

CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIDADE DE ENSINO SUPERIOR DOM BOSCO – UNDB
CURSO DE DIREITO

ELLEN CARDOSO SERRA

A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA OBRA DE TOLSTÓI:
aproximações entre a literatura e a teoria impura dos direitos humanos

São Luís

2021

ELLEN CARDOSO SERRA

A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA OBRA DE TOLSTÓI:

aproximações entre a literatura e a teoria impura dos direitos humanos

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Direito do Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharela em Direito.

Orientador: Prof. Me. Jorge Alberto Mendes Serejo

São Luís

2021

ELLEN CARDOSO SERRA

A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA OBRA DE TOLSTÓI:

aproximações entre a literatura e a teoria impura dos direitos humanos

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Direito do Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharela em Direito.

Aprovada em 14/12/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Jorge Alberto Mendes Serejo

Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco

Profa. Dra. Amanda Costa Thomé Travincas

Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco

Prof. Me. Felipe José Nunes Rocha

Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Centro Universitário – UNDB / Biblioteca

Serra, Ellen Cardoso

A complexidade dos direitos humanos na obra de Tolstói: aproximações entre a literatura e a teoria impura dos direitos humanos. / Ellen Cardoso Serra. — São Luís, 2021.

66 f.

Orientador: Prof. Me. Jorge Alberto Mendes Serejo.

Monografia (Graduação em Direito) - Curso de Direito – Centro Universitário Unidade de Ensino Superior Dom Bosco – UNDB, 2021.

1. Direitos humanos. 2. Direito e literatura. 3. Teoria e crítica.

I. Título.

CDU 342.7

À minha família, arquipélago de amor

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Jorge, meu orientador, pelo incentivo e coragem que sempre me ofereceu. Serei sempre grata por meus caminhos terem se cruzado com os seus, do contrário não sei se reconheceria hoje a importância da literatura em minha vida. Agradeço por ter convivido com sua paixão pelo que faz e com a sua sinceridade, lições muito mais espirituais do que acadêmicas. Também agradeço por ter sido meu guia por estes mares que ainda desconhecia. Sua marca em minha jornada é permanente.

Igualmente agradeço aos professores da UNDB que me incentivaram durante a graduação, da mesma forma aos queridos colegas de curso.

Por fim, registro minha gratidão à minha família, meus pais e irmãos. Sem as individualidades de vocês, quem eu sou hoje não existiria. Sem as nossas lembranças em comum, não seria interessante buscar outras histórias.

“O universo não é uma ideia minha.

A minha ideia do universo é que é uma ideia
minha.”

Alberto Caeiro (Fernando Pessoa)

RESUMO

O presente trabalho parte da articulação entre as categorias da teoria crítica dos direitos humanos, cunhada por Joaquín Herrera Flores, e a literatura de Liev Tolstói, visando compreender uma visão complexa dos direitos humanos a partir de questões suscitadas pela literatura do escritor russo. Para isso, problematiza em que medida são perceptíveis elementos de uma visão complexa de direitos humanos desde a leitura de Tolstói. A pesquisa parte de um estudo do intertexto do escritor, analisando os diversos contextos tocantes à história cultural da Rússia, bem como as diversas concepções que o autor expressou durante a vida e os livros mais significativos de sua produção, conforme o objetivo do trabalho. Demonstra como a universalidade dos direitos humanos, que marca a história do direito internacional dos direitos humanos no Ocidente, gera problemas quanto à subsunção de realidades diversas a normas abstratas, ignorando relações coloniais. Por fim, identifica a complexidade dos direitos humanos na literatura de Tolstói, a partir da reflexão sobre as categorias essenciais para uma crítica da noção de universalidade nas obras do autor. Para perseguir tais objetivos, esta pesquisa teórica que se qualifica como básica quanto à sua natureza e exploratória quanto aos seus objetivos, promove procedimento de revisão bibliográfica de obras relativas à teoria crítica dos direitos humanos e outras selecionadas do autor, a saber, “Guerra e paz”, “Anna Kariênina” e “Ressurreição”.

Palavras-chave: Direito e literatura. Direitos humanos. Teoria crítica.

ABSTRACT

This work starts from the approximation between the categories of critical theory of human rights, by Joaquín Herrera Flores, and the literature of Liev Tolstoy, aiming to understand a complex view of human rights based on the issues raised by the Russian writer's literature. For this, it is questioned to what extent do elements of a complex vision of human rights are perceptible by the reading of Tolstoy. The research starts from a study of the writer's intertext, analyzing the different contexts concerning the cultural history of Russia; the diverse conceptions that the author demonstrated during his life; and the most significant books of his production according to the objective of the work. Furthermore, it demonstrates how the universality of human rights creates problems by examining the development of these rights; the exclusions that occurred under international law; and the different views about the category. Finally, it identifies the complexity of human rights in Tolstoy's literature, from the demonstration of which concepts are essential for this vision of universality and the identification of the concepts that were essentials to the author's ideals. To achieve these goals, this theoretical research, which qualifies as basic in terms of its nature and exploratory in terms of its objectives, promotes a bibliographic review procedure of works related to the critical theory of human rights and selected writer's books, especially, "War and peace", "Anna Karenina" and "Resurrection".

Keywords: Law and literature. Human rights. Critical theory.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	UM RETRATO DE TOLSTÓI	16
2.1	As ambiguidades da história cultural russa	17
2.2	Os paradoxos de Tolstói	21
2.3	Os romances simbólicos	25
3	A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS COMO PROBLEMA.	31
3.1	A narrativa ocidental dos direitos humanos	31
3.2	Direitos humanos ou direitos de alguns?	35
3.3	As visões abstrata, local e complexa	39
4	A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DE TOLSTÓI	44
4.1	Categorias fundamentais a uma visão complexa	45
4.2	Aspectos consistentes no pensamento do Tolstói	50
4.3	Elementos da visão complexa dos direitos humanos nos romances selecionados de Tolstói	54
5	CONCLUSÃO	60
	REFERÊNCIAS	62

1 INTRODUÇÃO

A teoria ocidental dos direitos humanos parte, já em sua definição, da ideia de direitos universalmente desejáveis, isto é, garantias indispensáveis a todas as pessoas. De início, já se tornam evidentes algumas contradições tocantes ao conceito, tendo em vista que entende direitos humanos como valores ideais generalistas, o que pode levar a crer que estes não variam temporal e geograficamente (BOBBIO, 2004, p. 38).

Tais concepções decorrem do contexto que antecedeu as revoluções superadoras do regime absolutista, que promoveu uma mudança cultural impactante nos valores da sociedade ocidental. A própria linguagem das garantias individuais, entendidas como direitos humanos (no âmbito internacional) ou direitos fundamentais (no âmbito nacional), surge das novas (para o século XVIII) práticas culturais de repúdio à violência, por exemplo, à pena de morte e à subjugação das pessoas (HUNT, 2009, p. 134). Tais ideais evoluíram para os movimentos de derrubada do Antigo Regime, ou seja, o sujeito passou a buscar proteger-se do arbítrio do Estado absolutista.

Esta mudança cultural é resultado, em muito, dos impactos da literatura produzida pelos pensadores iluministas, e escritores por eles influenciados, nas convicções e no imaginário da sociedade letrada, sobretudo a francesa. Não é uma coincidência histórica o fato dos romances de identificação psicológica do século XVIII (focados nos sentimentos de personagens, principalmente, femininas) serem poucos anos antecedentes às revoluções movidas pelo ideal libertário (HUNT, 2009, p. 39): a Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa.

A principal mudança ocasionada por esses romances foi o surgimento do ideal de que todas as pessoas possuem o mesmo valor (HUNT, 2009, p. 39). De modo semelhante, a filosofia iluminista direciona a razão humana ao universalismo, isto é, idealiza a civilidade como universalmente alcançável através da razão humana. Por isto, o movimento iluminista é chamado de Revolução Humanitária¹ (HUNTINGTON, 2011), pois ao impor o humano civilizado como medida proclama a abolição da barbárie.

Nessa perspectiva, divide-se o mundo em categorias binárias, como racional e irracional, moderno e tradicional, desenvolvido e subdesenvolvido, Norte e Sul, Leste e Oeste, eles e nós² (HUNTINGTON, 2011, p. 32). Assim, é compreensível que países que apresentam

¹ Tradução livre.

² Tradução livre.

certa resistência à imposição dos direitos humanos como valores universais os classifiquem como ocidentais, o que evidencia uma outra divisão: “o Oeste e o resto”³ (HUNTINGTON, 2011, p. 33). Tal ponto de vista, historicamente, incorre em políticas revanchistas e discursos ressentidos.

Um exemplo interessante desse enfoque “anti-orientalista” diz respeito às relações históricas entre o Império Russo e a Ásia; a questão faz alusão ao século XIII, quando a antiga *Rus* foi subjugada pela Horda Dourada tártara⁴, domínio que se estendeu por quase duzentos anos (PERPETUO, 2021, p. 17). Contudo, estes dois séculos de tradição tártara foram historicamente perpetuados como uma “idade das trevas”, de modo que a influência mongol serviu de justificativa para o “atraso cultural” da Rússia em relação à Europa (FIGES, 2021, p. 48).

Posteriormente, deu-se um evento histórico de desdobramento dessa notória divisão entre “eles e nós”: a Guerra da Crimeia. Resumidamente, todo o combate se iniciou rodeado de questões culturais, notadamente, a disputa expansionista (inclusive de caráter religioso) entre os Impérios Russo, Turco-otomano, Francês e Britânico (BARLETT, 2013, p. 147).

Para os europeus, os russos foram os “bárbaros” da vez, em uma disputa que envolveu o apoio inglês aos turco-otomanos, sob a justificativa, fundada em boatos difundidos pelos britânicos, da existência de um testamento deixado por Pedro, o Grande⁵, com planos de dominação do Oeste, isto é, da Europa (FIGES, 2019, p. 184-187). No âmbito nacional, a marcha para a estepe asiática representou uma reconquista do “solo nativo pré-histórico” (FIGES, 2021, p. 504), outra conjuntura de “eles e nós”, esta proveniente da relação historicamente colonial entre russos e asiáticos.

Tais conflitos culturais tangenciam diretamente a problemática da universalidade dos direitos humanos. A narrativa civilizatória serviu como argumento de que havia uma civilização universal, um padrão a ser alcançado; e com este objetivo, tanto civilidade quanto cultura passaram a servir ao estabelecimento de valores, normas, instituições e ideais

³ Tradução livre.

⁴ Antes de existir a Rússia unificada, havia os chamados territórios da *Rus*. No ano de 862, um príncipe escandinavo da família real Riúrik teria sido convidado pelas tribos que habitavam estes territórios para governá-los, e desta união fundou-se a primeira dinastia russa. De 1238 a 1240, a então *Rus Kievana* (Rússia de Kiev), confederação de principados governados pelos Riúrik, foi atacada pelo exército do Império Mongol de Gêngis Khan; que, apesar de permitir que os Riúrik mantivessem o domínio sobre os pequenos vassalos, dominou a *Rus* por dois séculos (MONTEFIORE, 2016, p. 54).

⁵ Pedro I foi *tsar* da Rússia de 1682 a 1721. Foi responsável por reformas militares (principalmente na marinha) que permitiram ao Império Russo conquistar territórios suecos (MONTEFIORE, 2016, p. 119-153). Também durante o seu reinado, promoveu reformas culturais implacáveis voltadas à modernização da Rússia aos moldes europeus, cujo símbolo foi a construção de São Petersburgo, iniciada em 1703 (MONTEFIORE, 2016, p. 163-184).

universalmente alcançáveis. É neste viés que os direitos humanos são postos como um padrão de dignidade universal.

O documento mais simbólico da positivação contemporânea dessas garantias foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (UNITED NATIONS, 1948), que dispôs um rol destes direitos ditos universais. Contudo, na própria elaboração da Carta diversos países foram excluídos das deliberações, em razão de seus sistemas divergirem dos valores ocidentais que nortearam a preparação do documento (ALVES, 2015, p. 27).

Desse modo, a Declaração Universal partiu de princípios provenientes de uma racionalidade iluminista (ALVES, 2013, p. 22). No entanto, tal qual o iluminismo dos séculos XVII e XVIII, esta concepção não considera como advindas da racionalidade humana as noções que não emanam de seus próprios pensadores. O pensamento racionalista clássico, próprio dos movimentos humanistas, compreende que as pessoas são dotadas do sentimento de simpatia, ou benevolência, o qual as permitiria compreender toda a humanidade como seus semelhantes; concepções estas representadas nos romances do século XVIII (HUNT, 2009, p. 39).

Alguns teóricos tentam solucionar a problemática da universalidade (pura) dos direitos humanos. Herrera Flores (2002, p.14) entende que essa é uma visão abstrata da universalidade, que parte da racionalidade formal própria do iluminismo. Antagonicamente, há a visão localista da universalidade dos direitos humanos, que parte de uma racionalidade material, de contexto, ignorando as relações entre as culturas (FLORES, 2002, p. 16).

Como resposta, surge a visão complexa de direitos humanos, que propõe uma “racionalidade de resistência”, objetivando a universalidade como “ponto de chegada”, ao qual só seria possível chegar depois do contato intercultural. Segundo esta concepção, é justamente a tensão entre o universal e o particular que permite que ambos coexistam, evitando os extremos do localismo e do universalismo (FLORES, 2002, p. 21-24).

Com isso em mente, questiona-se em que medida são perceptíveis elementos de uma visão complexa dos direitos humanos, formadores de uma teoria impura de direitos humanos, desde a leitura de Tolstói - autor cuja literatura está situada no âmago das tensões e binaridades que demarcaram a relação dos países europeus que construíram a narrativa da universalidade dos direitos em relação ao Império russo.

Sendo os direitos humanos geradores de dignidade a todas as pessoas (RAMOS, 2019b, p. 33), entender os parâmetros de dignidade das diferentes culturas, bem como afirmar que não é possível definir ou impor valores como se fossem universalmente aceitos, revela-se importante para compreender as conexões que o estudo sobre teorias dos direitos humanos pode gerar.

Para isso, um estudo interseccionando Direito e Literatura permite análises mais livres da dogmática jurídica, notadamente ao revelar que, por vezes, é o Direito que dá sentido ao fenômeno e não o contrário (STRECK, 2018, p. 88). Logo, proporciona a superação do “sentido metafísico” historicamente identificado pelo Ocidente como elemento do Direito (GODOY, 2008, p. 92). Mesmo que o Direito não seja, como a literatura, meramente narrativa (tal afirmativa incorreria em um nihilismo jurídico), é possível estabelecer uma abordagem crítica narrativista, justamente com o intuito de superar a ideia de que a ciência jurídica, e seu ideal de justiça, resiste eliminando tudo aquilo que lhe é alheio, impuro.

O movimento Direito e Literatura, como método de aproximação interdisciplinar, se origina nos Estados Unidos em 1970, com os estudos de James Boyd White (MONTEIRO, 2020, p. 61). Contudo, muito antes desta sistematização já era usual a conexão do estudo jurídico ocidental com obras de Shakespeare, por exemplo. No Brasil, em específico, o movimento Direito e Literatura surge como uma busca pela superação da ciência jurídica (positivista) como algo sagrado, imutável e isolado (MONTEIRO, 2020, p. 61), ou seja, puro.

Dessa forma, partir da literatura de Tolstói, analisando as aparentes contradições com que o autor se deparou – e as soluções que encontrou para solucioná-las – promove um processo de abertura (RUBIO, 2014, p. 48) da noção de direitos humanos às diversas concepções de dignidade humana.

Este estudo crítico provoca, ainda, debates acerca da busca por elementos conciliadores entre culturas, com o enfoque da interculturalidade, sobretudo ao partir da aceitação de elementos impuros como essenciais a esta tarefa. É um trabalho de análise da visão de mundo de um escritor não como solução, mas sim como exemplo.

O presente trabalho de natureza básica, limitando-se ao âmbito teórico, corresponde a uma pesquisa exploratória quanto aos seus objetivos. Procede-se ao levantamento e revisão de obras relativas à teoria crítica apresentada por Joaquín Herrera Flores (2002; 2009); de excertos das obras selecionadas em razão de melhor representarem as concepções de Tolstói mais relevantes ao objetivo do presente trabalho, quais sejam “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) e “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b), além de outras acerca da literatura russa, para relacioná-las à visão complexa da universalidade dos direitos humanos, própria da teoria crítica – ou impura – dos direitos humanos.

É, portanto, um estudo que propõe uma aproximação entre a teoria dos direitos humanos e a literatura de Tolstói, sendo um trabalho de Direito e Literatura por entender a universalidade dos direitos humanos como uma narrativa presente na linguagem da teoria destes direitos, de modo que aqui se utiliza a literatura tolstoiana como “ponto de apoio”

(SCHWARTZ, 2006, p. 52) para buscar a compreensão necessária da complexidade destes direitos.

Utiliza o método de aproximação interdisciplinar “Direito e literatura” (GODOY, 2008), abrindo a ciência jurídica a elementos literários, por meio da relação “Direito na literatura” (MONTEIRO, 2020, p. 66), isto é, explorando categorias jurídicas, tocantes à universalidade dos direitos humanos, e identificando-as na produção literária de Tolstói.

Logo, o presente estudo se coaduna com a teoria narrativista do Direito (GONZÁLEZ, 2013, p. 50), que proporciona a expansão semântica da análise do jurídico como relato civilizatório, e identificando características narrativas no Direito.

Este trabalho é expressão acadêmica do crescente movimento Direito e literatura, classificando-se como de “Direito na literatura” (GODOY, 2008, p. 18), uma vez que busca o jurídico na literatura tolstoiana para melhor compreender a visão complexa dos direitos humanos, a qual supera a tradição abstrata do universalismo e se aproxima das múltiplas realidades culturais. Desta forma, promove a identificação de temas tratados pelo escritor como uma busca pela universalidade dos direitos humanos como “ponto de chegada” (FLORES, 2002, p. 21-21), seguindo o intuito principal de analisar a complexidade dos direitos humanos a partir da literatura de Tolstói.

O trabalho parte de uma leitora que encontrou em Tolstói questões muito atuais e relevantes à crítica da universalização da narrativa ocidental dos direitos humanos, sendo o contato com seus escritos realmente transformador por serem, surpreendentemente (diante da distância temporal de mais de um século), muito atuais. A literatura russa, no geral, oferece temas muitos próximos e fascinantes ao leitor brasileiro, mas a uma estudante de Direito, em especial, os debates em torno das instituições promovido por Tolstói é único, bem como o seu modo de retratar personagens de maneira humanizada, não se resumindo a personificar arquétipos. O autor, ao se voltar à realidade de seu país, e em seu tempo, conseguiu promover uma análise única de questões institucionais, religiosas e interculturais, justamente por seguir o seu objetivo de ser mais fiel às pessoas do que às instituições. Tolstói elucidou a todos os seus leitores que o que escreveu tinha, e ainda tem, um propósito, e este é humanitário. Por isto, a sua produção só poderia ser realista, pois retratou a complexidade de seu contexto histórico e das múltiplas realidades que existiam longe dos grandes centros da produção artística russa.

Entende-se que esta aproximação entre Tolstói e a teoria impura dos direitos humanos de Herrera Flores (2009) seja de grande importância, pois é uma abertura, ainda que teórica, do Direito a elementos impuros, isto é, não dispostos na teoria jurídica ou no ordenamento; o que promove uma análise crítica que foge do abstrato da teoria ocidental. A

aproximação entre o Direito e a literatura também é benéfica por discutir a construção do imaginário que leva aos debates jurídicos. Inscrever a presente pesquisa nesse campo de estudos, pouco explorado em nível de graduação, faz parte das justificativas que sustentam a escolha por esta abordagem, especialmente sendo Tolstói um dos principais autores da literatura universal de todos os tempos.

A partir da consulta de bancos nacionais de teses e dissertações percebeu-se que a aproximação entre os direitos humanos e Tolstói é ainda inexplorada, apesar do escritor ser reconhecido justo por retratar conflitos interculturais e aspectos próximos à dignidade humana. Academicamente, a partir de tal abordagem, espera-se que o presente texto incentive novas pesquisas na área do Direito e Literatura, sobretudo em nível local, cuja produção é incipiente.

Como hipótese inicial da pesquisa, são rasamente perceptíveis como os elementos de uma visão complexa dos direitos humanos na literatura tolstoiana a crítica à imposição de valores culturais liberais como se fossem universais, de modo conexo aos estudos de Herrera Flores (2002; 2009); bem como a relação desigual entre práticas tradicionais ortodoxas e ideologias do século XIX, identificando as relações de colonização; além de sua busca pela religiosidade cristã como elemento conciliador deste conflito, sendo este central em sua visão complexa acerca da universalidade dos direitos humanos.

Esta investigação apresenta, no primeiro capítulo, reflexões acerca da história cultural da Rússia e da biografia do escritor, com a utilização das obras de Orlando Figes (2021) e Rosamund Barlett (2013). Depois, no segundo, discute e problematiza a formação da narrativa ocidental da universalidade dos direitos humanos em autores como Lynn Hunt (2009) e Fábio Konder Comparato (2010), para, ao fim, responder ao problema proposto, a saber: em que medida são perceptíveis elementos de uma “visão complexa” dos direitos humanos, de acordo com a teoria de Joaquín Herrera Flores (2002;2009), desde a obra selecionada de Liev Tolstói?

2 UM RETRATO DE TOLSTÓI

O pintor realista Ilia Repin visitou Tolstói pela primeira vez no ano de 1887. Propôs-se a realizar uma série de retratos do conde⁶, que, na visão do pintor, travestia-se de camponês por mera hipocrisia. Todavia, Repin encontrou seu modelo novamente em 1891, constatando as dinâmicas sociais ambíguas de Iásnaia Poliana (propriedade rural da família Tolstói), como o fato do escritor vestir-se com trajes camponeses, mas no caminho para arar o campo ser reverenciado por mujiques⁷ com ironia no rosto (FIGES, 2021, p. 308-309).

Apesar das críticas, Repin e Tolstói viveram uma amizade de 33 anos. O ponto de aproximação dos dois foi o interesse pela religiosidade popular. Em 1880, Tolstói visitou o estúdio do pintor enquanto este trabalhava em “Procissão religiosa na província de Kursk”, ocasião em que criticou a representação por simbolizar a superstição da Igreja Ortodoxa Russa (BARLETT, 2013, p. 374), instituição desprezada pelo escritor, o que parece ter influenciado Repin a transformar a tela em um ataque ao padrão do “sistema de castas” russo, mantido através da violência.

Fato é que os retratos de Tolstói feitos por Repin não conteriam o realismo próprio do pintor se não estivessem envoltos e conscientes das ambiguidades atinentes à figura do conde. Ambiguidades não só de Tolstói (um nobre que se vestia de camponês), mas de toda a história cultural russa (cujos desdobramentos partiram da simbologia da figura do camponês) que o formou, e de que seus livros são representação. Talvez pela complexidade do modelo, Repin não tenha feito apenas um retrato de Tolstói e sim mais de vinte, nos mais diversos cenários de Iásnaia Poliana.

Compreender as complexidades da história cultural russa é fundamental para entender o intertexto de Tolstói, que expressou concepções dúbias em sua produção literária, mas estas são reflexo do contexto histórico em que produziu. Sem compreender este cenário, não seria possível identificar o que era essencial ao pensamento tolstoiano, e o que este apresentava de diferente em relação aos demais escritores realistas, sobretudo ao se analisar seus principais romances conforme o objetivo do presente trabalho de aproximá-los à teoria impura dos direitos humanos.

⁶ Segundo Barlett (2013, p. 43), “Por ser um Tolstói, ostentava a condição de conde, mas esse era um título importado da Alemanha por Pedro, o Grande, como parte de seu programa de europeização. Ademais, esses títulos, que eram uma recompensa por serviços prestados, mantinham seus nomes alemães, *Graf* e *Baron*. Por causa da tradição russa segundo a qual todos os filhos, e não apenas os primogênitos, herdavam o título da família, em pouco tempo centenas de condes e barões se misturavam aos príncipes e princesas da velha Rússia.”

⁷ Denominação referente ao camponês russo durante o Império.

2.1 As ambiguidades da história cultural russa

A literatura russa anterior a Púchkin, poeta do início do século XIX, era, segundo Orlando Figes (2021, p. 185), estrangeira, razão pela qual a tarefa dos escritores a ele conterrâneos foi de criar uma cultura artística nacional, já que, até então, de acordo com esta concepção, não havia arte nacional.

Nesse sentido, a influência da classe artística russa, a *intelligentsia*⁸, na cultura do país foi muito mais relevante do que em outros do Ocidente, tendo em vista que a classe burguesa, que suprimiu a vontade de pertencimento à classe aristocrata pelo dinheiro, era inexistente na Rússia. Isso não só em razão do “mercador” não ser uma figura bem-vista nas artes e na sociedade, mas, principalmente, porque a ideia de pertencer à elite era marcada por uma noção ética de servir ao povo (FIGES, 2021, p. 253). O ideal moral da *intelligenstia* de encontrar a “alma russa”, ou mesmo o ideal caridoso das famílias aristocratas, culminava em servir simbolicamente ao povo, diferentemente das ambições do mundo que se consolidava capitalista (acumulação de riqueza).

A procura pela “alma russa” levou a *intelligenstia* a debater a origem do país, já que a busca pela identidade nacional deveria partir daí. A primeira obra de história russa a ser escrita por um russo, por Karamzin, foi publicada apenas no início do século XIX. A vontade de contar sua própria história foi impulsionada pela vitória contra os franceses em 1812 (FIGES, 2020, p. 180), dela derivando o orgulho nacional e o interesse pelo próprio passado.

Com este intuito se dividiram, no início do século XIX, os extremos eslavófilo e ocidentalista⁹, sendo o primeiro idealizador do camponês como representante de um cristianismo natural, sendo o sofrimento e a humildade cristã os elementos que melhor representariam a verdadeira Rússia; e o segundo simpatizante de uma visão monárquica de que a Rússia teria surgido da vinda “civilizatória” de príncipes escandinavos ao território das tribos eslavas (FIGES, 2021, p. 185).

⁸ Segundo Vieira (2008, p. 68), a utilização deste termo na Rússia do século XIX tornou-se comum a partir de sua presença em obras literárias, especialmente na produção de Turguêniev. Representa os “[...] membros bem educados [*sic*] da sociedade que, apoiados na razão e no conhecimento, assumiriam as responsabilidades de defender os interesses da pátria e do povo.” (VIEIRA, 2008, p. 68).

⁹ Conforme Orlando Figes (2021, p. 25), “Os principais movimentos culturais do século XIX foram todos organizados em torno dessas imagens fictícias de nacionalidade da Rússia: os eslavófilos, com o seu mito acessório da “alma russa”, de um cristianismo natural do campesinato e do culto de Moscóvia como portadora de um modo de vida verdadeiramente “russo” que idealizavam e puseram-se a promover como alternativa à cultura europeia adotada pelas elites instruídas desde o século XVIII; os ocidentalistas, com o culto rival a São Petersburgo, aquela “janela para o Ocidente”, com seus conjuntos clássicos construídos sobre terras pantanosas recuperadas do mar – símbolo da ambição iluminista e progressista de redesenhar a Rússia em bases europeias [...]”.

A disputa entre nacionalistas e ocidentalistas partia de uma questão muito cara à identidade russa: saber qual o lugar da Rússia na Europa. Para Figes (2021, p. 105), perceber esta indecisão é fundamental para compreender a história cultural do país, pois, por estarem “[...] nas margens do continente, nunca tiveram muita certeza de que seu destino está ali. São do Ocidente ou do Oriente?”. E, de certo modo, a utilização de estereótipos europeus na literatura russa diz mais respeito à necessidade de definir sua identidade do que a uma análise positiva ou negativa do Ocidente (FIGES, 2021, p. 105).

Ao longo do século XIX, correntes derivaram das visões nacionalista e ocidentalista, como uma nova visão democrata eslavófila que acreditava na evolução espontânea do Estado, da mesma forma como as tribos eslavas teriam evoluído; e a crença dos dezembristas¹⁰ de que estas tribos eslavas (e o Estado russo) teriam uma inclinação democrática natural, que culminaria no desenvolvimento de uma democracia constitucional aos moldes europeus (FIGES, 2021, p. 185).

Contudo, mesmo na segunda metade do século XIX, quando já se buscavam sínteses entre eslavófilos e ocidentalistas, não foram superados os vícios das correntes de pensamento do início do século, em especial, a idealização e instrumentalização dos camponeses. Com o surgimento das primeiras obras realistas é que esta abstração começa a ser superada.

Dentre as obras realistas, a publicação de “Memórias de um caçador”, de Turguêniev (2013), com cenas cotidianas em que camponeses e aristocratas convivem sem divisões sociais, parece ter sido um ponto de inflexão em relação à representação sentimental do mujique, razão pela qual é tida como a obra inaugural do realismo literário russo. Também neste período, o resgate do folclore e movimentos de ida ao campo marcaram a missão da representação popular da *intelligenstia* (FIGES, 2021, p. 286).

Por conseguinte, conflitos advindos de uma visão abstrata dos direitos humanos, entendendo como tal a que defende as garantias do indivíduo em relação ao Estado, derivada do pensamento iluminista do século XVIII, passam a tangenciar os escritores russos do século XIX. Isto porque a Rússia desenvolveu sua cultura literária de maneira muito distinta (e mais tardia) da Europa.

Enquanto na Idade Média ocidental nações guerreavam por sucessões monárquicas ou motivos religiosos, a Rússia vivia o domínio mongol. Enquanto as monarquias europeias

¹⁰ Em 14 de dezembro de 1825, ocorreu a chamada Revolta Dezembrista, em que soldados e camponeses protestaram contra a coroação de Nicolau I, clamando pela emancipação dos servos e por uma Constituição aos modos liberais (FIGES, 2021, p. 111-112).

viviam o início das crises que culminariam na queda do Antigo Regime, a Rússia sofria a ocidentalização forçada por Pedro, o Grande. E enquanto o resto do mundo prestigiava a Revolução Industrial, a Rússia resgatava ideais do hesicismo¹¹ bizantino (PERPETUO, 2021, p. 15-28).

Não obstante, os ideais do iluminismo relacionam-se à ideia de civilização, que se desenvolveu, conforme Huntington (2011, p. 40-41), no século XVIII, quando pensadores franceses a criaram como categoria antagônica ao barbarismo. Parte da noção de urbanidade e intelectualidade como o parâmetro do que é bom, sendo o oposto, naturalmente, mau, eis a binaridade de que se falou na introdução da presente investigação. Criou-se, assim, um padrão por meio do qual uma sociedade “civilizada” poderia julgar outras¹².

Assim, ainda segundo Huntington (2011, p. 40-41), a palavra civilização, no singular, serviu como argumento de que havia uma civilização universal, um padrão a ser alcançado, referindo-se à Europa ocidental. No século XIX, no contexto das políticas imperialistas - econômica e culturalmente colonizadoras -, o ideal civilizatório foi o centro das estratégias políticas europeias na aceitação ou não de membros no sistema internacional dominante, isto é, europeu (civilizado)¹³.

Na Rússia do século XVIII, por exemplo, Pedro, o Grande, mudou para sempre os rumos do seu país ao assumir como sua missão civilizar, leia-se europeizar, a Rússia ainda “medieval”. São Petersburgo¹⁴ foi erguida sobre um solo úmido e arenoso, desafiando as leis naturais, não poupando, para isso, milhares de vidas humanas. A combinação de arquitetura, materiais e mão de obra especializada estrangeira continha uma mensagem clara: era chegada a hora de deixar a Moscou “bárbara” como capital (FIGES, 2021, p. 33-40).

A Rússia, até então, por não ter sido afetada pelo renascimento europeu, de fato ainda vivia um contexto similar à Idade Média europeia, já que as artes permaneciam sacras e as tradições religiosas ainda eram as mesmas tradições bizantinas (FIGES, 2021, p. 41). É

¹¹ A teologia hesicasta pregava a contemplação por meio da meditação e solidão como o caminho à união com Deus (WELLS, 2021, p. 67). Um livro fundamental à teologia ortodoxa, a Pequena Filocalia (2020, p. 68), define hesicasta como quem “[...] aspira a limitar o incorporal numa morada de carne.”. É, portanto, pregadora de uma prática religiosa individualizada.

¹² Tradução livre.

¹³ Tradução livre.

¹⁴ Assim narra Figes (2021, p. 43): “Na nova capital, tudo pretendia forçar os russos a adotar um modo de vida mais europeu. Pedro disse aos seus nobres onde morar, como construir as suas casas, como se deslocar pela cidade, onde ficar na igreja, quantos criados ter, como comer em banquetes, como se vestir e cortar o cabelo, como se comportar na corte e como conversar na sociedade instruída. Na sua capital obrigatória, nada foi deixado ao acaso. Essa regulamentação obsessiva deu a São Petersburgo a imagem de lugar hostil e opressor. Ali estavam as raízes do mito da “cidade irreal” do século XIX – estrangeira e ameaçadora para o modo de vida russo – que teria papel central na literatura e nas artes plásticas russas”.

evidente, portanto, que a Rússia estava alheia ao “desenvolvimento civilizatório” ocidental. O choque cultural proposto pela política ocidentalista de Pedro não poderia se restringir à construção de uma cidade para que alcançasse seus objetivos. Tudo foi regulamentado de modo a moldar os costumes russos, desde as estruturas das casas até a alimentação e vestuário (FIGES, 2021, p.43). A barbárie não tinha espaço na nova metrópole.

O excesso de controle governamental e as imposições na esfera privada fizeram surgir a imagem de São Petersburgo como uma cidade irreal e de costumes teatralizados. Mas o esforço das classes instruídas em europeizar a cultura russa havia surtido tanto efeito que, ao tempo dos movimentos culturais do século XIX, as esquecidas tradições russas estavam envoltas em mitos (FIGES, 2021, p. 25), de onde nasceu o esforço em encontrar o “espírito russo”.

Foi desse esforço que surgiram as correntes eslavófila e ocidentalista. E estas expressões buscadoras de uma identidade nacional incorriam nos mesmos erros: simplificação, idealização e generalização da realidade russa. Os próprios membros da classe artística não possuíam identidades puramente russas ou europeias, já que ambas se conectavam (FIGES, 2021, p. 27). Esta busca por representações puras partia da ideia de que a própria classe artística era impura, em razão da influência da cultura ocidental na educação de seus membros, - isto explicaria a utilização da figura, idealizada, do camponês como portador da “alma russa”.

Por conseguinte, ressalta-se que é a cultura o elemento essencial não só dessas tentativas de expressão identitária, por meio das artes em geral, mas também do conjunto de tradições simbólicas que dão significado a essas artes, e as permitem gerar efeitos na sociedade (FIGES, 2021, p. 28). Assim, entende-se como cultura a resposta ao modo como estão constituídas e a como foram desenvolvidas as relações sociais em um determinado tempo e espaço (FLORES, 2002, p. 12). Logo, cultura é uma espécie de sensibilização comum atinente à sociedade de um lugar, em um dado tempo.

Nesse sentido, Tolstói destacou-se entre os escritores realistas por sua hipersensibilidade, que o permitiu narrar a sociedade em que vivia sem fugir de seu objetivo de projetar sua consciência particular como universal, tarefa na qual distinguiu-se de todos os seus conterrâneos por sua capacidade de retratar múltiplas realidades; sendo por vezes contraditório ao assumir posturas simultâneas de “nobre arrependido” e de “louco santo”, de “dionisismo natural” e de “ascetismo cristão” (BARLETT, 2013, p. 18-19). Segundo Irineu Franco Perpetuo (2021, p. 59), a radicalização das atitudes de Tolstói voltadas à sua “redenção moral”, como abdicar dos direitos autorais de suas obras e expressar um conceito utilitário de arte, fez o escritor passar a ser visto dentro e fora da Rússia com ares de “santo”.

Para o mesmo autor (2021, p. 59), Tolstói tornou-se o símbolo da Rússia no final do século XIX, quando mobilizou todas as classes contra a fome que alastrava o campo no ano de 1890, liderando a nação enquanto as autoridades do governo ignoravam a miséria popular.

2.2 Os paradoxos de Tolstói

As questões atinentes a conflitos culturais também são expressas longe das altas esferas deliberativas da geopolítica, sendo recorrentes suas representações na arte. Tais questões estão muito presentes na literatura russa do século XIX, já que a missão que a *intelligentsia* assumiu foi de criar uma identidade nacional.

Para Figes (2020, p.180), a geração formadora da elite intelectual russa do século XIX cresceu com a ideia de que não havia história digna de ser contada antes de Pedro, o Grande. E com o fracasso do movimento dezembrista, fracassou também a ambição pela via ocidental de desenvolvimento de um Estado constitucional, derivando disto a sensação de que o Estado russo deveria trilhar seu próprio caminho.

Tolstói, e outros autores contemporâneos a ele, admiravam os dezembristas em razão do movimento, ainda que fracassado, ter buscado uma nova alternativa para o Antigo Regime russo (FIGES, 2021, p. 189). Em sua época, a *intelligenstia* já buscava uma síntese entre eslavófilos e ocidentalistas, de modo que outros movimentos surgiram, como o “solo nativo” (mais tendente à eslavofilia) de que Dostoiévski era partícipe. Em uma geração bastante impactada pela emancipação dos servos em 1861, o ideal igualitário representava o renascimento espiritual da Rússia, em razão do qual as barreiras das classes sociais deveriam ser superadas (FIGES, 2021, p. 244-245).

Os autores realistas superaram a idealização da figura do camponês. A publicação que rompeu com os paradigmas foi “Memórias de um caçador” (TURGUÊNIEV, 2013), de 1852. Mas Turguêniev não agradou Tolstói por ser, na visão deste, demasiadamente ocidentalista. Apesar da obra de Turguêniev ser tão afeita à Rússia quanto a de Tolstói, e ambos produzirem romances realistas na mesma época, o primeiro morava em Paris, ao passo que o segundo viajou apenas duas vezes ao exterior na vida, pois era “[...] enraizado de corpo e alma na Rússia.” (BARLETT, 2013, p. 19).

Essa publicação de Turguêniev (2013) gerou um grande impacto no próprio Tolstói, pois não foi sempre que o escritor foi adepto de uma visão igualitária. Ao tempo em que era um (péssimo) estudante de Direito da Universidade de Kazan, por exemplo, Tolstói propôs a si próprio discussões interessantes, como uma comparação entre o *Nakaz* de 1767 (espécie de

Declaração de princípios legais) de Catarina, a Grande¹⁵ e “Do espírito e das leis” de Montesquieu. Em seus estudos, Tolstói observa que as leis da autocracia não proporcionam proteção efetiva alguma ao indivíduo em face ao Estado, de modo que é um regime despótico (BARLETT, 2013, p. 114). Portanto, em sua concepção, o *Nakaz* entrava em contradição ao evocar a filosofia iluminista como fundamento de um regime autoritário.

Nesses termos, Tolstói questionou a afirmação de Catarina de que o limite ao poder do soberano seria a sua consciência, o que segundo a lógica da monarca, significaria que o poder não é ilimitado. Contudo, o então estudante também não demonstrava afeição ao republicanismo, de modo que entendeu que deveria ser a aristocracia a limitadora do poder autocrático (BARLETT, 2013, p. 114). À época refutou, com isso, os argumentos do despotismo esclarecido, que aproximava a autocracia da filosofia iluminista.

Mas há de se ressaltar que nesse período o autor sequer questionava a injustiça atinente à servidão, que posteriormente seria marca de sua lógica, o que não era comum a quase nenhum de seus conterrâneos na década de 1840 (BARLETT, 2013, p. 115). Por isso, não é possível afirmar que o republicanismo seria rejeitado por Tolstói em toda a sua vida.

Turguêniev, por outro lado, abominava a servidão por ser liberal e ocidentalista, demonstrando em “Memórias de um caçador” (TURGUÊNIEV, 2013) que os camponeses eram merecedores de respeito e atenção artística da mesma forma que os proprietários de terras. E sua crítica foi ainda mais relevante por sua naturalidade, de modo que as desigualdades institucionalizadas seriam quase como um constrangimento (BARLETT, 2013, p. 121-122). A abordagem realista da questão permitiu superar as representações anteriores dos camponeses, as quais se esforçavam de tal modo a personificar a “alma russa” nos mujiques que desumanizavam seus modelos.

Até a publicação de “Memórias de um caçador” (TURGUÊNIEV, 2013) Tolstói não havia defendido a abolição da servidão. Mas isto não se tratava de um vício apenas dele, já que a abolição não era sequer imaginada pela nobreza proprietária de terras (BARLETT, 2013, p. 121-122). Neste período, Tolstói estava se reconhecendo enquanto proprietário de terras e de servos, sem debruçar-se, ainda, sobre a responsabilidade atinente à sua posição.

¹⁵ Catarina II ascendeu ao poder através de um golpe de Estado (MONTEFIORE, 2016, p. 269) contra seu marido, Pedro III (neto de Pedro, o Grande), e seu reinado durou de 1762 a 1796. O período é tido como a “Era de ouro” do Império Russo, em que foram expandidas em muito as fronteiras contra o Império Otomano, bem como foram promovidas reformas influenciadas pela filosofia iluminista. Em 1767, Catarina inaugurou uma Comissão Legislativa formada por delegados eleitos, com o objetivo de demonstrar seus anseios iluministas. O *Nakaz*, ou as Instruções, foi o documento elaborado por esta Comissão, sendo, na prática, um compilado das obras de Voltaire, Diderot, Montesquieu e Beccaria (MONTEFIORE, 2016, p. 283-284).

O que aparenta ter sido um dos marcos do despertar para a consciência social de Tolstói deu-se em 1849, quando foi professor de aritmética e catecismo na primeira escola que abriu aos filhos dos camponeses de Iásnaia Poliana (BARLETT, 2013, p. 129). A educação popular tornou-se uma causa que ele nunca mais abandonou.

Contudo, mesmo que Tolstói visse o realismo de Turguêniev como demasiadamente ocidentalista, como resposta não era mais inclinado às ambições nacionalistas. Para Barlett (2013, p. 24), apesar de suas muitas mudanças de interesse, Tolstói jamais deixou de nutrir aversão por comerciantes, classe alheia à aristocracia, igualmente pela burguesia imperial, resultado de sua formação aristocrata. Da mesma forma desprezava os membros da *intelligentsia* de origem popular, os quais representavam para o escritor as ambições ocidentalistas de reformas sociais radicais.

Já o que o afastou dos inclinados à eslavofilia, a exemplo de Dostoiévski, foi a sua proximidade com a filosofia iluminista de Rousseau, e a influência do filósofo em Tolstói jamais foi superada. Tal influência é facilmente identificada em sua condenação ao comportamento civilizatório que distorce a natureza humana, em sua promoção da educação centrada na criança em um ambiente natural, em sua defesa da igualdade social, e em sua rejeição à religião organizada (BARLETT, 2013, p.108-109).

Conforme Barlett (2013, p. 109), é notória a semelhança entre a produção literária dos dois autores, por exemplo, ao explorarem as relações conjugais e familiares, “Júlia ou A nova Heloísa” de Rousseau em muito é semelhante à “Anna Kariênina” de Tolstói. O próprio livro “Uma Confissão” (TOLSTÓI, 2017b) é inspirado em Rousseau, que publicou suas confissões no final do século XVIII. Em ambas as obras os autores parecem compartilhar da impressão de que a verdade por eles descoberta, diante da autoanálise de suas vidas, teria uma aplicação universal.

Diante disso, é notório que mesmo sendo o símbolo da Rússia do século XIX, as crenças de Tolstói não eram muito diferentes das do filósofo iluminista francês, de quem absorveu muitas de suas aspirações e características essenciais de sua personalidade, de acordo com Barlett:

Tanto Tolstói como Rousseau eram homens sensíveis e extremamente emotivos, traços de personalidade que muitas vezes resultaram em relações turbulentas com seus contemporâneos. Ambos tinham em comum energia e ambição inesgotáveis, que os levou a atuar em diversas áreas de empenho intelectual e artístico, e o mais absoluto destemor em face da polêmica. Suas obras mais incisivas foram tidas como tão subversivas ao ponto de serem banidas pelas autoridades, e a despeito da devoção de ambos aos ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade, nem Rousseau nem Tolstói almejavam a revolução, tampouco acreditavam com muito entusiasmo na eficácia da atividade política. Rousseau morreu pouco antes da Revolução Francesa,

e Tolstói pouco antes da Revolução Russa, eventos que ambos inspiraram e pelos quais levaram a culpa (BARLETT, 2013, p. 109).

Mas outro aspecto que diferencia o realismo de Tolstói de seus contemporâneos e conterrâneos, sobretudo ao se analisar “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) e “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) como simbólicos à evolução de suas concepções, é a sua capacidade de transformar a representação em reações sociais. Diferentemente de outros autores, Tolstói não se limitou a denunciar ou desmitificar as mazelas que assolavam a Rússia alheia a Moscou e São Petersburgo, já que o elemento recorrente tanto em sua vida como em sua obra (e trabalhos sociais) é a busca por emancipação diante das instituições.

Também não se ateve aos anseios eslavófilos ou às ambições ocidentalistas, tampouco enquadrou-se no populismo reacionário que culminaria no socialismo. Isto porque Tolstói buscou servir ao povo (como ambicionava a *intelligenstia*) partindo de preceitos e elementos impuros, isto é, alheios ao que estava posto institucionalmente, seja pelo Estado, pela Igreja, ou pela própria *intelligentsia*, tanto de Moscou como de São Petersburgo, mas sem negar os ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade.

Há de se apresentar aqui uma ressalva à obra biográfica de Tolstói de autoria de Barlett (2013, p. 22), que entende o escritor como, acima de tudo, um aristocrata. Pois, para Wellen (2018, p. 103), tal afirmativa ignora não só o fato do “conde Tolstói” ter abdicado de seus títulos como também todas as suas ações em prol da divisão de terras e abolição da propriedade rural privada, o que o distancia em muito da aristocracia russa de seu tempo.

É curioso, e original, que mesmo sendo um dos maiores escritores universais, o maior legado de Tolstói não tenha sido propriamente sua literatura. Segundo Barlett (2013, p. 27), seu impacto humanitário na Rússia é de tal modo relevante que mesmo sem sua produção ficcional, Tolstói seria celebrado por sua árdua busca por melhorar os níveis de alfabetização de um país praticamente analfabeto. Igualmente por suas ações humanitárias de combate à fome no campo; e, principalmente, por sua coragem de criticar um regime “[...] corrupto, complacente e insensível à pobreza de seus súditos.” (BARLETT, 2013, p.27).

Em razão disso, Tolstói deixou um legado que impactou movimentos do século XX e até mesmo do século XXI, como o vegetarianismo, a defesa dos direitos dos animais, a crítica ao capitalismo e a filosofia da resistência não violenta (BARLETT, 2013, p. 27), inesquecivelmente praticada, anos depois de sua morte, por Mahatma Gandhi.

É preciso ressaltar que os paradoxos do pensamento tolstoiano são também as contradições do seu tempo (WELLEN, 2018, p. 104), pois a Rússia passou, durante a sua vida,

por mudanças muito significativas em relação aos poderes da aristocracia, a exemplo da Emancipação dos Servos em 1861, de modo que os paradoxos do pensamento tolstoiano são representativos de um momento ambíguo da história russa.

Assim, Tolstói foi desde um seguidor do iluminismo de Rosseau a um pagão. E seus livros representam a defesa do que o escritor acreditava, sem renunciar a todas as suas complexidades.

2.3 Os romances simbólicos

Uma obra simbólica dos debates em torno de eventos históricos essenciais à história russa foi “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), que, com uma narrativa não muito fiel aos fatos, reescreveu a história com enfoque na relação entre a aristocracia e o povo (FIGES, 2021, p. 188). O debate em torno da invasão napoleônica ensejava debates entre eslavófilos e ocidentalistas, pois o conflito de 1812 representou a passagem do ocidentalismo forçado à busca pela identidade nacional, afinal, Napoleão foi derrotado em solo russo.

Não é uma tarefa fácil resumir “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a) em razão da extensão do livro, bem como da quantidade gigantesca de personagens. Portanto, seguindo o objetivo deste estudo, focar-se-á na trama de alguns dos personagens principais. Por ser um romance histórico, é preciso, inicialmente, contextualizá-lo. O lapso temporal da narrativa é dividido em três anos principais. O primeiro deles é o de 1805, em que Rússia, Áustria e Inglaterra se unem contra Napoleão, que impôs um Bloqueio Continental à Inglaterra, que é desrespeitado pela Rússia, motivo pelo qual foi atacada pelas tropas francesas.

O segundo ano relevante a “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a) é o de 1812, em que se dá a invasão napoleônica à Rússia, a Batalha de Borodino e Moscou é incendiada. E o último ano da narrativa é 1820, sobre o qual se dá o epílogo do livro.

Os personagens cujos enredos são mais essenciais a este estudo são Pierre (Pedro) Bezukov e Andrei (André) Bolkonski, pois ambos passam por mudanças muito profundas ocasionadas pelo contato com a cultura popular russa (provocado pela guerra) alheia aos valores estrangeiros dos grandes centros. No início da obra (TOLSTOI, 2004a), Pierre é um aristocrata que acaba de retornar a São Petersburgo após viver por muitos anos na França, justo no momento de intensa francofobia ocasionada pelas ameaças de Napoleão à Rússia (cujo *tsar* era Alexandre I). Eis um trecho do início do romance em que Pierre demonstra sua admiração pelo imperador francês (a quem posteriormente na obra planejará assassinar):

- Se Bonaparte ficar ainda um ano no trono da França – prosseguiu o visconde com ar de quem não ouve o que os outros dizem e está apenas a seguir o fio das suas ideias a respeito de um assunto que conhece melhor do que ninguém – não sei onde iremos parar. Com tantas intrigas, tantas violências, tantos exílios, tantos suplícios, não tardia que a sociedade francesa, a alta sociedade, claro está, se veja completamente aniquilada e para sempre [...].

- **Eu falo assim – prosseguiu ele, pondo de lado todos os rodeios de linguagem – porque os Bourbons fugiram da Revolução abandonando o povo à anarquia; só Napoleão soube compreender a Revolução e dominá-la [...] Sim – disse ele, cada vez mais animado – Napoleão é grande porque soube elevar-se acima da Revolução, porque sufocou os abusos a que ela tinha elevado, aproveitando o que nela havia de bom, isto é, a igualdade dos cidadãos e a liberdade do pensamento e da imprensa. E não foi por outro motivo que subiu ao poder.** [grifo nosso] (TOLSTOI, 2004a, p. 372- 373).

Este excerto apresenta uma característica interessante do contexto, pois apesar da aversão por parte da aristocracia a Napoleão, pelas ameaças que este representava ao Império Russo, ainda se preservavam os modos afrancesados, já que esta cena se dá justo em uma recepção de salão da personagem Ana Pavlovna, dama aristocrata de São Petersburgo.

Neste livro, Tolstói (2004a) exagera no uso do francês pela sociedade aristocrata retratada. Uma das mais inesquecíveis sátiras do “estilo de salão” da metrópole europeizada está presente no início da narrativa: “Havia algum tempo já que Anna Pavlovna tossicava, estava com *grippe*, como ela dizia – *grippe* era então um novo vocábulo, que poucas pessoas ainda empregavam.” (TOLSTOI, 2004a, p. 357).

Já o enredo de Andrei Bolkonski representa um militar patriota que, assim como Pierre, passa por uma transformação espiritual no decorrer da narrativa. No início do livro (TOLSTOI, 2004a) se exalta seu heroísmo patriótico, próprio da visão romantizada que tinha da guerra:

- [...] Por que é que vai partir quando pode perfeitamente ficar aqui? De duas uma (as rugas formaram-se-lhe [sic] em volta da fronte esquerda): ou a paz será assinada antes que tenha tempo de chegar ao seu destino, ou então irá assistir ao desastre e à vergonha das forças de Kutuzov.

E Bilibine desfranziu a testa, persuadido de que o seu dilema era irrefutável:

- Não posso raciocinar dessa maneira – replicou, friamente, o príncipe André, e para si mesmo murmurou: **“Eu parto exatamente para salvar o exército”**.

- ***Mon cher, vous êtes un héros – concluiu Bilibine.*** [grifo nosso] (TOLSTOI, 2004a, p. 513).

As mudanças mais relevantes que ocorrem com esses dois personagens, as quais representam pontos fundamentais ao pensamento tolstoiano, e os aspectos atinentes à interculturalidade em “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a) serão mais adiante examinados.

Outra das obras emblemáticas de Tolstói (2017a) a tocar em questões interculturais é “Anna Kariênina”, em que o autor retrata os conflitos atinentes à chegada na Rússia da chamada “questão feminina”, parte do conflito entre os valores tradicionais russos e os valores

européus que afluíram naquele período (FIGES, 2021, p. 91); e tocando nos conflitos entre os ideais do campo e os modos europeus, e entre o racionalismo e a fé.

Este último tema, parte do enredo do personagem Konstantin Liévin, foi também crucial na vida do escritor, que, da mesma forma que ele, ao se deparar com o dilema do sentido de sua vida (após rejeitar os valores aristocratas) não encontra as respostas nos filósofos que conhecia, chegando à conclusão de que toda a filosofia ocidental estava eivada de um erro procedimental: em lugar da resposta ao questionamento sobre o sentido da vida, se propõe a mesma pergunta de maneiras diferentes (TOLSTÓI, 2017b, p. 52).

Após concluir que continuar vivo é irracional, Tolstói, graças ao seu “[...] estranho e instintivo amor ao verdadeiro povo trabalhador [...]” (TOLSTÓI, 2017b, p. 74), decide, então, entender o porquê de milhões de pessoas seguirem suas vidas tranquilamente, mesmo que viver seja um ato irracional. A conclusão a que chega é a mesma do personagem de “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a), constatando que buscar o sentido da vida racionalmente não leva a respostas, porque a vida humana é uma força da natureza, praticada pelos camponeses conforme os verdadeiros preceitos cristãos, isto é, os que não emanavam da Igreja e sim da espiritualidade popular.

Esse dilema não foi vivenciado exclusivamente por Tolstói, já que na Rússia do século XIX houve um popular resgate das tradições ortodoxas hesicastas e dos Velhos Crentes. O mosteiro Optina Pustin¹⁶, em especial, virou ponto de peregrinação entre os membros da *intelligenstia* que buscavam a “alma russa”, também da população em geral. Isto porque o Optina, que vivera séculos isolado do mundo moderno, tornou-se um centro espiritual da consciência nacional (FIGES, 2021, p. 363). As práticas religiosas dos monges deste mosteiro eram muito mais próximas do hesicasmo bizantino do que das diretrizes da Igreja.

Igualmente, era o interesse popular e artístico pelos Velhos Crentes, dissidentes da Igreja Ortodoxa Russa que se negaram a seguir as reformas eclesiásticas de uniformizar as tradições com a Igreja Grega (BARLETT, 2013, p. 21). Isto porque ela servia de instrumento do Estado, de tal modo que cabia aos clérigos ler decretos e lembrar os fiéis de seus deveres administrativos estatais, bem como informar a polícia de criminalidade e desobediência civil obtida nos confessionários (FIGES, 2021, p. 363-364). Por esta razão, as tradições hesicastas não eram bem aceitas, já que partiam de uma prática espiritual individualizada (não

¹⁶ Assim retrata Figes (2021, p. 363): “O Optina Pustin foi o último grande refúgio da tradição dos eremitérios que ligava a Rússia a Bizâncio e passou a ser considerado o centro espiritual da consciência nacional. Todos os grandes escritores do século XIX – Gogol, Dostoiévski e Tolstoi entre eles – foram até lá em busca da “alma russa””.

institucionalizada), como eram as tradições do Optina; da mesma forma, os Velhos Crentes eram perseguidos pelo Estado por sua histórica autonomia e insubordinação.

Para Tolstói, o Optina serviu, no período em que produziu “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a), como o local em que explanava suas angústias aos anciãos, de modo que, nesta fase de sua vida, encontrou na fé ortodoxa, conexas com as tradições hesicastas, uma solução aos seus anseios (BARLETT, 2013, p. 318-322), da mesma forma ocorre com o personagem Konstantin Liévin de “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a).

Ao se analisar, rasamente, o enredo desta obra (TOLSTÓI, 2017a), Anna pode parecer mais uma das protagonistas dos romances de adultério, sobretudo franceses, que se suicida após lidar com as consequências de um caso extraconjugal. Contudo, como principal diferença deve-se notar que Anna não se suicidou por Vrónksi (por quem se divorciou do seu marido). Ao se divorciar, Anna não deixou um relacionamento com problemas muito relevantes, o fez porque se apaixonou por outro. A decadência de sua relação com Vrónski também não parte de eventos muito irrazoáveis, com o tempo ele apenas deixa de dar-lhe tanta atenção e passa a interessar-se por outras. Tolstói não faz de Anna uma vítima, ela foi responsável por seu destino.

O desengano dela com sua vida se dá em razão da Rússia não a aceitar. Seu círculo de convivência se afasta após o divórcio, apesar de tentar ser uma aristocrata; é impedida por seu ex-marido de conviver com seu filho, apesar de tentar repetidamente manter contato com ele; tenta escrever livros infantis, mas não consegue apoio. Em suma, Anna se suicida ao perceber que tudo que tem não é seu, é de Vrónksi, e que a Rússia não a permitiu ser nada do que quis:

“[...]Por acaso não posso viver sem ele?” E, sem responder à pergunta sobre como viveria sem Vrónski, Anna pôs-se a ler os letreiros. “Escritório e armazém. Dentista. Sim, vou contar tudo a Dolly. Ela não gosta de Vrónski. Será vergonhoso, doloroso, mas contarei tudo. Ela gosta de mim e vou seguir os seus conselhos. Não vou me submeter a ele; não permitirei que ele me dê lições [...]”. “Dolly vai pensar que abandonei meu segundo marido e que por isso, sem dúvida, sou eu que estou errada. E por acaso posso estar certa? [...] **Estes cavalos, esta carruagem, como tenho nojo de mim mesma por estar nesta carruagem, tudo é dele; mas não verei mais nada disso.**”. [grifo nosso] (TOLSTÓI, 2017a, p. 757).

Outra obra simbólica de Tolstói (2004b), escolhida para a presente investigação, é “Ressurreição”, em que as injustiças institucionalizadas contra Katiucha, bem como as tormentas que ela passa no castigo siberiano, culminando em sua morte, se demonstram representativas dos muitos exilados penais, cujos testemunhos são ouvidos por Nekliudov. Katiucha serviu para Tolstói como símbolo do então cenário de sua pátria, denunciado por ele neste que foi o seu último romance.

A obra foi recebida com ansiedade pelo público, já que o último grande romance do escritor (“Anna Kariênina”) completara 25 anos. O escritor havia mudado de tom e já não mais se interessava por retratar a aristocracia, reflexo de uma mudança interior muito mais profunda do que uma mera evolução de estilo. A crítica ao Estado e à Igreja Russa são muito claras, e seu apelo final à leitura individualizada do evangelho foi visto como herético.

A jornada do personagem Nekliudov em “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) se inicia, cronologicamente, com as férias de verão que passava na casa de suas tias na adolescência. Nesta, surge entre ele e uma criada uma relação amorosa inocente. Mas alguns anos depois, morando em São Petersburgo, serve no exército e passa a ser um sujeito muito arrogante e agressivo. Neste período, se encontra com Katiucha e depois de todos esses anos a seduz, e, repugnantemente, a paga depois do ato. No desenrolar da narrativa, Nekliudov, já mais maduro, passa por mudanças ocasionadas pela culpa de ter sido responsável pelo destino de Katiucha. Passando a ser a luta contra as injustiças das instituições violentas com os pobres e permissivas com os abastados o seu propósito de vida.

Fato é que “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) apresenta uma crítica, primeiramente, ao sistema de justiça do Império Russo e, mais profundamente, à subjugação do homem através de leis e dogmas injustos. Assim como Antígona (SÓFOCLES, 2015), que desobedeceu a lei dos homens que a proibiu de enterrar seu pai, Édipo, lei, portanto, contrária à lei divina; Nekliudov conclui, e posteriormente confirma sua tese no evangelho de São Mateus, que a sociedade e a ordem não são derivadas da lei, que “[...] julgam e castigam os seus semelhantes, mas do amor e da compaixão que dominam, apesar da corrupção existente.” (TOLSTOI, 2004b, p. 1086).

A “lei divina” de Antígona seria para Nekliudov a “lei do amor”, e em ambas as obras a desobediência à lei oficial injusta é justificada pela condição humana das vítimas da injustiça, da qual decorrem garantias – ou direitos – inerentes a todos os indivíduos. Neste aspecto, Tolstói se aproxima novamente de Rousseau, não deixando de buscar os valores iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade.

Mas essa visão de direitos inerentes à condição humana, típica da filosofia iluminista, ao tornar-se um padrão de civilidade a ser alcançado, somado às políticas imperialistas do século XX, levou os limites a serem superados com as Guerras Mundiais, contexto não muito diferente do mundo denunciado no início de “Ressurreição”:

Mas os homens – os homens feitos e refeitos – não cessavam de se enganarem nem de se afligirem, nem de enganar e de afligir os outros. Achavam que aquilo que era sagrado e importante não era aquela manhã de primavera nem aquela beleza terrena concedida para felicidade de todos os seres vivos – aquela beleza que predispunha

para a paz, para a beleza e para o amor – mas aquilo que eles tinham inventado para se dominarem uns aos outros (TOLSTOI, 2004b, p. 741).

Fato é que “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) e “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) são representações não só das concepções de quem as escreveu, mas, e aí reside a importância dessas obras, principalmente das dinâmicas sociais existentes na Rússia; de modo que a escrita de Tolstói parte de suas observações acerca do contraste entre o que estava institucionalizado e a realidade.

Portanto, a análise dessas três obras permeia, também, a temática dos direitos humanos, tendo em vista que estes correspondem à incorporação de garantias dos indivíduos nas instituições. Mas esta institucionalização nem sempre representa a segurança do sujeito em relações de poder, tendo em vista que dinâmicas coloniais historicamente influenciaram os direitos humanos, uma vez que a característica da universalidade aponta que estes seriam invariáveis, de maneira alheia a diferenças culturais. Desta institucionalização abstrata surgem problemas, sendo necessário discutir a formação da narrativa ocidental dos direitos humanos, que se impõe como universal.

3 A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS COMO PROBLEMA

O contexto narrado por Tolstói no citado trecho inicial de “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b), mesmo que escrito no último ano do século XIX, poderia muito bem representar o mundo da Primeira à Segunda Guerra Mundial. Isto porque o cenário representado pelo autor expõe o desvalor da vida humana em prol de instituições que, na visão do escritor, são sempre repressivas.

É natural ao leitor contemporâneo de “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) recordar-se, por exemplo, dos campos de concentração nazistas em que os prisioneiros (os que não eram mortos) foram submetidos aos mais diversos processos de desumanização, como narrado em “Em busca de sentido” (FRANKL, 1987)¹⁷; ou da leitura dos horrores praticados nos sombrios *gulags* soviéticos, denunciados por Alexander Soljenítsin (2019)¹⁸; ou dos Estados Unidos lançando bombas atômicas sobre cidades japonesas como se isso não fosse um massacre, mas sim uma conquista.

Todas essas narrativas, contextualizadas nos conflitos da primeira metade do século XX entre as grandes potências imperialistas, representam a superação dos limites da dignidade humana em prol de políticas expansionistas de Estados, que, contraditoriamente, aumentavam as suas fronteiras em busca de sujeitar o mundo aos seus valores e padrões de civilidade. Curiosamente, esses padrões de civilidade inspiraram, com base na filosofia iluminista, a formulação de direitos atinentes à condição humana.

3.1 A narrativa ocidental dos direitos humanos

Segundo Comparato (2010, p. 24), a ideia de que “[...] os indivíduos e grupos humanos podem ser reduzidos a um conceito ou categoria geral, que a todos engloba, é de elaboração recente na História.”. Mas, o autor afirma que durante o período Axial da história (entre os séculos VIII e II a.c.) surgiu a noção de igualdade entre os homens, a qual só foi proclamada em um documento internacional em 1948.

Por conseguinte, Konder Comparato (2010, p. 24) explica que a afirmação dos direitos humanos na Declaração Universal (UNITED NATIONS, 1948) ocorre da institucionalização decorrente da lei escrita, criando uma regra que vale para todos. Mas, ainda

¹⁷ Este livro relata as experiências de um psicólogo em um campo de concentração nazista.

¹⁸ O livro “O arquipélago *gulag*” (SOLJENÍTSIN, 2019) narra as vivências de um prisioneiro em um campo de concentração soviético (*gulag*) na ilha de Kolima.

para o autor (2010, p. 25), na Grécia, em que a lei escrita se tornou pela primeira vez base fundamental da sociedade política, a lei não escrita representava as leis universais, geralmente de cunho religioso. Este contexto é retratado em “Antígona” (SÓFOCLES, 2015), por exemplo.

Mas a história da institucionalização desses direitos advindos da condição humana se iniciou, ao que se pode comprovar com documentos e artefatos, com Ciro II, conquistador persa que fundou o Império Aquemênida. Conhecido por sua benevolência, seu feito mais distinto foi a libertação de judeus escravizados na Babilônia, permitindo que retornassem a Jerusalém. O cilindro de Ciro, de 539 a. c., documento em que se proclama como o libertador que devolveu ao povo subjugado na Babilônia suas tradições e templos¹⁹ (NATIONAL GEOGRAPHIC, 2019), é tido como a primeira Declaração de direitos humanos.

Comparato (2010, p. 58) identifica outro documento histórico ocidental entendido como Declaração ou Constituição. Assinada por João Sem Terra, então rei da Inglaterra, a Magna Carta (*Magna Charta Libertatum* ou Carta de Runnymede) foi o resultado da derrota do monarca em não acatar as reivindicações, principalmente de barões revolucionários e da Igreja Católica (João Sem Terra foi excomungado pelo papa Inocêncio III) unidos pelo Exército de Deus e da Santa Igreja (CARDOSO, 1986).

É incontestável que mesmo sendo fruto de uma assinatura forçada, foi um dos documentos constitucionais mais inovadores e emblemáticos da história. A Carta elenca garantias invioláveis à Igreja da Inglaterra e aos homens livres do reino, garantias de uso da terra, multas proporcionais aos delitos, garantia de julgamento legal anterior ao castigo, liberdade de comércio, dentre outros (COMPARATO, 2010, p. 58-61).

Também na Inglaterra, um pouco mais de 400 anos depois, e com a intenção de fazer valer a Magna Carta de 1215, surgiu outro documento de garantias individuais emblemático, sobretudo ao liberalismo inglês: a Petição de Direito de 1628²⁰ (GEORGE MASON UNIVERSITY, 2021). Esta asseverou a garantia de recusa em pagar taxas e impostos, bem como a revogação da lei marcial que obrigava a população a acolher em suas casas soldados do reino, o que era então um obstáculo ao exercício do direito de propriedade. Já em outro contexto, a *Bill of rights* de 1689 (UK PARLIAMENT, 2021) estabeleceu eleições livres e prerrogativas ao parlamento, outro documento chave na história ocidental dos direitos humanos.

¹⁹ Tradução livre.

²⁰ Tradução livre.

Mas, certamente o documento de garantias que mais gerou reflexos em outros países foi a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, 1776). Esta emblemática declaração de liberdade foi um ponto de inflexão na história ocidental da autodeterminação dos povos. Apresentando preceitos que viriam a ser ratificados uma década depois pela Constituição dos Estados Unidos (ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, 1787), a Declaração proclamou a liberdade, igualdade (formal) e independência de todos os homens, razão pela qual o país rompeu com as amarras políticas que o prendiam à Grã-Bretanha.

O caso dos Estados Unidos é simbólico também pelas ideias filosóficas postas em prática. A influência do iluminismo é óbvia no texto da Declaração. Como as 13 colônias já eram – e muito – autossuficientes economicamente, a abordagem da metrópole era de exploração econômica por meio de leis tributárias. Segundo André de Carvalho Ramos (2020, p. 34), a chamada Revolução Americana, que culminou na primeira Constituição do mundo, teve como objetivo legitimador da emancipação as liberdades públicas em face do absolutismo. A concepção iluminista (em especial de John Locke) do Estado contratual garantidor dos direitos naturais dos homens (liberdade, felicidade e prosperidade) serviu perfeitamente como os princípios da confederação que se ambicionava criar na América do Norte.

Por conseguinte, um dos reflexos da independência dos Estados Unidos na história ocorreu justo no velho continente, mais especificamente na França. O fim do século XVIII foi marcado por revoluções, como a dos Estados Unidos, as quais tinham em comum a busca pelo fim do Antigo Regime, isto é, da centralização política aristocrática. A Revolução Democrática Nacional se deu de modo especialmente extremado em solo francês (HOBSBAWM, 2020b, p. 98-99).

Se a Independência Estadunidense espalhou pelo mundo o sonho da liberdade, a Revolução Francesa propagou um rastro de destruição em nome desta por toda a Europa. Assim como no levante do outro lado do Atlântico, foram postos em prática ideais filosóficos liberais personificados pela burguesia francesa, organizada pela maçonaria, em busca de uma solução para os desastres econômicos da monarquia absolutista (HOBSBAWM, 2020a, p. 102-107).

A Carta antecessora à Revolução Francesa, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, 1789), documento que serviria de base às declarações – e constituições – mundiais posteriores, clama pelo fim dos privilégios ao falar em homens livres e iguais perante a lei (igualdade formal), afirma a propriedade privada como um direito natural e o direito de participação cidadã na elaboração das leis.

Assim, pode-se notar que a Revolução Inglesa (cujos documentos simbólicos são a Petição de Direito e a *Bill of rights*), a Revolução Americana (cujo documento símbolo é a Constituição dos Estados Unidos da América) e a Revolução Francesa (cujo documento símbolo é a Declaração de direitos do homem e do cidadão) são parte do mesmo contexto dos direitos humanos, que Ramos (2020, p. 34) denomina de fase liberal.

Portanto, todas essas revoluções são, utilizando a denominação de Hobsbawm (2020b) anteriormente citada, Revoluções Democráticas Nacionais. Isto porque partem do elemento emancipatório, seja em relação ao absolutismo monárquico, às amarras coloniais, ou à busca de institucionalizar valores que já se faziam presentes no imaginário popular; como meio de se autodeterminar enquanto nação e de proteger os indivíduos desses Estados do arbítrio dos governantes.

Mas, ao se analisar o contexto dos direitos humanos a partir do século XX, já há de se falar em uma Revolução Democrática Global²¹ (HUNTINGTON, 2011, p. 193). Esta é resultado dos problemas atinentes às políticas imperialistas advindas dos Estados que se fortaleceram com as Revoluções Democráticas Nacionais (HOBSBAWM, 2020b). Já neste outro momento, não mais se trata de impor limites ao poder soberano, mas sim de julgar outros Estados através de um padrão democrático.

Tendo em mente este breve histórico apresentado, os direitos humanos passaram a ser um tema recorrente e relevante ao Direito internacional quando, após o mundo ser dividido entre capitalismo e socialismo, em decorrência do fim da Segunda Guerra Mundial, se tornaram evidentes os impactos transfronteiriços (ALVES, 2015, p.2-3) dos regimes políticos violadores da dignidade humana. Surge, também, a busca por mecanismos capazes de evitar novas experiências semelhantes.

Consequentemente, surge a relevância dos direitos humanos também no âmbito interno dos países, observando-se a formação, na teoria dos direitos fundamentais, da concepção de direitos humanos como direitos fundamentais de eficácia e proteção internacionais (SARLET, 2018, p. 30-31). Consagrou-se, então, a ideia de direitos humanos como direitos fundamentais menos precisos, não tão seguramente institucionalizados, tendo em vista que os direitos fundamentais são positivados constitucionalmente.

Contudo, o marco inicial da institucionalização internacional, contemporânea, dos direitos humanos ocorre com a criação das Nações Unidas em 1945. A Carta das Nações Unidas (também conhecida como Carta de São Francisco), já em seu artigo 1º (UNITED NATIONS,

²¹ Tradução livre.

1945) estabeleceu o respeito aos direitos humanos como o seu propósito criador, mas não expôs quais seriam estes direitos ditos humanos.

Segundo Mazzuoli (2019a, p. 70), foi depois da Carta de São Francisco que o Direito internacional público passou a ser, de fato, autônomo, pois, para ele, anteriormente não havia um sistema específico de normas que servisse somente para a proteção de pessoas por sua mera condição humana, e não em razão de sua nacionalidade. E para Carvalho Ramos (2020, p. 37), a Carta de São Francisco é o marco inicial do (atual) processo de internacionalização dos direitos humanos, sendo que a temática foi acrescentada ao texto em resposta à barbárie nazista.

As Nações Unidas foram criadas com o intuito de evitar novos desastres, como as Grandes Guerras, de modo que os Estados membros se submetessem, voluntariamente, a um organismo internacional, unindo forças pela cooperação internacional mantenedora da paz.

Diante disso, pode-se afirmar que a política internacional passa a ter uma tendência à universalização, que decorreu da queda dos regimes sustentados por políticas imperialistas (MAZZUOLI, 2019b, p. 15). Os Estados passaram a seguir o ideal democrático como padrão de civilidade, do mesmo modo como nas revoluções superadoras do Antigo Regime. A diferença entre os dois momentos reside no fato de que no mais longo foram mudadas estruturas nacionais, ao passo que no do século XX transformou-se a política entre as nações.

A internacionalização dos direitos humanos não se sustenta sem a noção de que estes são universais, e, como afirma Ramos (2019b, p. 210), os direitos humanos são universais porque “[...] contam com o apoio dos Estados de diferentes matizes da comunidade internacional.”. Mas seria isto suficiente para que, de fato, os direitos humanos representem e promovam dignidade a todos os humanos? Ou acaso a finalidade da institucionalização destas garantias é a mera afirmação de que se tem direitos?

3.2 Direitos humanos ou direitos de alguns?

O fim das Grandes Guerras foi relevante para a universalização dos direitos humanos porque deixou no ar a sensação de que todos os limites haviam sido ultrapassados.

Fato é que o primeiro rol contemporâneo de direitos humanos é formado em 1948, quando da assinatura da Declaração Universal de Direitos Humanos (UNITED NATIONS, 1948). É notória a semelhança entre o texto da Declaração de 1948 e o da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 (RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, 1789). A inspiração da Declaração de 1789 mais relevante para este estudo é a noção de universalidade.

A ideia de direitos universais decorre, principalmente, das tradições jurídicas francesa (Declaração de 1789) e estadunidense (Constituição dos Estados Unidos). Retroagindo ainda mais, a noção de direitos inerentes ao homem decorre do humanismo norteador do iluminismo do século XVII. Entende-se, contemporaneamente, como humanismo um denominador moral comum que proporciona a convivência entre pessoas culturalmente diferentes²² (PINKER, 2018, p. 419).

Mas a compreensão clássica do humanismo parte, sobretudo diante da noção de direitos naturais, do entendimento de que estes decorrem da natureza humana. John Locke, por exemplo, compreende que a liberdade humana (como um direito natural) surge quando o homem alcança a razão (LOCKE, 2014, p. 64). Assim, a ideia contemporânea de direitos humanos, dispostos de forma recomendatória na Declaração Universal (UNITED NATIONS, 1948), é congruente com os valores humanistas, uma vez que entende estes direitos como valores últimos (BOBBIO, 2004, p. 38), que correspondem ao mínimo a ser garantido às pessoas para que sejam humanos dignos.

Parece, então, incoerente que tal Carta de direitos universalmente necessários à dignidade humana tenha sido votada por apenas 56 países, e que tenham sido ignoradas todas as objeções de países africanos e asiáticos nas negociações do texto (ALVES, 2013, p. 24). E isso levando em consideração tratar-se de um documento meramente declaratório de direitos, não possuidor de qualquer mecanismo de coerção.

Dos países votantes, Bielo-Rússia, Checoslováquia, União Soviética, Ucrânia, Iugoslávia, Arábia-Saudita e África do Sul se abstiveram (RAMOS, 2019b, p. 57). Tal cenário já demonstra, por si só, que os direitos humanos não eram tidos como tema neutro em um mundo ainda polarizado.

Diante disso, se torna evidente que a dita razão humana, da qual decorrem os direitos humanos, não é a de todos os humanos, tampouco a universalidade dos direitos humanos é, de fato, universal. Mesmo assim, a teoria tradicional dos direitos humanos entende que estes são os garantidores de uma vida digna, sendo esta a que proporciona condições de existência e participação social (RAMOS, 2019b, p. 33). Entretanto, não se deve ignorar que os direitos humanos, assim como o Direito, se sustentam em uma narrativa, e a “[...] narrativa é igual à vida; a ausência de narrativa, à morte.” (TODOROV, 2013, p. 128). Portanto, é preciso entender a narrativa que dá sentido e existência à universalidade dos direitos humanos.

²² Tradução livre.

O universalismo se impõe, na prática, através dos processos de internalização dos direitos humanos, sobretudo tendo em vista a maior segurança jurídica dos ordenamentos nacionais. A prática dos Estados debaterem tais direitos de maneira universalista na ratificação, e localista na internalização serve ao Direito internacional como um “truque de ilusionista” (RAMOS, 2019a, p. 33), pois permite que os Estados apliquem os direitos a partir de uma interpretação nacional. Assim, o grande desafio do Direito internacional dos direitos humanos, atualmente, é que a interpretação destes seja o mais universal (ou o menos localista) possível.

Esse contexto surgiu, principalmente, com a queda da União Soviética, o que findou, teoricamente, a polarização instituída após a Segunda Guerra Mundial. A concepção ocidentalizada de direitos humanos passa a servir de elemento indispensável na citada Revolução Democrática Global (HUNTINGTON, 2011, p. 193), de modo que se impõe um padrão democrático a ser seguido pelos Estados.

No entanto, da imposição surge a resistência, principalmente, de países islâmicos e asiáticos, os quais conseguem resistir por autodeterminação econômica e militar²³ (HUNTINGTON, 2011, p. 193-194). Como resposta, o Direito internacional dos direitos humanos passa a se utilizar, cada vez mais, de mecanismos sancionatórios, embora isto não seja exatamente humanitário, já que as populações desses Estados, pela própria ótica ocidentalizada dos direitos humanos, sofrem duas vezes: da não efetivação de direitos humanos em seus países e das sanções que os tornam isolados.

Mas, independentemente disso, o Direito internacional do século XXI é indissociável do respeito aos direitos humanos, tendo em vista que um país não pode violá-los sob o argumento de tratar-se de matéria de domínio interno (RAMOS, 2019b, p. 121), isto porque não deve haver soberania que ultrapasse a dignidade humana, sob pena de que se sustentem atrocidades semelhantes às das Grandes Guerras.

Assim, os direitos humanos consolidam-se como um referencial de valores, de modo que o mundo ocidental se torna a referência de humanidade (RUBIO, 2014, p. 29), limitando o horizonte de sentido do que é dignidade humana.

Porém, há de se ressaltar que a concepção universalista dos direitos humanos não representa uma inovação do mundo contemporâneo em relação às categorias iluministas. Já nas décadas de 1760 e 1770, período imediatamente anterior à Independência dos Estados Unidos, os colonos da América não poderiam ter se emancipado se não afirmassem a existência de direitos além dos concedidos aos ingleses nascidos livres (HUNT, 2009, p. 120).

²³ Tradução livre.

Diante disso, pode-se afirmar que as acepções estadunidense e britânica, e as delas derivadas, de direitos humanos (então chamados de direitos naturais) são contemporâneas à de direitos fundamentais (HUNT, 2009, p. 121-122); uma vez que a independência das 13 colônias buscou garantias particulares (direitos derivados da Grã-Bretanha) e universais (não positivadas). Portanto, os valores iluministas do século XVIII não se afastam da contemporânea noção de universalidade dos direitos humanos, que, em verdade, parte de uma realidade específica.

Contudo, o conceito de universalidade convive, mais intensamente no século XXI, com o debate acerca da diversidade cultural. Sendo os direitos humanos padrões de dignidade, questiona-se cada vez mais as dinâmicas coloniais tocantes à imposição destes às mais heterogêneas sociedades.

Nesse sentido, dentre as críticas contemporâneas à universalidade dos direitos humanos, destaca-se a tendência superadora do relativismo cultural, tendo em vista que este é a mera rejeição ao universalismo: a de diálogo intercultural (RAMOS, 2019b, p. 226).

Segundo Piovesan (2018, p. 152), na cultura jurídica latino-americana as características tradicionais do Direito estão em crise, quais sejam a Constituição como topo da ordem jurídica triangular, a noção de Direito puro e os paradigmas da proteção da soberania no âmbito externo e da segurança nacional no âmbito interno.

Para a autora (2018, p. 152-153), nesta cultura jurídica, os novos paradigmas do Direito são: uma ordem jurídica trapezoide, cujo ápice é formado pela Constituição e por tratados internacionais de direitos humanos²⁴, a emergente abertura do Direito, afirmando sua impureza, e a soberania popular centrada nos direitos humanos.

Sobre o paradigma da impureza, que é caro a este trabalho, Piovesan (2018, p. 153) discorre que é marcado pelo diálogo entre os ângulos internos e externos, sendo uma “permeabilidade” do Direito mediante o “[...] diálogo entre jurisdições; empréstimos constitucionais; e interdisciplinaridade, como o diálogo do Direito com outros saberes e diversos atores sociais, ressignificando, assim, a experiência jurídica”. É um exemplo teórico da impureza do Direito, portanto, este trabalho, que parte da aproximação entre a literatura de Liev Tolstói e os direitos humanos.

Cançado Trindade (2015, p. 99) também entende que limitar o Direito - em especial o internacional - às suas fontes formais promove a privação da análise dos fundamentos

²⁴ Um exemplo disto faz-se presente na Constituição brasileira, que no parágrafo 2º de seu artigo 5º prevê que “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.” (BRASIL, 1988).

jurídicos, isto é, de como e para que a norma foi institucionalizada. Exclui, ainda, o Direito internacional da essência de suas normas, que são, na visão do autor, as crenças, os valores, a ética, os ideais e as aspirações humanas.

Ademais, ao se notar a maneira como a globalização afeta as instituições alicerçadas nos conceitos ultrapassados de Estado nacional, a interculturalidade serve de crítica e promove a redefinição de conceitos (RUBIO, 2014, p. 46). Ainda sobre isso, Rubio (2014, p.46) diz que o “imaginário legal” deve propor soluções interculturais a partir da ação humana. Isto é, a norma deve partir da realidade, que é diversa, que não é pura, e que não se restringe às limitadas fontes formais do Direito.

Com isso em mente, Herrera Flores (2002) aponta a existência de três visões acerca da universalidade dos direitos humanos, sendo a abordagem intercultural mais próxima de uma visão complexa e a relativista de uma visão local; ao passo que a concepção universalista dos direitos humanos, derivada da filosofia iluminista, resulta de uma visão abstrata.

3.3 As visões abstrata, local e complexa

Para Huntington (2011, p. 40-41), a ideia de civilização desenvolvida no século XVIII, criada por pensadores franceses como categoria antagônica ao barbarismo, parte da noção de urbanidade e intelectualidade como o parâmetro do que é bom, sendo o oposto, naturalmente, mau²⁵. Criou-se, assim, um padrão por meio do qual uma sociedade poderia julgar outras.

Este pensamento derivou dos ideais humanistas, que partiam do princípio do homem como medida de todas as coisas. Mas ao se pensar na imagem símbolo do humanismo, o desenho do “Homem Vitruviano”, o homem de proporções perfeitas idealizado por Leonardo da Vinci no final do século XV, já se percebe que o homem como padrão representa o estabelecimento de ideais, ignorando a diversidade presente na(s) realidade(s).

O padrão civilizatório derivado da filosofia iluminista do século XVIII, desenvolveu os parâmetros necessários a este homem que adequa a realidade aos seus princípios. Para esta tarefa, se utilizou não só da noção de civilidade, mas também da cultura para o estabelecimento de valores, normas, instituições e ideias como modo universal de ser

²⁵ Tradução livre.

digno²⁶ (HUNTINGTON, 2011, p. 40-41). É para isso que os direitos humanos são postos como um padrão de dignidade universal.

Isso porque parte do pensamento racionalista clássico, segundo o qual seríamos dotados do sentimento de simpatia, ou benevolência, o qual nos permitiria compreender toda a humanidade como semelhante a nós mesmos²⁷ (PINKER, 2018, p. 11). A filosofia iluminista adota o racionalismo clássico na medida em que compreende que a razão humana é o que permite alcançar os ideais civilizatórios, mas, seguindo esta lógica, a referida razão humana é unicamente a que corresponde a estes ideais, ignorando o diferente. Logo, não derivaria do pensamento racionalista clássico qualquer rejeição ao padrão de civilidade posto.

Por conseguinte, o conceito de razão humana leva a crer que somos naturalmente forçados ao universalismo, isto é, à expansão da civilidade aos humanos de todo o mundo. De acordo com Pinker (2018, p. 11), o movimento iluminista é, por isso, chamado de Revolução Humanitária²⁸, pois ao impor o humano civilizado como medida proclama a abolição da barbárie. E foi essa a lógica regente do contexto das citadas Revoluções Democráticas Nacionais (HOBSBAWM, 2020b), sendo estas as que derrubaram o Antigo Regime e fomentaram os movimentos imperialistas que culminaram nas Grandes Guerras.

E essa concepção institucionalizou direitos humanos naturalmente universalistas, a exemplo da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, 1789), tendo em vista que se assim não fosse não haveria argumentos para superar um regime cujas leis não protegiam o cidadão do arbítrio do soberano.

Porém, o problema dessa noção acerca da universalidade dos direitos humanos é que é abstrata, vazia de conteúdo, ou seja, é centrada apenas em uma concepção de mundo: a ocidental (FLORES, 2002, p. 13); tendo em vista que a filosofia iluminista foi responsável pelas revoluções formadoras do mundo ocidental a partir da segunda metade do século XVIII.

Essa visão abstrata de direitos humanos julga situar-se no centro de tudo, pois é o padrão a que a realidade deve adequar-se, é, portanto, a medida de todas as civilizações. Parte, para isso, de uma racionalidade formal (FLORES, 2002, p. 13), subsumindo seus regramentos (declarações e constituições) à realidade.

A Declaração de Direitos Humanos (UNITED NATIONS, 1948) também parte de uma visão abstrata de direitos humanos, sobretudo ao se notar a citada diminuta participação de países diversos das grandes potências ocidentais em suas discussões, e na elaboração do

²⁶ Tradução livre.

²⁷ Tradução livre.

²⁸ Tradução livre.

texto final. Segundo esta ótica abstrata, o fim dos direitos humanos seria a sua institucionalização, seu reconhecimento; de modo que a busca dos sujeitos é pelo reconhecimento jurídico de direitos que naturalmente possuem, tendo em vista que decorrem da condição humana.

Diante disso, Herrera Flores (2009, p. 31) afirma que os direitos humanos, aos moldes da Declaração, são resultados provisórios de lutas sociais pela dignidade, uma vez que já partem de uma estrutura hierárquica, sendo a universalidade destes direitos, portanto, “de partida”. Diz-se universalismo “de partida” porque os direitos humanos, conforme a visão abstrata, são tidos como princípios que devem ser reconhecidos em razão de serem universalmente válidos, ignorando as diferentes realidades que subjagam.

Como resposta a essa imposição de ideais ocidentais como universais surge uma outra visão acerca da universalidade dos direitos humanos: a localista. Esta posição deriva do “[...] radicalismo na esfera das raízes identitárias ou dos parâmetros religiosos totalizados.” (FLORES, 2009, p. 149). É o que se pode identificar como uma estratégia revanchista em relação à imposição do universalismo rival.

Todavia, ambas visões incorrem na imposição de um universalismo abstrato, tendo em vista que a localista também se entende como um centro do qual emanam os padrões que servem à interpretação da realidade (FLORES, 2002, p. 14). Portanto, esta concepção acerca da universalidade dos direitos humanos também ignora as realidades diversas de seu centro, do que idealiza ser a sua identidade “pura”.

Mas diferentemente da racionalidade formal adotada pela visão ocidental abstrata, a local se utiliza de uma racionalidade material, de contexto; enquanto a ótica abstrata objetiva práticas universalistas (declarações, por exemplo), a localista, naturalmente, busca práticas locais (FLORES, 2002, p. 13). Assim, ao passo que a visão abstrata se encerra com o reconhecimento formal de direitos, a local se encerra com a sobrevivência de sua cultura. Ambas se distanciam da realidade, a primeira por só julgar válidos os seus princípios, e a última por julgar sua realidade autônoma e isolada.

Como resposta à dicotomia universalismo-relativismo (como também é chamada a visão localista) surge, já no final do século XX e início do século XXI, a proposta de diálogo intercultural. A novidade reside na mudança de paradigma do universalismo “de partida”, isto é, do qual os direitos humanos já seriam resultado. Para que haja um diálogo intercultural seria necessário o reconhecimento de que todas as culturas possuem, em diferentes extensões de concretização, ideais de liberdade e igualdade; e em razão desse reconhecimento, seria

fundamental uma reinterpretação dos ideais iluministas, com base nos parâmetros culturais diversos²⁹ (AN-NA'IM, 1997, p. 41).

Essa proposta de diálogo intercultural, de que trata este teórico, é congruente com uma outra visão acerca da universalidade dos direitos humanos apontada por Herrera Flores (2002): a visão complexa. Esta não seguiria nem a racionalidade formal, nem a cultural (ou material), mas sim uma racionalidade de resistência, que ensejariam uma prática intercultural de direitos humanos (FLORES, 2002, p. 14).

Para o teórico espanhol (2009, p. 37-50), a complexidade dos direitos humanos é cultural, por ser atinente a conflitos de interpretação destes direitos, os quais não podem ser ignorados sem, para isso, aceitar relações colonialistas; é empírica, por dizer respeito à identificação de que, conforme a lógica abstrata, direitos humanos são entendidos como premissas empíricas, isto é, já existem, sendo as declarações internacionais meramente reconhecedoras; é jurídica, pois direitos humanos são normas jurídicas, no sentido de que são judicialmente exigíveis; é científica, por entender que direitos humanos são parte de formas culturais, as quais são híbridas, mescladas e impuras; é filosófica, por buscar superar essencialismos, tendo em vista que o real contexto dos direitos não é obviamente visível; e é política, em razão das análises puramente formais não satisfazerem a contextualização dos direitos (de diversas sociedades, culturas e fatores econômicos), sendo preciso que estes sejam praticados com observância aos conflitos de interesse a eles atinentes.

O último dos pontos apontados por Herrera Flores (2009, p. 50-54) como atinentes à complexidade dos direitos humanos é o da complexidade econômica, que toca as mudanças da função estatal que se originaram em 1970, sobretudo diante da dependência de especulação financeira e das empresas transnacionais.

Em relação a este último ponto da teoria crítica de Herrera Flores (2009) é preciso ressaltar que mesmo sendo uma teoria realista que questiona o contexto econômico contemporâneo, isto é, neoliberal, em que, conforme o autor:

Os debates político e teórico sobre o multiculturalismo, que ocorrem nos países enriquecidos pela ordem global, ao contrário de estarem concentrados nas cifras da miséria e nos efeitos produzidos pela “globalização” das lutas de classe, dedicam-se a bramar contra os perigos culturais que supõem os diferentes, principalmente aqueles que se veem obrigados a emigrar para melhorar, à medida do possível, suas precárias condições de vida. Já não há luta de classe. Conforme afirma Huntigton, há somente “choque de civilizações”. (FLORES, 2009, p. 146).

²⁹ Tradução livre.

Porém, o estudo de Huntington (2011) evidencia que a história destes choques culturais atuais remonta ao contexto imperialista do século XIX. E, ao se analisar o contexto neoliberal, é necessário o resgate do racionalismo atinente ao iluminismo, tendo em vista que este corresponde às bases lógicas dos direitos humanos.

Nesse mesmo sentido, Quijano (2005, p. 3) afirma que partir do mero entendimento da Europa como sede do novo mercado mundial, enriquecido pela ordem global, nas citadas palavras de Flores (2009, p. 146), não explica “[...] por que a Europa se transformou também, até o século XIX [...] na sede central do processo de mercantilização da força de trabalho”. Isto porque a análise contextualizada somente no aspecto econômico contemporâneo ignora o principal elemento dos choques entre as civilizações³⁰ de que fala Huntington (2011): o elemento hierárquico pelo qual a Europa sustentou sua missão “civilizatória” contra outras culturas, sobretudo no século XIX.

É por isso que se compreende ser possível a análise do pensamento tolstoiano, cujo recorte local e temporal é a Rússia do século XIX, seguindo as premissas da complexidade dos direitos humanos, surgida no contexto econômico contemporâneo, de onde advém a teoria impura de Herrera Flores (2009). Mas, para isso, é preciso elucidar o que é essencial a uma visão complexa de direitos humanos.

³⁰ Tradução livre.

4 A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DE TOLSTÓI

A Independência dos Estados Unidos da América abalou o estado de consolidação das monarquias absolutistas europeias, sendo a Revolução Francesa seu reflexo no velho continente. A Independência Americana mostrou ser possível praticar os ideais da filosofia iluminista, popularizada na Europa após a mudança cultural proveniente dos romances de identificação psicológica do século XVIII.

Mas durante as Guerras Napoleônicas nenhum Estado monárquico se manteve tranquilo, tendo em vista que enquanto a Independência das 13 colônias inspirou a autodeterminação dos povos, a Francesa derrubou os tronos europeus, literalmente, com sangue.

Como resultado de Napoleão ter sido finalmente parado em solo russo, este país, cuja elite até então mal falava sua própria língua, e tampouco consumia arte que não fosse estrangeira, passa a buscar sua identidade nacional.

A rivalidade entre os que viam no desenvolvimento conforme o modelo europeu a saída para a Rússia ainda medieval e os que almejavam um caminho original à nação, da mesma forma como as tribos eslavas supostamente teriam se desenvolvido; começa a ser superada na segunda metade do século XIX com as primeiras obras realistas.

Tolstói, cuja produção literária se dá nesse contexto, se diferencia de seus contemporâneos e conterrâneos por sua capacidade de personificar arquétipos russos contraditórios. Consegue retratar em seus romances “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) e “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b) as ambiguidades da história cultural russa, explorando suas particularidades pessoais com um enfoque universal. Se afasta dos demais escritores por rejeitar tanto o ocidentalismo, por julgar que este errava ao analisar a Rússia de fora, quanto a eslavofilia, já que jamais abandonou a influência da filosofia iluminista de Rousseau em seu pensamento.

Nesse sentido, a visão complexa dos direitos humanos (FLORES, 2002) busca superar a dicotomia entre o universalismo abstrato, representante da cultura ocidental dos direitos humanos; e o universalismo de contexto, também chamado de localista e relativista, que se isola do mundo ao julgar-se alheio a relações com outras culturas.

Para que se supere, ao menos em teoria, o aforismo do poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade, “Os direitos do homem são muitos, e raro o direito de gozar deles.” (ANDRADE, 1990), propõe-se, como um exemplo de abertura a concepções distintas da hegemônica, a identificação de elementos de uma teoria crítica realista (ou impura) da

universalidade dos direitos humanos na literatura de Tolstói, o problema de pesquisa apresentado.

4.1 Categorias fundamentais a uma visão complexa

A filosofia impura de Herrera Flores (2009, p. 79) parte da crítica da reprodução da teoria dominante que promove um “patriotismo constitucional”, que divide direitos individuais, sociais, econômicos e culturais. Para ele, isto não só ignora a realidade, como é a consolidação de “distorções comunicativas”. Também afirma que a filosofia e cultura ocidentais sempre apostaram no puro, eliminando, para isso, a diversidade tida como impura.

Contrário a isso, a teoria impura aposta nos direitos humanos partindo dos seus contextos. Nas palavras de Herrera Flores:

[...] desejamos uma teoria que fixe uma forma de conceber o nosso mundo como um mundo real, repleto de situações de desigualdade, de diferenças e disparidades, de impurezas e mestiçagens que nunca devemos ocultar sobre qualquer “véu da ignorância”. Para nós, somente o impuro – o contaminado de contexto – pode ser objeto de nossos conhecimentos. (FLORES, 2009, p. 80).

De maneira semelhante, David Sánchez Rubio (2014, p. 49) afirma que os direitos humanos são, aos modos do imaginário eurocêntrico, uma espécie de “terno, paletó e gravata” que todos devem vestir mesmo que não sejam adequados aos seus corpos.

Assim, a teoria impura dos direitos humanos analisa a universalidade como uma visão abstrata, que parte de uma racionalidade formal (próxima do racionalismo supracitado como iluminista), promovendo um exame de coerência entre as regras impostas e a realidade. Contudo, é um universalismo “de partida”, descontextualizado, haja vista que promove uma intervenção da norma sobre a realidade (FLORES, 2002, p. 14), ou seja, é feita a subsunção da realidade às normas de direitos humanos.

Por outro lado, uma visão localista da universalidade dos direitos humanos assume pressupostos próprios, resistindo ao universalismo “colonialista”, promovendo, portanto, uma racionalidade material, de contexto. Porém, tal visão incorre em um universalismo “de retas paralelas”, afirmando o multiculturalismo dos direitos humanos, mas ignorando as relações entre as culturas (FLORES, 2002, p. 16). Isto porque a mera afirmação do multiculturalismo não afasta as relações coloniais, em verdade, as reforça.

Como resposta, surge a visão complexa de direitos humanos, que propõe uma racionalidade de resistência, objetivando a universalidade como “ponto de chegada”, o qual só seria alcançável depois do contato intercultural, que não parte da imposição, mas sim do

intercâmbio. Este pode ocorrer por conflito discursivo, de diálogo ou de confrontação, findo o qual seria praticável o “entrecruzamento”, ou mescla, das diferentes concepções culturais (FLORES, 2002, p. 21-22).

Segundo esta concepção, é justamente a tensão entre o universal e o particular que permite que ambos coexistam, evitando os extremos do localismo e do universalismo. É, assim, uma negação do universalismo abstrato por propor a interculturalidade, a interação entre as culturas, rejeitando a ideia da imposição dos direitos humanos como “puramente” um único conceito de dignidade humana (FLORES, 2002, p. 22-24), e não concepções inacabadas de dignidade.

Portanto, ao se partir de uma visão complexa acerca da universalidade dos direitos humanos, nega-se a existência de uma teoria pura (FLORES, 2009, p. 80), já que ela se sustenta na negação daquilo que é impuro. Por esta razão, a aceitação de uma teoria pura dos direitos humanos é a adoção de uma visão abstrata da universalidade dos direitos humanos. O impuro, por outro lado, depende de uma “via de aproximação” (FLORES, 2009, p. 83), isto é, do reconhecimento das semelhanças e diferenças entre os diversos contextos.

A interculturalidade necessária à teoria complexa, não se confunde com o multiculturalismo por afirmar a diversidade de culturas com o intuito de alcançar a universalidade, isto é, manter algum tipo de unidade em meio à diversidade (WALSH, 2019, p. 21). O paradigma multicultural da tolerância com o diferente, próprio da influência iluminista na criação dos direitos humanos, não provoca políticas de superação das desigualdades sociais, uma vez que não modifica o aparato institucional para conviver com o diferente.

Assim, ao se subsumir o padrão universal ao diverso, a realidade “outra” é excluída, pois não é vista como relevante da mesma forma que a institucionalizada; sendo, somente, tolerada enquanto diferente até que deixe de resistir às políticas de dominância (WALSH, 2019, p. 21). O multiculturalismo de orientação liberal, portanto, ignora a diferença colonial.

É interessante notar que durante a colonização espanhola da América Central, ao contato entre as civilizações, os espanhóis de Colombo além de promoverem um processo de evangelização, estudaram as culturas locais, de modo a compreender as fraquezas daquelas sociedades para então eliminá-las, já que não seria possível derrubar a sociedade sem derrubar seus “ídolos” (TODOROV, 2019, p. 348).

Evidentemente, tal processo não aconteceu de maneira intercultural, mas sim colonial. Isto porque uma abordagem intercultural propõe a emancipação e aceitação da visão cultural “outra” (WALSH, 2019, p. 14). Não se resume, assim, a uma relação intercultural simbólica, tampouco propõe uma dinâmica de dominância entre as culturas.

Mas, interculturalidade não é antipolítica, isto é, uma política emancipatória responsiva à dominação. Surge da afirmação de responsabilidade com o outro. Partindo desta afirmação, se infere que interculturalidade é uma ruptura epistêmica baseada no passado e no presente, identificando as relações de dominação derivadas da “colonialidade” (WALSH, 2019, p. 14).

Para o teórico dos direitos humanos Abdullahi A. An-Na'im (2000, p. 96-97), os valores dispostos na Declaração Universal de Direitos Humanos (UNITED NATIONS, 1948) podem ser encontrados em diferentes religiões, sendo necessário propor uma reinterpretação pela perspectiva religiosa (em comunidades tradicionais) para que haja uma reconciliação de valores atinentes aos direitos humanos³¹.

Por isso, para o teórico, a *sharia*, espécie de código de conduta muçulmano, ainda que disponha de normas discriminatórias em relação às mulheres, por exemplo, pode ser utilizado como estratégia de aproximação em um debate intercultural de direitos humanos³² (AN-NA'IM, 2000, p. 100). Isto seria possível ao interpretar-se a *sharia* em seus valores essenciais.

Similarmente, Cançado Trindade (2015, p. 102) identifica no direito das gentes a existência de um mínimo irreduzível, de modo que mesmo que com o tempo a interpretação do que é consciência varie, “[...] sabemos o que ela significa, mas, se alguém nos perguntar o que é, teremos dificuldade em defini-la.”. O autor (TRINDADE, 2015, p. 104) afirma ainda a existência de um mínimo irreduzível, que, no Direito internacional, seria a consciência humana.

Por outro lado, Raimon Panikkar (2009, p. 88-91) entende que não é possível definir valores interculturais, de modo que adotar um posicionamento intercultural não deve partir da avaliação de uma construção cultural pelos elementos de outra³³. Isto seria a mesma abordagem da visão abstrata de direitos humanos: subsumir a realidade ao padrão construído. Apesar disso, o autor defende que sempre há algum nível de flexibilidade entre as culturas.

Já partindo da perspectiva intercultural de Walsh (2019, p. 14-18), valorizar o pensamento e conhecimento “outro” afeta a “colonialidade”, portanto, descoloniza na medida em que afeta os padrões dominantes de cultura, pilares do pensamento e conhecimento universalizante. As políticas sociais interculturais serviriam, então, para a criação de espaços de incorporação (em que o “outro” não é meramente somado aos paradigmas dominantes) e

³¹ Tradução livre.

³² Tradução livre.

³³ Tradução livre.

negociação de conhecimentos e experiências, superando-se, assim, a tradição de embate cultural, ou o dito choque de civilizações de que trata Huntington (2011).

Por conseguinte, Herrera Flores (2009, p. 31) afirma que os direitos humanos, aos moldes da Declaração (UNITED NATIONS, 1948), são resultados provisórios de lutas sociais pela dignidade, sendo típicos de um universalismo “de partida”. Assim, muito similar a Walsh (2019) neste aspecto, An-Na’im (1997, p. 41) propõe um diálogo intercultural para a reinterpretação dos ideais iluministas, com base nos parâmetros culturais diversos³⁴. Este diálogo intercultural insere-se na visão complexa dos direitos humanos de Herrera Flores (2002), pois não parte de uma universalidade, nem rejeita a sua necessidade, mas sim entende que o universalismo é o ponto de chegada dos direitos humanos.

Nesse sentido, a tradicional teoria ocidental dos direitos humanos, fundamentada na universalidade destes, é uma teoria pura, uma vez que adota o simplismo como forma de minimizar “distorções comunicativas” provenientes dos diversos contextos de um mundo multicultural (FLORES, 2009, p. 79-80). Por isto, uma visão complexa dos direitos humanos nega a teoria pura, já que há o resgate do impuro que foi afastado para a criação do puro.

O problema desse simplismo é que ignora as expressões jurídicas diversas da normativa, abstrai a pluralidade do real e, principalmente, reduz os direitos humanos a um instrumento de regulação, ignorando a função colonialista da cultura ocidental (RUBIO, 2014, p. 26-30), que impõe seus valores como universais.

De modo oposto, analisar os direitos humanos em sua complexidade é afirmar que a cultura é intrínseca a eles, e que não há cultura que não sofra interferência de outras (FLORES, 2009, p. 44). Além disso, afastando a aparente neutralidade da concepção universalista, se tornam mais relevantes os bens protegidos pelos direitos humanos do que a identificação de quais direitos são humanos. Isto ocorre porque limitar a discussão a quais são os direitos humanos produz um vício na própria teoria destes: entendê-los como o direito a ter direitos, para então criar mais direitos (FLORES, 2009, p. 28). Todavia, o objetivo não deve ser afirmar a titulação de garantias, mas transformar a afirmação em efetividade.

Assim, se ultrapassa a noção de direitos humanos como elementos mínimos da dignidade humana, para a afirmação de que são resultados provisórios de lutas sociais por dignidade (FLORES, 2009, p. 31). Isto significa que a dignidade não é o elemento abstrato justificador dos direitos, mas sim um fim material a ser buscado, além de entender que os direitos humanos não são um fim em si mesmos.

³⁴ Tradução livre.

Dessa forma, só é possível uma abordagem intercultural de direitos humanos promovendo a humanização do Direito, isto é, potencializando o “espaço criativo” para alternativas condizentes com os valores culturais (FLORES, 2009, p. 22). Diante disto, é notório que uma visão complexa dos direitos humanos nega a imposição de valores como universais. Mas ressalta-se que a crítica à universalidade dos direitos humanos não nega a sua importância, mas não a utiliza como ponto de partida e sim de chegada.

Portanto, para a formulação de uma teoria dos direitos humanos que se preocupe com a complexidade destes, é necessário observar e considerar as ficções e construções sociais que os influenciam (FLORES, 2009, p. 45), afirmando os direitos humanos como produto cultural. Tal afirmação já é de enorme significância, pois adotar a universalidade como ponto de chegada mitiga processos de dominação, já que não parte de uma relação hierárquica entre culturas. Assim, uma teoria impura dos direitos humanos é representativa de uma narrativa contextualizada, não sendo universalmente reproduzível. Deste modo, entende-se que é possível conceber diversas teorias impuras dos direitos humanos, tendo em vista que diversos são os processos de luta pela dignidade humana.

Não se deve confundir, contudo, a pluralidade de alternativas com uma visão localista de direitos humanos, já que esta institui um universalismo de “retas paralelas” que nega que as diferentes realidades se relacionem (inclusive de maneira colonial). Uma visão complexa, por outro lado, identifica que a síntese universal é o objetivo pelo qual devem ser rejeitados os essencialismos (FLORES, 2009, p. 16) universalistas e localistas.

Mas, para isso, é preciso identificar o que é essencial a uma visão complexa dos direitos humanos. E Herrera Flores (2009, p. 55-59) afirma que há quatro condições para uma teoria realista, ou impura, dos direitos humanos: a) surgir de uma atitude otimista diante da realidade, sendo capaz de refazê-la; b) não se exaurir no pensamento crítico, na complexidade meramente formal (da linguagem), uma vez que esta deve ser acompanhada de ações políticas, sociais e culturais “incorretas” que sejam capazes de modificar as estruturas derivadas do pensamento dominante; c) surgir em, e servir para, uma realidade que precisa de uma alternativa de pensamento para poder lutar pela dignidade; d) buscar permanentemente a exterioridade em relação ao sistema dominante.

Quanto à última condição, ressalta-se que buscar soluções fora do sistema dominante não significa ser absolutamente original, pois qualquer ação ou movimento social deriva de “ideias herdadas” (FLORES, 2009, p. 59). Contudo, a teoria crítica deve almejar o empoderamento dos sistemas não hegemônicos, tendo em vista as suas capacidades de guiar suas lutas pela dignidade humana.

Para Walsh (2019, p. 14-15), é esta configuração conceitual que permite uma resposta social, política, ética e epistêmica para essas relações, por meio da enunciação, um lugar político, isto é, dando voz às perspectivas outras. Pois interculturalidade é uma lógica construída a partir da “particularidade da diferença”, resultado de relações de subordinação, não se fixando na diferença colonial, pois sua finalidade é a transgressão das “fronteiras do hegemônico”, interior e subalternizado. Só neste fim se alcançaria o universalismo de chegada conceituado por Herrera Flores (2009).

Diante disso, pensar simploriamente em uma teoria de direitos humanos a partir de Tolstói é propor, a partir de sua visão de mundo, uma síntese universal de seus valores com outros. Mas a interculturalidade não é previsível, tampouco mensurável. Tal ocorre em razão da prática complexa de direitos humanos ocorrer em diversos eixos da realidade a que se aplica, formando um “diamante ético” (FLORES, 2009, p. 113), que só é adequado ao seu contexto.

Logo, mesmo que sejam identificáveis elementos de uma visão complexa dos direitos humanos na literatura e biografia de Tolstói, propor uma teoria que estabeleça soluções universais a partir de sua visão de mundo seria propor uma teoria pura. Em razão disso, afirma-se tratar de um exercício metodológico de abertura dos direitos humanos a elementos impuros, com base em um contexto local e temporal específico. Uma teoria impura, como representativa da complexidade dos direitos humanos, deve partir da realidade em que foi criada.

Ciente disso, a presente investigação promove uma elaboração teórica que parte da identificação de elementos da teoria impura na obra do autor russo. Por isso, o foco deste trabalho é aproximar elementos da teoria de Herrera Flores (2002;2009) a esta literatura, e não afirmar a existência uma teoria impura dos direitos humanos tolstoiana.

4.2 Aspectos consistentes no pensamento de Tolstói

Segundo Barlett (2013, p. 176), no ano de 1857 Tolstói viajou sozinho a Paris. A viagem foi importante, em especial, por dois aspectos. O primeiro foi a sua proximidade com Turguêniev, com quem se encontrou diariamente durante as seis semanas da viagem, e quem o proporcionou um *tour* pela capital da cultura ocidental. E o segundo foi exatamente o motivo do fim da estadia: Tolstói testemunhou uma execução por guilhotina. A experiência o traumatizou a ponto de desistir dos planos de seguir para Londres, indo para Genebra se encontrar com sua irmã, que lá estava de férias, a esta o escritor relatou o alívio de deixar “Sodoma e Gomorra” (BARLETT, 2013, p. 176). Este evento simboliza o primeiro dos pontos fundamentais ao pensamento tolstoiano: o repúdio à violência.

A viagem o tornou ainda mais crítico do modo de vida ocidental, contudo, também o fez adotar uma postura de inquietação em relação às condições de vida na Rússia: alegrou-o retornar a Iásnaia Poliana, mas “[...] julgava que o lado ‘falso e cruel da vida russa’ se tornava ainda mais evidente, em gritante relevo, comparado às liberdades presentes em outros países” (BARLETT, 2013, p. 180). Isto parece tê-lo influenciado a implementar modernizações nas condições dos mujiques de Iásnaia Poliana. Passou a cobrar uma espécie de aluguel (o que posteriormente viria a lhe causar culpa) aos camponeses por conceder-lhes suas terras para uso próprio e, nas terras remanescentes, passou a empregar mão-de-obra contratada, igualmente no âmbito doméstico.

Essa experiência representa o “processo de estranhamento”³⁵ (INCONTRI, 1991, p. 106) recorrente na formação do pensamento de Tolstói. Este serviu a ele não só no trato com as comunidades sectárias, mas também, e indissociavelmente, na elaboração de seu sistema pedagógico adiante exposto. Como exemplo, durante o seu *grand tour* pela Europa, Tolstói fez questão de ter contato com o sistema pedagógico alemão, que em muito influenciava o russo. Assim, o processo de estranhamento é outra característica do pensamento tolstoiano.

Por conseguinte, Tolstói era contrário à modernização da Rússia por meio da introdução de tecnologias como as ferrovias e telégrafos. Isto porque, ao seu ver, a verdadeira modernização deveria ser a educação pública da população, já que na década de 1850 menos de 6% da população rural era alfabetizada (BARLETT, 2013, p. 184-185). Por isso, Tolstói reabriu a escola de Iásnaia Poliana e passou a dedicar-se à elaboração de programas curriculares contrários ao ensino pouco imaginativo e às punições corporais.

Seria vicioso falar no pensamento tolstoiano sem mencionar suas atividades pedagógicas. Igualmente seria impreciso analisar sua crítica aos sistemas pedagógicos estrangeiros isoladamente de sua crítica às instituições em geral (INCONTRI, 1991, p. 106). A escola de Iásnaia Poliana promovia uma espécie de redenção dos filhos dos mujiques, ao libertarem-se e emanciparem-se dos dogmas dos adultos. Nela a educação não vinha através de imposições, mas sim “[...] de uma ordem criada pelos indivíduos que a compunham.” (INCONTRI, 1991, p. 115). Portanto, a educação das crianças não só partia das suas visões de mundo, não reproduzindo modelos importados de outra realidade, como também se cumpriam obrigações criadas pelos próprios estudantes, espontaneamente.

³⁵ Este processo de estranhamento ocorria quando se debruçava sobre modelos europeus que eram aplicados na Rússia, e constatava que estes não se adequavam às particularidades da realidade do país (INCONTRI, 1991, p. 106).

Analisando especificamente a pedagogia tolstoiana, os pontos principais de seu trabalho foram a rejeição a dogmas e exegeses, visando permitir a compreensão dos trabalhos por qualquer pessoa; a abolição da complexidade ideológica; e a educação a partir do ponto de vista da criança (INCONTRI, 1991, p. 103).

Acerca desse último ponto é interessante notar a importância da empatia à pedagogia tolstoiana, bem como na questão dos camponeses, pois esta serve como “elemento de aproximação” (INCONTRI, 1991, p. 105) entre sujeitos de realidades diferentes; o que faz lembrar o supracitado papel dos romances de identificação psicológica do século XVIII na mudança cultural de que os direitos humanos são resultado (HUNT, 2009, p. 39).

O mesmo aspecto emancipatório estava presente em seu modo de lidar com comunidades sectárias, isto é, dissidentes da Igreja. Ainda durante a Guerra da Crimeia conviveu com os cossacos³⁶ reconhecendo e admirando como os ideais da independência e liberdade os guiavam a conflitos com o governo (BARLETT, 2013, p. 138).

Os cossacos, embora oficialmente fossem súditos do Império Russo e cristãos, tinham sua própria língua e eram culturalmente parecidos com chechenos, com quem haviam convivido pacificamente por séculos (BARLETT, 2013, p. 138). Para a biógrafa, Tolstói projetou neles o “bom selvagem” rousseauiano, mas também representavam seu apreço pela autodeterminação.

Outro exemplo de sua busca pela emancipação situou-se próximo de sua propriedade em Samara (Rússia oriental), onde Tolstói conviveu com *bachkires*, cavaleiros nômades de origem turca e muçulmanos (BARLETT, 2013, p. 266-267). A esse contato, Tolstói reconheceu a colonização russa na região, perseguidora desta comunidade; e em 1873 coletou e enviou dados demográficos à Corte e aos jornais, pois 90% da população da província estava ameaçada pela fome (BARLETT, 2013, p. 270-271). O relatório foi censurado por medo das reações da população dos grandes centros, alheia a esta realidade.

Similarmente, quando o Império Russo entrou em guerra contra a Turquia em 1877, Tolstói quis conversar com os prisioneiros turcos não sobre política, mas sobre fé, principalmente sobre a leitura individualizada do Corão. No mesmo período, teve contato com teólogos protestantes que enviavam a ele livros do exterior (BARLETT, 2013, p. 323). A

³⁶ Nas palavras de Barlett (2013, p. 138), sobre o grupo com que Tolstói teve contato, “[...] o povoado fora fundado em 1729 e entre sua população haviam sido arregimentados cerca de mil soldados cossacos que combateram na Guerra do Cáucaso. Eram descendentes dos cossacos da montanha (ou de Terek) originais do século XVI (*Grebenskie* ou *Terskie kazaki*), que tinham se fixado junto ao rio Terek – alguns deles tinham feito parte de unidades militares autônomas, outros tinham fugido da Rússia central a fim de escapar da servidão.”

influência do protestantismo é notória em sua “nova concepção cristã”, baseada no salvamento individual, sobretudo através da leitura individual dos Evangelhos.

No ano posterior, 1878, passou a atrair-se por seitas divergentes da Igreja Ortodoxa, estudando os Velhos Crentes, dissidentes da Igreja Ortodoxa Russa que se originaram da negação de obediência às reformas eclesiais de uniformizar as tradições religiosas russas com a Igreja Grega (BARLETT, 2013, p. 21); e outras correntes dissidentes, como os *molokani*, vizinhos dos *bachkires* nos confins do Império Russo (BARLETT, 2013, p. 338). Isto porque, necessariamente, para ele, a Igreja deveria se comunicar com o povo, o que era absolutamente contraditório às políticas da Igreja subordinada ao Estado. Sua proximidade com as “seitas racionais” (BARLETT, 2013, p. 342-343) se dava pela rejeição dos rituais e pelo estudo individualizado da Bíblia, semelhanças também com a Igreja Presbiteriana.

É um aspecto recorrente no pensamento de Tolstói, portanto, a crítica à intolerância. Um marco de suas atividades humanitárias neste âmbito foi o seu auxílio ao transporte e instalação dos *dukhobors*, outros sectários perseguidos pelo Império, que obtiveram permissão para refugiarem-se no Canadá (BARLETT, 2013, p. 465). Tolstói mediou todo o processo, que gerou comoção internacional. As crenças deles eram muito semelhantes às do escritor, sobretudo pela oposição ao uso de armas e à Igreja, que apoiava as campanhas militares do Estado.

A capacidade de Tolstói de movimentar todas as classes em prol de causas humanitárias repetiu-se em 1891, quando uma grande fome assolou o país. Coordenou de longe de Moscou e Petersburgo enormes arrecadações às vítimas da miséria rural, e o governo de início desestimulou o envolvimento da aristocracia na causa, mas a mobilização foi geral. Novamente, em 1892, Tolstói conseguiu doações suficientes para que um navio vindo dos Estados Unidos descarregasse enormes quantidades de alimentos na Rússia (BARLETT, 2013, p. 471-419). Foi assim que Tolstói tornou-se não só a liderança moral da nação como também um humanitário mundialmente reconhecido.

O âmago da religiosidade tolstoiana está em não resumir o cristianismo à adoração a Deus, mas sim a uma compreensão de vida capaz de mudar estruturas sociais. Em sua obra religiosa máxima, “O reino de Deus está em vós” (TOLSTÓI, 2019), identifica que o cristianismo convive com tendências dicotômicas desde que surgiu, a que o compreende e a que o distorce, sendo a da Igreja Ortodoxa um exemplo da distorção do cristianismo em prol de interesses, o que faria com que esta apoiasse campanhas militares, por exemplo. A resposta a isto seria a ação individual conforme seus preceitos morais, a despeito da violência institucional.

Neste período, já na década de 1890, Tolstói se interessa pelas ramificações cristãs na América do Norte, que seriam, em sua ótica, mais próximas do cristianismo prático, pois lá havia os chamados “cristãos não resistentes” (TOLSTÓI, 2019, p. 32), objetores de consciência ao serviço militar obrigatório. Eis outra base do pensamento tolstoiano: a resistência não violenta³⁷.

Os aspectos da resistência não violenta, crítica à intolerância, busca e capacidade de emancipação dos sujeitos e do processo de estranhamento, combinados, evidenciam outra base do pensamento tolstoiano: sua concepção otimista de homem (INCONTRI, 1991, p. 115). Esta é, notadamente, mais uma herança de Rousseau nas concepções de Tolstói, pois parte da ideia de que não é a natureza humana a responsável pela injustiça social, mas sim as instituições.

Todos esses pontos estão presentes em seus três grandes romances, “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) e “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b), e se comunicam com os elementos identificados por Herrera Flores (2009) como bases para uma teoria impura dos direitos humanos.

4.3 Elementos da visão complexa dos direitos humanos nos romances selecionados de Tolstói

Como dito, Herrera Flores (2009, p. 55-59) identifica quatro condições para uma teoria impura dos direitos humanos: partir de uma atitude otimista diante da realidade; unir a complexidade meramente formal a ações políticas, sociais e culturais “incorretas” capazes de modificar as estruturas derivadas do pensamento dominante; servir a uma realidade que precisa de uma alternativa para poder lutar pela dignidade; e buscar soluções exteriores ao sistema dominante.

Esses elementos se coadunam com os citados pontos principais do pensamento tolstoiano: a resistência não violenta (TOLSTÓI, 2019); a crítica à intolerância; o uso do processo de estranhamento (INCONTRI, 1991, p. 106); a busca por emancipação; e a concepção otimista da natureza humana (INCONTRI, 1991, p. 115). Resta identificar estes elementos nos romances simbólicos.

³⁷ Tal filosofia se explica neste trecho de “O reino de Deus está em vós”: “Nosso princípio fundamental de não resistência ao mal por meio do mal não nos permite participar de insurreições, nem de rebeliões, nem de atos de violência. [...] nos empenharemos com todos os meios de que dispusermos, para produzir uma revolução radical nas opiniões, nos sentimentos e nos costumes da nossa sociedade, em tudo que concerne à ilegitimidade do uso da violência contra os inimigos internos ou externos.” (TOLSTÓI, 2019, p. 14-15).

Em “Guerra e paz”, Tolstói (2004a) demonstra o processo de estranhamento na jornada de Pierre Bezukov, que, ao contato com a Rússia longe de São Petersburgo (centro do ocidentalismo da época), percebe a inadequação entre os valores franceses e a cultura russa. E sua jornada culmina em sua obsessão por assassinar Napoleão. Contudo, ao encontro com um servo chamado Karataev (que o apresenta a valores absolutamente antagônico à aristocracia), ele encontra um caminho mais virtuoso próximo da religiosidade popular.

O enredo de “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), por si só, já representa uma busca por emancipação e autodeterminação, tendo em vista que Tolstói, ao seu modo, reescreveu a história da invasão napoleônica, uma vez que a imagem ocidentalizada da derrota de Napoleão é de que ele teria sido derrotado muito mais por condições climáticas do que pela competência de seus rivais.

Ao analisar “Guerra e paz” (TOLSTOI, 2004a), a biógrafa Barlett (2013, p. 413) identifica que Pierre é, de certo modo, um “tolo santo”, sendo este arquétipo russo a representação do desafio às convenções sociais, desprezo pelo material, mas isto sem viver em reclusão (como os monges). O tolo santo é o símbolo do posicionamento de Tolstói contra as instituições, e o próprio escritor foi, em grande medida, um tolo santo.

Após ter contato com a religiosidade franco-maçônica, Pierre passa a ter uma maior consciência sobre a igualdade entre todas as pessoas, que aplica à sua realidade, chegando a emancipar seus servos; e vale contextualizar que a emancipação dos servos se deu em 1861, ao passo que este momento do livro se dá em 1806 (e “Guerra e paz” foi publicado ainda na década de 1860).

Chegado que foi, mandou convocar para a contadoria principal entre os seus intendentos, a quem expôs as suas intenções e os seus desígnios. Disse-lhes que deveriam tomar imediatamente medidas tendentes à emancipação completa dos seus camponeses [...]. Alguns dos seus intendentos, e entre eles havia vários quase analfabetos, ouviram-no aterrorizados, interpretando as palavras do jovem conde como se elas quisessem dizer que ele não estava contente com a sua administração e não desconhecia os roubos de cada um; outros, depois de um momento de pânico, puseram-se a achar graça às intenções do amo e às palavras novas que nunca tinham ouvido; outros ainda escutavam-no com prazer, e outros finalmente, os mais inteligentes, a cujo número pertencia o intendente-geral, perceberam pelo que ouviam, qual a atitude que teriam que tomar para com ele para melhor conseguirem os seus fins. [grifo nosso] (TOLSTOI, 2004a, p. 725).

Em um dado momento da obra, Pierre e Andrei Bolkonski se encontram após as mudanças pelas quais passaram, e discutem sobre a emancipação dos servos, de modo que Pierre demonstra uma consciência da responsabilidade do proprietário de terras em libertar os que injustamente estão dominados, e Andrei preocupa-se somente com a consciência individual do aristocrata.

- Sim, isto é que me inspira piedade: a dignidade do homem, a tranquilidade da consciência, a pureza da alma comprometida, e não as costas e as cabeças dos outros, pois, quer as açoitem quer as tosquiem, nem por isso deixam de ser costas e cabeças.
 - Seja como for, não, nunca serei da sua opinião – concluiu Pedro. (TOLSTOI, 2004a, p. 735).

Nestes dois trechos se fazem presentes dois dos deveres básicos de uma teoria impura dos direitos humanos (FLORES, 2009, p. 61). O primeiro é o reconhecimento da responsabilidade com o outro, que fez com que Pierre, em sua posição de aristocrata, identificasse o dever em emancipar os servos. E o segundo é a reciprocidade que permite devolver o que foi tomado, pois Pierre, diferentemente de Andrei, não deixa de agir em favor dos camponeses por indiferença.

Ademais, Andrei Bolkonski é, no início do romance (TOLSTOI, 2004a), um patriota que se dispõe a ser um herói de guerra, mesmo contra os receios de seu pai. Mas seu imaginário romantizado sofre um choque de realidade. Após quase perder a vida, resolve não voltar a servir no exército. A jornada de Andrei é, também, própria do processo de estranhamento da literatura tolstoiana (INCONTRI, 1991, p. 106), que nada mais é do que uma aproximação com o real, que é diverso, elemento do realismo do escritor.

No epílogo de “Guerra e paz”, Tolstói (2004a) faz um ensaio sobre a romantização da história e dos governantes, que resulta no silenciamento das diversas realidades de um povo.

Como antigamente, em relação ao problema da astronomia, agora, em relação à História, todas as opiniões distintas assentam em reconhecerem ou não a unidade absoluta que serve de medida para os fenômenos visíveis. (TOLSTOI, 2004a, p. 1546).

Neste breve excerto do epílogo, é possível identificar que o objetivo de Tolstói com o livro era superar a abstrativização da história, própria de um romantismo, que crê que os movimentos políticos ou militares dos governantes de algum modo guiam o povo. Tolstói representa a guerra como uma grande confusão.

O barulho ensurdecedor das peças que disparavam por todos os lados, o silvar e rebentar dos projéteis inimigos, a presença dos artilheiros todos suados e vermelhíssimos, numa azáfama em volta das peças, o sangue que corria dos homens e dos animais, aquela fumarada que se erguia no céu do lado do inimigo, sempre acompanhada de um projétil, que vinha cair ora em terra, ora em cima de um homem, ora sobre uma peça ou um cavalo, **a vista de todas estas cenas não o impedia de encher a cabeça de todo um mundo fantástico [...]**. [grifo nosso] (TOLSTOI, 2004a, p. 540-541).

Ao criticar este cenário em que sequer se conseguem distinguir os lados que batalham, o escritor retrata que todos são perdedores, pois a idealização e romantização de fatos históricos (enquanto acontecem e depois) servem apenas para mobilizar soldados em prol de

causas que não advém do povo. Isto evidencia que a visão de Tolstói é próxima da busca por um universalismo de chegada, pois não parte do pressuposto de que há igualdade entre todos os homens, já que a história oficial apresenta somente os interesses dos governantes, silenciando os anseios populares. Mas também expõe a importância da relação entre os ditos líderes e o povo, não ignorando a influência entre as culturas.

Já em “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a), o enredo parte do processo de estranhamento do contexto em que foi escrito. Para Barlett (2013, p. 279-280) o livro é uma resposta ao modo como “a questão feminina” (retratada nos romances franceses da mesma época) estava sendo divulgada por textos niilistas na Rússia (propondo “amores livres”).

E o suicídio de Anna (que se atira nos trilhos de um trem) representa a crítica de Tolstói à invasão da modernidade, simbolizada pela ferrovia, nas áreas rurais. A verdadeira modernização, para ele, deveria ser a alfabetização popular, que era de apenas 6% da população rural (BARLETT, 2013, p. 184-185).

Mas, apesar das intenções iniciais do autor serem de fazer de Anna um exemplo moralizante contra o adultério, o efeito no público foi o oposto (BARLETT, 2013, p. 305), já que os reflexos da publicação no imaginário popular foram semelhantes aos dos romances franceses de identificação psicológica do século XVIII.

Uma representação muito singular em “Anna Kariênina” (TOLSTÓI, 2017a) é o casamento de Kitty e Konstantin Liévin (personagem que representa o próprio autor). A união entre o homem prático antagônico aos modos ocidentalizados da capital e uma princesa moscovita de modo europeus simboliza uma “terceira via” (BARLETT, 2013, p. 310), igualmente entende Orlando Figes (2021, p. 312), às tradições estritamente ortodoxas ou europeias, como, de certo modo, era o pensamento tolstoiano. Isto representa uma atitude otimista diante da realidade (FLORES, 2009, p. 55), pois busca alternativas ao pensamento hegemônico, partindo do pressuposto de que o dominante pode deixar de sê-lo. A união representa, também, a superação da busca por identidades unicamente russas ou europeias, de modo que se afasta da ideia de pureza cultural.

Por outro lado, o contato intercultural entre Liévin e os camponeses (motivado por um interesse científico) fez com que este reconhecesse a distância social que havia entre ele e os mujiques.

Mas agora Liévin percebia claramente (e seu trabalho no livro sobre agronomia, no qual o elemento principal da atividade agrícola devia ser o trabalhador, o ajudou bastante, no caso) – **percebia agora claramente que a propriedade por ele gerida não passava de uma luta brutal e tenaz entre ele e os trabalhadores, em que, de um lado, o lado de Liévin, havia uma constante e ferrenha aspiração de reformar**

tudo segundo o modelo considerado melhor e, do outro lado, havia a ordem natural das coisas. [grifo nosso] (TOLSTÓI, 2017a, p. 326).

Neste fragmento reside a importância do contato intercultural, que só é possível ao se reconhecer que todas as pessoas têm capacidade de reagir ao que está posto, sendo o respeito uma forma de reconhecimento (FLORES, 2009, p. 56); que, no trecho em questão, se evidencia pela percepção de Liévin da imposição do saber dominante (seu) sobre o dominado (dos camponeses). Isto representa também um processo de abertura a saberes impuros, isto é, que não correspondem ao hegemônico, e há, ainda, um elemento emancipatório da visão cultural “outra” (WALSH, 2019, p. 14).

Quanto a “Ressurreição” (TOLSTOI, 2004b), a jornada de Nekliudov é a síntese do pensamento tolstoiano. A culpa do personagem pelo destino de Katiucha, criada que engravidou e que, por ter sido expulsa da casa de sua tia, se torna prostituta, sendo condenada por um crime que não cometeu, e morrendo no exílio siberiano; é a base do enredo. Inicialmente, ele acredita ter acontecido um equívoco na leitura dos votos dos jurados; depois tenta diminuir a pena para amenizar a injustiça; e, por fim, percebe que ainda a ama, e para a convencer de se casar com ele, abandona todos os seus privilégios aristocratas. Mas em meio a essas atitudes para tentar aproximar-se dela, Nekliudov conhece diversos injustiçados com casos similares ao de Katiucha. O sistema judiciário retratado se demonstra duro com pobres, que cometem pequenos delitos e recebem penas enormes, e razoável com os abastados.

E o que mais o fazia admirar era que essas atrocidades não aconteciam por causalidade nem por erro, mas repetiam-se continuamente durante centenas de anos, com a única diferença de que, antes, cortavam o nariz e as orelhas aos presos, e eram conduzidos em jangadas, ao passo que agora eram algemados e levados em vapores.

Nekliudov não estava de acordo com os empregos das referidas instituições da Magistratura e da Administração, que atribuíam tudo o que sucedia às deficiências dos lugares de reclusão e de destêrro [sic] e opinavam que era possível evitá-lo e aperfeiçoá-los. Entendia que tudo isso se devia a outras causas [...].

Indignava-o principalmente que nos tribunais e ministérios existissem funcionários – que recebiam grandes ordenados extorquidos ao povo – encarregados de consultar livros escritos por funcionários como eles e cujos objetivos eram os mesmos [...]. [grifo nosso] (TOLSTOI, 2004b, p. 1.063).

Assim, Tolstói afirma a utilização do Direito, e das instituições, como ferramenta de perpetuação do puro, eliminando, para isso, o que não é relevante aos interesses hegemônicos.

Diante disso, nota-se que Tolstói concorda com os deveres básicos de uma teoria impura dos direitos humanos, determinados por Herrera Flores (2009, p. 61): reconhecimento de que todas as pessoas têm capacidade de reagir às relações com o mundo (seu otimismo e busca por emancipação); o respeito como forma deste reconhecimento; reciprocidade que

permita “devolver o que foi tomado” (a distribuição de terras aos mujiques); a responsabilidade com o “outro” (assumir a responsabilidade enquanto aristocrata); e o reconhecimento de que devem ser criadas regras e ações políticas que permitam construir uma dignidade humana diferente da posta (reconhece a pureza e incoerência das instituições diante da realidade impura).

Logo, pode-se afirmar que Tolstói, ao seu modo, compartilha da necessidade um universalismo de chegada, própria da visão complexa de direitos humanos. Também cumpre com as condições básicas para uma teoria impura (FLORES, 2009, p. 55-59), de modo que também adota uma atitude positiva; igualmente não restringe-se à complexidade formal, concordando que devem haver ações “incorretas” capazes de modificar as instituições (sempre por meio da resistência não violenta ao mal imposto); e pode-se afirmar que a literatura tolstoiana serve a uma realidade que precisa de alternativas para lutar por dignidade (como se evidencia seu trabalho em prol da autodeterminação dos sectários); por fim, busca soluções externas, pois jamais limitou-se à realidade dos centros da *intelligentsia* (Moscou e São Petersburgo).

5 CONCLUSÃO

No decorrer deste trabalho, foram examinadas as ambiguidades tocantes à história cultural da Rússia, o modo como estas influenciaram os paradoxos presentes no pensamento tolstoiano, e a importância de “Guerra e paz”, “Anna Kariênina” e “Ressurreição” à literatura de Tolstói. Além disso, demonstrou-se a formação da narrativa tradicional dos direitos humanos, os problemas atinentes à tendência ocidental destes, bem como as ramificações teóricas que tentaram e tentam solucionar a problemática da universalidade abstrata dos direitos humanos, com ênfase na visão complexa. Por conseguinte, foram identificadas as categorias fundamentais a uma visão complexa de direitos humanos, e, posteriormente, os pontos essenciais do pensamento tolstoiano; culminando na identificação da complexidade dos direitos humanos em “Guerra e paz”, “Anna Kariênina” e “Ressurreição”.

Como resultados do trabalho, identificou-se em “Guerra e paz” o reconhecimento da responsabilidade com o outro e a reciprocidade capaz de devolver o que foi tomado em razão de uma posição de dominância. Na mesma obra, percebeu-se a busca pela superação da abstrativização e idealização da narrativa histórica como próximas da necessidade de um universalismo de chegada, já que não há igualdade quando culturas se sobrepõem a outras.

A pesquisa também resultou na identificação em “Anna Kariênina” da atitude otimista diante da realidade, que permite buscar alternativas ao sistema hegemônico. Também percebeu um afastamento da pureza cultural que nega o que não agrada os interesses do sistema dominante. Além disso, reconheceu-se na obra a necessidade do contato intercultural, aproximando realidades diversas, como meio emancipatório do dominado.

Por fim, demonstrou-se que em “Ressurreição” está presente a crítica à utilização do Direito como instrumento de perpetuação da pureza dos interesses hegemônicos, que, para isso, elimina o que não favorece sua narrativa.

Esses elementos, identificados nos romances tolstoianos, são próprios da teoria impura dos direitos humanos, que busca superar a universalização abstrata destes. Nestes termos, a obra de Tolstói se aproxima da teoria crítica dos direitos humanos.

A hipótese inicial de que os elementos de uma visão complexa de direitos humanos tolstoiana, identificáveis em seus romances, seriam a crítica à imposição de valores liberais como universais, a percepção da relação colonial entre as práticas tradicionais ortodoxas e as ideologias do século XIX e a busca pela religiosidade cristã como elemento conciliador não se cumpriu.

Isso porque demonstrou-se que o uso do processo de estranhamento, a busca por emancipação e autodeterminação, e a concepção otimista da natureza humana, não só melhor representam o pensamento tolstoiano como também são congruentes com as condições para uma teoria impura dos direitos humanos, além de cumprirem com os deveres necessários a esta.

Assim, almeja-se ter cumprido com o objetivo de analisar a complexidade dos direitos humanos a partir da literatura de Tolstói, de modo a solucionar a problemática da identificação de elementos de uma visão complexa dos direitos humanos, capazes de formar uma teoria impura, na literatura tolstoiana.

REFERÊNCIAS

- ALVES, José Augusto Lindgren. **Os direitos humanos como tema global** - São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ALVES, José Augusto Lindgren. **Os direitos humanos na pós-modernidade** - São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **O avesso das coisas: aforismos** – Rio de Janeiro: Record, 1990.
- AN-NA’IM, Abdullahi A. *Islam and human rights: beyond the universality debate. Proceedings of the 94th Annual Meeting of the American Society of International Law*, p.95-101, 2000. Disponível em: <https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/publications/>. Acesso em: 1º maio 2021.
- AN-NA’IM, Abdullahi A. *The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts. Emory International Law Review*, v. 10, nº 3, p. 29-66, 1997. Disponível em: <https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/publications/>. Acesso em: 1º maio 2021.
- BARLETT, Rosamund. **Tolstói: a biografia** / tradução de Renato Marques – São Paulo: Globo, 2013.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos** / tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 19 nov. 2021.
- CARDOSO, Antonio Manoel Bandeira. A Magna Carta – conceituação e antecedentes. *Revista da Informação Legislativa*, a. 23, n. 91, p. 135-140, 1986. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/182020/000113791.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2021.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos** – São Paulo: Saraiva, 2010.
- ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **A declaração de independência dos Estados Unidos da América**. 4 jul. 1776. Disponível em: http://www4.policiamilitar.sp.gov.br/unidades/dpcdh/Normas_Direitos_Humanos/DECLARA%C3%87%C3%83O%20DE%20INDEPENDENCIA%20DOS%20EUA%20-04%20de%20julho%20de%201776%20-%20PORTUGU%C3%8AS.pdf. Acesso em: 31 jul. 2021.
- ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. *The Constitution of the United States: A Transcription*. 1787. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript>. Acesso em: 23 out. 2021.
- FIGES, Orlando. **Crimeia** / tradução de Alexandre Martins – Rio de Janeiro: Record, 2019.

FIGES, Orlando. **Uma história cultural da Rússia/** tradução de Maria Beatriz de Medina – Rio de Janeiro: Record, 2021.

FLORES, Joaquín Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos/** tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência/ tradução de Carol Proner. *Sequência*, v. 23, n. 44, p. 9-29, jan. 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330>. Acesso em: 30 mar. 2021.

FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração/** tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Porto Alegre: Sulina, 1987.

GEORGE MASON UNIVERSITY. *The Petition of right 1628*. Disponível em: <https://www.law.gmu.edu/assets/files/academics/founders/petitionofright.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2021.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito e literatura: ensaio de síntese teórica** – Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.

GONZÁLEZ, José Calvo. **Direito curvo /** tradução de André Karam Trindade, Luis Rosenfield, Dino del Pino. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2013.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios, 1875-1914/** tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo - Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções, 1789-1848/** tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel - Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história/** tradução de Rosaura Eichenberg – São Paulo: Companhia das letras, 2009.

HUNTINGTON, Samuel P.. *The clash of civilizations and the remaking of world order* - Nova Iorque: Simon & Schuster, 2011.

INCONTRI, Dora. Tolstoi e a anti-pedagogia (uma proposta de educação libertária). *Revista da faculdade de educação*, v.17, n.12, p. 102-120, jan./dez. 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfe/article/view/33465>. Acesso em: 30 out. 2021.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil/** tradução de Marsely de Marco Dantas – São Paulo: EDIPRO, 2014.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direitos humanos** – Rio de Janeiro: Forense, 2019a.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público** – Rio de Janeiro: Forense, 2019b.

MONTEFIORE, Simon Sebag. **Os Románov: 1613-1918**/ tradução de Claudio Carina, Denise Bottmann, Donaldson M. Garschagen, Renata Guerra e Rogério W. Galindo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MONTEIRO, Eduardo Aleixo. Direito e Literatura no Brasil. *Revista de Direito, Arte e Literatura*, Evento Virtual, v. 6, n. 1, p. 60-82, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/revistadireitoarteliteratura/article/view/6591>. Acesso em: 22 ago. 2021.

NATIONAL GEOGRAPHIC. *Who was Cyrus the Great?* - Publicado em 6 maio. 2019. Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/cyrus-the-great>. Acesso em: 28 jul. 2021.

PANIKKAR, R. *Is the notion of human rights a western concept?* - Santa Bárbara, Califórnia, 2009. Disponível em: <http://niu.edu.in/slla/is-the-notion-of-human-rights-a-western-concept.pdf>. Acesso em: 1 maio 2021.

PEQUENA FILOCALIA. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. – São Paulo: Paulus, 2020.

PERPETUO, Irineu Franco. **Como ler os russos** - São Paulo: Todavia, 2021.

PINKER, Steven. *Enlightenment now* – Londres: Penguin Books, 2018.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos** – São Paulo: Saraiva, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>. Acesso em: 19 nov. 2021.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos** – São Paulo: Saraiva, 2020.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos** – São Paulo: Saraiva, 2019a.

RAMOS, André de Carvalho. **Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional** – São Paulo: Saraiva, 2019b.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*. Disponível em: <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigreur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 30 abr. 2021.

RUBIO, David Sánchez. **Encantos e desencantos dos direitos humanos: de emancipações, libertações e dominações**/ tradução de Ivone Fernandes Morcillo Lixa e Helena Henkin. – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional** – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

SCHWARTZ, Germano. **A Constituição, a Literatura e o Direito** – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SÓFOCLES. **Édipo Rei; Antígona**/ tradução de Ordep Serra e Sueli de Regino – São Paulo: Martin Claret, 2015.

SOLJENÍTSYN, Aleksandr. **Arquipélago Gulag: um experimento de investigação artística (1918-1956)**/ tradução de Lucas Simone, Irineu Franco Perpetuo, Francisco de Araújo, Odomiro Fonseca, Rafael Bonavina – São Paulo: Carambaia, 2019.

STRECK, Lenio Luiz. Fatos, relatos e interpretações. *In*: GONZÁLEZ, José Calvo; STRECK, Lenio Luiz. **Por dentro da lei: direito, narrativa e ficção** – Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**/ tradução de Beatriz Perrone-Moisés – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**/ tradução de Leyla Perrone-Moisés – São Paulo: Perspectiva, 2013.

TOLSTOI, Leão. **Obra completa** – v.1. – versão, anotada, de João Gaspar Simões e Natália Nunes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004a.

TOLSTOI, Leão. **Obra completa** – v.2. – versão, anotada, de João Gaspar Simões e Natália Nunes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004b.

TOLSTÓI, Liev. **Anna Kariênina**/ tradução de Rubens Figueiredo – São Paulo: Companhia das Letras: 2017a.

TOLSTÓI, Liev. **O reino de Deus está em vós**/ tradução de Celina Portocarrero – Rio de Janeiro: BestBolso, 2019.

TOLSTÓI, Liev. **Uma confissão**/ tradução de Rubens Figueiredo – São Paulo: Mundo Cristão, 2017b.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A humanização do Direito Internacional** – Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Memórias de um caçador**/ tradução de Irineu Franco Perpetuo – São Paulo: Editora 34, 2013.

UK PARLIAMENT. *Bill of rights 1689*. Disponível em: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/parliamentaryauthority/revolution/collections1/collections-glorious-revolution/billofrights/>. Acesso em: 19 nov. 2021.

UNITED NATIONS. *Universal Declaration of Human Rights*. 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acesso em: 30 abr. 2021.

UNITED NATIONS. *United Nations Charter*. 26 jun. 1945. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/un-charter>. Acesso em: 30 abr. 2021.

VIEIRA, Carlos Eduardo. *Intelligentsia* e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a história intelectual. *Revista brasileira de história da educação*. v.8, n. 1, p. 63-85, jan./ abr., 2008. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/view/38588/20119>. Acesso em: 18 nov. 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. Tradução. *Revista eletrônica da faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)*, v. 5, n. 1, jan-jul. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002/10532>. Acesso em: 1 maio. 2021.

WELLEN, Henrique. Realismo e irracionalismo nas obras de Liev Tolstói: contradições estéticas, filosóficas e políticas. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 18, n. 206, p. 99-109, jul. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/42094>. Acesso em: 30 out. 2021.

WELLS, Colin. **De bizâncio para o mundo: a saga de um império milenar/** tradução de Pedro Jorgensen – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.