-freedom-speech-religion/>>. Acesso em 25 mar. 2023.

PETROSYAN, Violetta. Non-Recognized States, Security Threats And Post Conflict 'stateness': The Quartet Of Post-Soviet Space. *EUCACIS Online Paper*, No. 11, mar. 2020. Disponível em: <<https://iep-berlin.de/en/projects/enlargement-neighbourhood-and-central-asia/eucacis/post-soviet-space/>>.

PETTIS, Ben. Pepe The Frog: **A Case Study of the Internet Meme and its Potential Subversive Power to Challenge Cultural Hegemonies**. Monografia, School of Journalism and Communication/Robert D. Clark Honors College, 2018. Disponível em: <<https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/24067/Final%20Thesis-Pettis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 5 jan. 2021.

PEW RESEARCH CENTER. **The Global Divide on Homosexuality Persists**, Jun. 2020. Disponível em: https://www.pewresearch.org/global/wp-content/uploads/sites/2/2020/06/PG_2020.06.25_Global-Views-Homosexuality_FINAL.pdf>.

PIPES, Richard. **Russia Under The Old Regime**. Scribner, 1974

POE, Marshall T. Moscow, the third Rome: the origins and transformation of a pivotal moment. **THE NATIONAL COUNCIL FOR SOVIET AND EAST EUROPEAN RESEARCH**, 1997. Disponível em: <<https://www.ucis.pitt.edu/nceeer/1997-811-25-Poe.pdf>>. Acesso em 25 de abril de 2022.

POPOV, Anton. Re-making a Frontier Community or Defending Ethnic Boundaries? The Caucasus in Cossack Identity. **Europe-Asia Studies**, 64(9), 2012, p. 1739–1757. doi:10.1080/09668136.2012.718422

POPOV, Anton. Re-enacting “Cossack roots:” embodiment of memory, history, and tradition among young people in southern Russia. **Nationalities Papers**, 46(1), 2018, 1-19. doi:10.1080/00905992.2017.1354363

POPPE, E & HAGENDOORN, L. Types of Identification among Russians in the “Near Abroad.” **Europe-Asia Studies**, 53(1), 2001, pp. 57–71. doi:10.1080/09668130123914

POWELL, Enoch. **Reflections of a Statesman: The Writings and Speeches of Enoch Powell**. London: Bellew Publishing, 1991.

PRITSAK, Omeljan. The Turkic Etymology of the Word "Qazaq" 'Cossack'. **Harvard Ukrainian Studies**, Vol. 28, No. 1/4, RUS' WRIT LARGE: LANGUAGES, HISTORIES, CULTURES: Essays Presented in Honor of Michael S. Flier on His Sixty-Fifth Birthday, 2006, pp. 237-243.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. **Cultural Anthropology**, 5(4), 1990, pp. 452-472.

RANCOUR-LAFERRIERE, Daniel. **The slave soul of Russia: Moral masochism and the cult of suffering**. New York University Press, 1995.

RFE/RL. 2014. “**Donetsk Referendum Voters Say They’re ‘Sick and Tired’ of Ukrainian Rule.**” *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 11 de maio. Disponível em: <<https://www.rferl.org/a/donetsk-referendum-voters/25380615.html>>.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias Mundiais: para um novo cenário global na antropologia. **RBCS**, Vol. 21, no. 60, 2006, pp. 147-165.

RISCH, William Jay. Prelude to War? 2021. In: MARPLES, David R. (ed.). **The war in Ukraine’s Donbas : origins, contexts, and the future**. New York : Central European University Press, 2021.

ROMAN, M. L. (2002) Making Caucasians Black: Moscow Since the Fall of Communism and the Racialization of Non-Russians. **Journal of Communist Studies and Transition Politics**, 18:2, 1-27, DOI: 10.1080/714003604

ROSSOLIŃSKI-LIEBE, Grzegorz. Debating, obfuscating and disciplining the Holocaust: post-Soviet historical discourses on the OUN–UPA and other nationalist movements, **East European Jewish Affairs**, 2012, 42:3, 199-241, DOI: 10.1080/13501674.2012.730732

ROEPSTORFF, Andreas & FIRTH, Chris. Neuroanthropology or simply anthropology? Going experimental as method, as object of study, and as research aesthetic. **Anthropological Theory** 12(1), 2012, pp. 101–111.

Rudling, Per Anders (2012). The Journal of Slavic Military Studies: They Defended Ukraine': The 14.Waffen-Grenadier-Division der SS (Galizische Nr. 1) Revisited. Routledge. pp. 346–348.

RUDNYTSKY, I. L. 1981. “Observations on the Problem of “Historical” and “Non-historical” Nations.” *Harvard Ukrainian Studies* 5 (3): 358–368.

RUTLAND, Peter. The Presence of Absence: Ethnicity Policy in Russia. Annual conference of the American Political Science Association, Washington DC, September 2-5, 2010. *Institutions, Ideas and Leadership in Russian Politics*, pp 116-136. Disponível em: <https://link.springer.com/chapter/10.1057/9780230282940_6>. Acesso em 29 out. 2023.

SABOL, Steven. Comparing American and Russian Internal Colonization: The “Touch of Civilisation” on the Sioux and Kazakhs. **Western Historical Quarterly**, 43, Spring, 2012, pp. 29-51.

SALZANI, Carlo. Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics. *Colloquy: Text Theory Critique*, 16, p. 18, 2008. Disponível em: <<http://arts.monash.edu.au/ecps/colloquy/journal/issue016/salzani.pdf>>. Acesso em 22 nov. 2023.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SAUTCHUK, João Miguel. **O Brasil em discos: nação, povo e música na produção da gravadora Marcus Pereira**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2005.

SASSE, Gwendolyn. The Donbas – Two parts, or still one? The experience of war through the eyes of the regional population. **Zentrum für Osteuropa-und internationale studien/Center for East European and International Studies**. ZOIS Report2/2017. Disponível em: <russkoepole.de/images/flash/ZOIS_Report_2_2017.pdf>. Acesso em 3 de janeiro de 2022.

SASSE, Gwendolyn & LACKNER, Alice. War and identity: the case of the Donbas in Ukraine, *Post-Soviet Affairs*, 34:2-3, 2018, 139-157, DOI: 10.1080/1060586X.2018.1452209

SASSEN, Saskia. **Territory, Authority, Rights. From medieval to global assemblages**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

SCHMEMANN, A. [Александр, (Шмеман)]. Исторический путь Православия, 1993. Disponível em: <<http://www.sedmitza.ru/lib/text/436732>>. Acesso em 11 jan. 2024.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**, Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 152 p.

SCHNEIDER, D. **A critique of the study of kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SEDGWICK, Mark. **Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century**. Oxford University Press, 2004

SEGRILLO, Angelo. **Os Russos**. Ed. Contexto, 2012.

_____. **Europa ou Ásia? A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas**: elementos dos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasianistas e uma aplicação à análise da Rússia atual. 2016. Tese (Livro Docência em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2018.tde-14092018-162101

SHANIN, Teodor. Soviet theories of ethnicity: the case of a missing term. **New Left Review**, 1986. Disponível em: <<https://newleftreview.org/issues/i158/articles/teodor-shanin-soviet-theories-of-ethnicity-the-case-of-a-missing-term>>.

SHEKHOVTSON, Anton; UMLAND, Andreas. Ukraine's Radical Right. **Journal of Democracy** Volume 25, Number 3, July 2014, pp. 58-63. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/549497/summary>>. Acesso em 2 fev. 2024.

SHEVEL, O. (2011). Russian Nation-building from Yel'tsin to Medvedev: Ethnic, Civic, or Purposefully Ambiguous? **Europe-Asia Studies**, 63(2): 179-202

SHEVELOV, George Y. Ukrainian. In: COMRIE, Bernard & CORBETT, Greville G. (ed.). **The Slavonic Languages**. Routledge, 1993.

SHKANDRIJ, Myroslav. **Russia and Ukraine: Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times**. McGill-Queen's Press, 2001.

SHLAPENTOKH, V; SENDICH, Munir. & PAYIN, Emil. (eds). **The New Russian Diaspora: Russian Minorities in the Former Soviet Republics**. Routledge, 1994.

SHVEDA, Yuriy; PARK, Joung Ho. Ukraine's revolution of dignity: The dynamics of Euromaidan. **Journal of Eurasian Studies**, 2015. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1879366515000305>>. Acesso em 1 out. 2023.

SHULMAN, S. (1998). Competing versus complementary identities: Ukrainian-Russian relations and the loyalties of Russians in Ukraine. **Nationalities Papers**, 26(4), 615–632. doi:10.1080/00905999808408591

SHUMSKA, Olena. The Ukrainian Far Right after Euromaidan: Understanding Membership in the Right Sector and the National Corps. **St Antony's International Review**, Volume 16, N 2, Jun 2021, pp. 115-141(27)

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. 1998. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

SIMIÃO, D. **As donas da palavra: gênero, justiça e invenção da violência doméstica em Timor-Leste**. Brasília: Editora UnB, 2012.

SKINNER, Barbara. **Identity Formation in the Russian Cossack Revival**. *Europe-Asia Studies*, Vol. 46, No. 6, 1994, p. 1017-1037. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/152892>>. Acesso em: 1 abr. 2022

SMITH, Anthony. **The ethnic origin of nation**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SMITH, Samantha. **A Wider Ideological Gap Between More and Less Educated Adults**. **Pew Research Center for the People and the Press**, April 26, 2016. Disponível em: <<http://www.people-press.org/2016/04/26/a-wider-ideological-gap-betweenmore-and-less-educated-adults/>>. Acesso em 15 set. 2020.

SMITH, Alison. K. (2017). Honored Citizens and the Creation of a Middle Class in Imperial Russia. **Slavic Review**, 76(02), 327–349. doi:10.1017/slr.2017.81

SOLOVYOV, S. M. *История России с древнейших времен*. 1959.

SOLOVYEV, A. V. [Соловьев, А.В.]. Очерк развития религиозно-общественной идеи in: E. A. Bodareva [Е.А.Бондарева] (ed.) **Pax Rossica**. Moscou: Veche, 2012:234–269.

SOREL, George. Reflections on Violence. *Daedalus*. Vol. 88, No. 2, Myth and Mythmaking, The MIT Press, p. 363-368. (Spring, 1959). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20026503>>. Acesso em 1 dez. 2022.

STERNHELL, Zeev. **The birth of Fascist ideology**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

STOLJAR, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism/>>.

STONE, D. Private philanthropy or policy transfer? The transnational norms of the Open Society Institute. **Policy & Politics**, 38(2), 2010, p. 269–287. doi:10.1332/030557309x458416

RIGA, Liliana. Ethnonationalism, Assimilation, and the Social Worlds of the Jewish Bolsheviks in Fin de Siecle Tsarist Russia. **Comparative Studies in Society and History** Vol. 48, N. 4, Oct., 2006, pp. 762-797.

RIGA, Liliana. The Ethnic Roots of Class Universalism: Rethinking the "Russian" Revolutionary Elite. **American Journal of Sociology**, 114(3), (2008), 649–705. doi:10.1086/592862

ROBERTSON, Graeme. **The politics of protest in hybrid regimes: Managing dissent in Post-Communist Russia**. New York: Cambridge University Press, 2011.

RUSEISHVILI, Svetlana. **Ser russo em São Paulo: Os imigrantes russos e a (re)formulação de identidade após a Revolução Bolchevique de 1917**. Tese de doutorado, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

SYSYN, Frank E. The Khmelnytsky Uprising and Ukrainian Nation-Building. **Journal of Ukrainian Studies** Vol 17 Issue 1–2. 1992. CIUS-Archives. Disponível em: <<https://cius-archives.ca/items/show/814>>. Acesso em 20 abr. 2020.

SZYMANOWICZ, Adam. Cossacks in the service of the Third Reich. **Scientific Journal of the Military University of Land Forces**, vol. 52, n. 1(195), 2020, p. 87-102. DOI: 10.5604/01.3001.0014.0263

TEÓFILO DA SILVA, C. A rotinização brasileira de um cisma etnológico: A propósito de uma etnologia brasileira. In: Gustavo Lins Ribeiro; Ana Maria Fernandes; Carlos Benedito Martins; Wilson Trajano Filho. (Org.). **As ciências sociais no mundo contemporâneo: revisões e prospecções**. Brasília: Letras Livres/Editora UnB, 2011, v. 1, p. 33-45.

- TIBILOV, Leonid. **Speech**. 20 out. 2015, Disponível em: <<http://www.reuters.com/article/us-russia-georgia-ossetia-idUSKCN0SE0W420151020>>. Acesso em: 01 jun. 2022.
- TATISHCHEV, V. N. *История Российская*. 1963.
- THOMPSON, E. P. **The Making of the English Working Class**. Penguin Books Ltd, 1991.
- TISHKOV, Valerii A. **Ethnicity, Nationalism and Conflict In and After the Soviet Union: The Mind Aflame**. London: Sage, 1997.
- TOJE, Hege. Cossack identity in the new Russia: Kuban Cossack revival and local politics. **Europe-Asia Studies**, Taylor & Francis Journals, vol. 58(7), 2006, pp. 1057-1077. DOI: 10.1080/09668130600926306
- TOREN, C. Human ontogenies as historical processes: an anthropological perspective. *In: Why we disagree about human nature*. LEWENS, T; HANNON, E. (eds.). Oxford, UK: Oxford University Press, 2018.
- TOSCANO, Alessandro. **How Russia and Ukraine remember the famine of 1932-33 A study on challenges for Russian and Ukrainian views on Holodomor**. Dissertação de mestrado. Universidade de Oslo, 2020.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? **Anuário Antropológico**, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, p. 133-151.
- TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and drama: an essay in the anthropology of experience *In: TURNER, Victor & BRUNER, Edward M. (orgs.), The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- UMLAND, Andreas. The Far Right in Pre- and Post-Euromaidan Ukraine: From Ultra-Nationalist Party Politics to Ethno-Centric Uncivil Society. *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, vol. 28 no. 2, 2020, p. 247-268. Project MUSE muse.jhu.edu/article/754562.
- VAKAR, Nicholas P. **Belorussia: the making of a nation. A case study**. Harvard University Press, 1956.
- VELHO, Gilberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas. **Artefacto, Jornal de Cultura do Estado do Rio de Janeiro**, 1 (1), janeiro de 1978. 19 pp.
- VENKOV, A. V. The Creation of the anti-Bolshevik Army by the Don Cossacks Quasi-State in 1918–1920 (Estate and Ethnic Composition). *Russkaya Starina* 8(1), 2017. DOI: 10.13187/rs.2017.1.55
- VERGER, Rob. Photo Essay: the Ukrainian Spring. **Newsweek**, online, 9 set. 2013. Disponível em: <<http://www.newsweek.com/photo-essay-ukrainian-spring-224218>>. Acesso em 18 mar. 2022.
- VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana* 10 (1), 2004. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000100006>
- VOLOSHINA, A.; SYCHEVSKA, L., & OLIYNK, L. Feasibility of Forming a Cossack Ethno-cultural Space for Educational Activities and Popularization of the Cossack Ethno-cultural Heritage. **American Journal of Fundamental, Applied & Experimental Research**, 22(3), 2021, 71-76. Disponível em: <<http://www.ajfaer.org/index.php/ajfaer/article/view/96>>. Acesso em 1 abr. 2022.
- VAN DE WERFHORST, H. G. Are universities left-wing bastions? The political orientation of professors, professionals, and managers in Europe. **British Journal of Sociology**, 2020(71), 47–73.
- VUSHKO, Irina. Korenizatsiia and its Discontents: Ukraine and the Soviet Nationality Policies during the 1920s. A Review Essay. European University Institute (EUI) Working Paper MWP 2009/12. 2009.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- WAGNER, Jennifer & YU, Joon-Ho & IFEKWUNIGWE, Jayne & HARRELL, Tanya & BAMSHAD, Michael & ROYAL, Charmaine. Anthropologists' views on race, ancestry, and genetics. **American Journal of Physical Anthropology**. 162, 2016. DOI: 10.1002/ajpa.23120
- WANNER, Catherine. An Anthropological Light: Ethnographic Studies of Russia and Ukraine in the Post-Soviet Era. **Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes**, Vol. 53, No. 2/4 June-Sept.-Dec., 2011, pp. 545-557

WARD, Steven C. **Reconfiguring Truth: Postmodernism, Science Studies, and the Search for a new model of knowledge**. Rowman & Littlefield, 1996.

WASSERSTEIN, Bernard. **The Secret Lives of Trebitsch Lincoln**. Yale University Press, 1988.

WEBER, Max. **Economy and Society**. Berkeley: University of California Press, 1978.

WILSON, Gary N. "Matryoshka Federalism" and the Case of the Khanty Mansiysk Autonomous Okrug. **Post-Soviet Affairs**, 17:2, 2001, pp.167-194.

WILKINSON, Caroline. **Forensic Facial Reconstruction**. Cambridge University Press, 2004.

WOLCZUK, Kataryna. **The Moulding of Ukraine: The Constitutional Politics of State Formation**. Central European University Press, 2001.

YANCEY, G. (2011). **Compromising scholarship: Religious and political bias in American higher education**. Waco, TX: Baylor University Press.

YILMAZ, Emre Can. Maidan Incidents from Russian Perspective. **Middle East Technical University**, 2015. Disponível em:
<https://www.academia.edu/14835625/Euromaidan_from_Russian_Perspective>. Acesso em 2 dez. 2020.

YUSUPOVA, Marina. Masculinity Criminality and Russian Men. **Sextures:E-journal for Sexualities, Cultures, and Politics**, 3, 2020, p.46-61.

ŽULYS, Audrius. Towards A Union State Of Russia And Belarus. **Lithuanian Foreign Policy Review**, issue: 1516, 2005.