

A China entre o Confucionismo e o Socialismo

China between Confucianism and Socialism

China entre el Confucionismo y el Socialismo

Igor Zanoni Constant Carneiro Leão* e Danilo Ferraz de Oliveira Ogama**

RESUMO

A história das ideias socialistas se apresenta de modo rico e multifacetado, e o pensamento socialista chinês talvez seja um dos paradigmas a ser mais bem compreendido em sua trajetória, pois o caminho da China é singularmente marcado por sua tradição confucionista milenar, que constituiu um dos pilares da ordem social e política e um dos esteios de uma sociedade diferenciada em suas etnias e regiões. O confucionismo, porém, já não pôde dar esse ordenamento após meados do século XIX, e a construção da unidade chinesa, a configuração de uma nação soberana e dinâmica, centraram-se no Partido Comunista Chinês e no pensamento maoísta e suas reavaliações após os vinte anos da Revolução Cultural. Todavia, o pensamento de Mao ainda guarda diversos traços da tradição ética confucionista, e é difícil afirmar que ela está extinta, seja no nível de Estado e do Partido, seja na busca de segmentos sociais afluentes que buscam nas tradições religiosas um sentido para a vida e uma revalorização desta ante os valores mercantis trazidos por essa mesma afluência. O texto que propomos aqui é uma apresentação e discussão desta singular trajetória do confucionismo vis-à-vis o socialismo na China, país de grande relevância para a nossa sociedade e as opções políticas que o Brasil pode entrever e buscar realizar.

Palavras-chave: Revolução Chinesa. Confucionismo. Cultura socialista.

ABSTRACT

The history of socialist ideas is rich and multifaceted, the Chinese socialist thought perhaps being a paradigm that deserves be more understood on his trajectory, because this history is singularly marked by a millenarian confucianist tradition. This tradition is one of the most important cornerstone of the social e political order and a mainstay of a much differentiated society in its regions and ethnicity. The confucianism, however, couldn't give this planning after the middle of the century XIX, and the making of Chinese unit as the construction of a dynamic and sovereign nation became centered in the Chinese Communist Party and in the Maoist thought, as well its revaluations during the twenty years after Cultural Revolution.

* Doutor em Economia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, São Paulo, Brasil. Professor titular do Departamento de Economia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: igorzaleao@yahoo.com.br

** Mestre em Tecnologia e Economia pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: danilo.ogama@gmail.com

Artigo recebido em dezembro/2018 e aceito para publicação em maio/2019

The thoughts of Mao Zedong retained many traces of the Confucian ethical tradition. Even today it is difficult to state that it is extinct, whether in the context of the State and the Party or in social segments who seek in religious traditions a meaning for life and its re-evaluation towards the market values. This essay aims to present and discuss this unique trajectory of Confucianism vis-à-vis socialism in China, a country of great relevance for our society and the political options that Brazil might perceive and seek to accomplish.

Keywords: Chinese Revolution. Confucianism. Socialist culture.

RESUMEN

La historia de las ideas socialistas es rica y multifacética en sus diversos aspectos, en este campo, el pensamiento socialista chino quizás sea uno de los paradigmas que deberían ser mejor comprendidos en su trayectoria, pues el camino de China es especialmente marcado por su tradición confucianista milenaria, que constituye uno de los pilares del orden social y político y una de las fuentes de una sociedad diferenciada en etnias y regiones. A partir del siglo XIX, el confucianismo no pudo más continuar produciendo ese orden ya que la construcción de la unidad nacional, soberana y dinámica, pasa a centrarse en el Partido Comunista Chino y en el pensamiento maoísta, incluyendo todas sus reevaluaciones después de los veinte años de la Revolución Cultural. Pero, el pensamiento de Mao aún retiene aspectos de la tradición ética confucianista y es difícil asegurar que se haya extinguido, sea en el nivel estatal y de partido, o en la búsqueda de segmentos sociales afluentes que buscan, por las tradiciones religiosas, un sentido para la vida y su revalorización al enfrentarse a los valores mercantiles generados por la riqueza. El texto que proponemos aquí es una presentación y discusión de esta trayectoria única del confucianismo en relación con el socialismo en China, un país de gran relevancia para nuestra sociedad y las opciones políticas que Brasil puede vislumbrar y tratar de lograr.

Palabras-clave: Revolución china. Confucianismo. Cultura socialista.

INTRODUÇÃO

O confucionismo foi uma pedra angular na organização política e social da civilização chinesa ao longo de sua história milenar. Ainda que compartilhando o espaço religioso e filosófico com o budismo e o taoísmo, estes últimos não tiveram a mesma importância, pois podem ser considerados menos atentos ao problema do poder e do estado. Sem dúvida, o confucionismo sofreu reformulações e releituras no país, mas manteve principalmente duas características principais: a ideia de uma sociedade hierarquizada e a ideia de que o imperador é responsável pelo bem-estar da população, ligando-se à vontade do céu e sendo punido por este quando a desobedece.

Entre meados do século XIX e a grande Revolução Chinesa de 1949, a China sofreu um turbulento período de guerras e instabilidade política devido à ação de potências como a Inglaterra e também o Japão, bem como à Segunda Guerra Mundial e à própria cisão política e militar interna. Este período terminou com a revolução deixando uma herança difícil para o novo regime, de reconstruir a nação em novas bases sob inspiração das ideias socialistas, reformuladas para o contexto chinês por Mao Tsé-Tung, que virtualmente sucederam a ideologia e as práticas confucionistas.

Dizer, entretanto, que o socialismo chinês sucedeu ao confucionismo é insuficiente, pois ambos sofreram influências em diversos sentidos e mesmo hoje a rica tradição cultural e ética do povo chinês precisa ser levada em conta para pensar a atualidade e os conflitos no grande país. Neste texto exploramos de forma introdutória estas relações. Na primeira parte, recuperamos o pensamento de Max Weber sobre o confucionismo porque são textos clássicos na sociologia das religiões, bastante úteis para a compreensão da história da China. A seguir, na segunda parte, fazemos uma retrospectiva da história do país indicando a problemática sucessão do confucionismo pelo socialismo especialmente no período Mao.

1 MAX WEBER E O CONFUCIONISMO

Religião, ciência e política são três áreas de investigação que estiveram permanentemente presentes na obra de Max Weber. Sua sociologia da religião é normalmente encarada como uma análise das relações entre religião e economia. Isso fica claro em *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, e continua verdadeiro para estudos como *A Psicologia Social das Religiões Mundiais, Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções* (ambos publicados em *Ensaio de Sociologia*) e *Economia e Sociedade*. Abraçando o rigor conceitual que lhe é característico, o que importa ao autor não é a essência do fenômeno religioso nem tampouco a busca por validação dos dogmas e crenças de cada religião, mas abordar a atividade religiosa como uma atividade humana como qualquer outra e, portanto, elegível para escrutínio da sociologia compreensiva. Deduz-se disso que o que foi dito a respeito da religião pode ser estendido para formas não religiosas de legitimação de interesses, como ideologias políticas e éticas de condutas acentuadas.

Em *Economia e Sociedade*, logo no início de sua análise da religião, Weber descarta uma definição estática do termo. A religião não se define sociologicamente pela sua essência, não deve ser encarada como simplesmente um conjunto de regras ou crenças:

Uma definição daquilo que “é” religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final. Mas não é da “essência” da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do “sentido” –, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra” (WEBER, 2000, p.281).

Quando o autor enfatiza a preocupação com “condições e efeitos” da atividade religiosa, e que esses só podem ser compreendidos à luz das “vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos”, ele resgata o conceito de *ação comunitária* anteriormente definido por ele como “aquela ação que é orientada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo” (WEBER, 2000, p.244). É, portanto, um componente agregador. Assim, influencia a conduta individual do crente, na medida em que alicerça suas estratégias de conduta, e do não crente, uma vez que essa ética passa a influenciar outras esferas da vida cotidiana ou se seculariza.

Quando analisou e classificou as religiões mundiais¹, Weber observou o modo como avaliam o mundo. A religião desempenhou o papel de satisfazer necessidades da vida, de elaborar uma esfera de sentido para a vida, “Abraão [...] morreu ‘velho e saciado da vida’” (WEBER, 1982, p.166). Assim também a religião foi usada para esclarecer os mistérios da justiça divina, e, com isso, atendeu a necessidades psicológicas mundanas, como a ordenação/posição social.

Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o direito à sua boa sorte. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, “legitimar-se” (WEBER, 1982, p.314).

Esse movimento de legitimação e interpretação ética da distribuição das fortunas se ampliou devido à crescente racionalidade das concepções do mundo. Deriva-se disso a principal questão da teodiceia, ou justiça divina: “como pode um poder, considerado como onipotente e bom, ter criado um mundo irracional, de sofrimento imerecido, de injustiças impunes, de estupidez sem esperança” (WEBER, 1982, p.146). Apenas três sistemas de ideias resultaram em respostas racionalmente satisfatórias a essa indagação. De maneira simplificada, dizemos que são duas as que

¹ “As cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação de vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes.” (WEBER, 1982, p.309).

partem de uma ideia de negação desse mundo. Elas se diferenciam na forma de rechaçar o mundo. Enquanto uma incentiva a ética de ação intramundana – normalmente associada à ideia de se tornar instrumento de Deus –, a outra, que não deixa de estar alinhada com a negação do mundo, prega a superação desse mundo pelo desprezo ao não divino ou a tudo que o desvie do caminho em direção ao divino – o indivíduo deve ser o receptáculo do divino. Podemos destacar o hinduísmo e o budismo no Oriente e o judaísmo-cristianismo no Ocidente como religiões que têm por atitude a “recusa do mundo” e ainda assim apresentam uma ética prática profundamente diferente, a saber, a fuga ou libertação do mundo para o primeiro grupo e o domínio ou ação no mundo para o segundo. Por fim, chegamos à teodiceia que aceita o mundo, ou tenta adaptar-se a ele. Não há aqui uma busca por libertação/salvação do crente e se concentra mais em ritos ou leis (FREUND, 2006, p.130). Notadamente, o exemplo mais marcante dessa última é o confucionismo², no qual a adaptação resultou em “pura moral de burocrata” e afastou toda transcendência (FREUND, 2006, p.131).

No sentido da ausência de toda metafísica e de quase todos os resíduos de ligação religiosa, o confucionismo é racionalista em tais proporções que se coloca na fronteira extrema do que poderíamos chamar de ética “religiosa”. Ao mesmo tempo, é mais racionalista e sóbrio, no sentido da ausência e rejeição de todas as medidas não-utilitárias, do que qualquer outro sistema ético, com a possível exceção do de J. Bentham. Não obstante, o confucionismo, apesar de analogias constantes, reais e evidentes, difere extraordinariamente do racionalismo prático de Bentham, ou qualquer outro tipo de racionalismo ocidental (FREUND, 2006, p.206).

Superado ou ao menos alijado o problema do sentido do mundo para o confucionismo, o utilitarismo que se erigiu tornou-se obstáculo a toda ascese e a toda mística.

Kung Fu-Tsu, conhecido no Ocidente como Confúcio, viveu entre 551-479 a.C., sua família tinha origens nobres mas, órfão muito cedo, viveu uma vida humilde no reino de Lu³. Ainda jovem se dedicou aos estudos⁴ da tradição e da cultura Chou⁵, que o inspiraram a construir a filosofia moral que passou a pregar até o final de sua vida. A teoria ética do confucionismo prega a igualdade entre as pessoas, no sentido em que todos nascem bons, mas durante a vida o mal é absorvido pelos sentidos. A diferença entre os homens não pode ser explicada pela graça divina, todos podem percorrer o bom caminho se houver esforço pessoal e cuidado com os ritos. Como aprender o caminho é a principal forma de se afastar da maldade, o mal é um problema

² É possível ainda incluir nesse grupo o judaísmo talmúdico sempre que esse instaure uma moralidade interna à comunidade e outra externa mais branda (FREUND, 2006, p.131).

³ Confúcio relata: “Eu era de origem humilde quando jovem. É por isso que tenho várias habilidades manuais” (CONFÚCIO, 2012, p.99, Livro IX.6).

⁴ “Aos quinze anos dediquei-me de coração a aprender.” (CONFÚCIO, 2012, p.67, Livro II.4).

⁵ A dinastia Chou (Zhou) inicia-se em 770 a.C. e chega ao fim em 476 a.C. Encontrava-se em crise no período em que viveu Confúcio.

educacional, em chinês o confucionismo era conhecido como *Ju Chiao*, que significa *doutrina dos literati*.

O Lun yü (Os Analectos) de Confúcio foi tão lido na China e teve uma importância tão grande como a Bíblia para as sociedades ocidentais. Durante a dinastia Han do Oeste, o confucionismo se tornou a filosofia oficial, o que faz ainda mais evidente o profundo enraizamento da filosofia de Confúcio na cultura chinesa.

O confucionismo era a ética estamental dos prebendários, dos homens com educação literária e que se caracterizavam pelo racionalismo secular. Quem não pertencia a essa camada culta não tinha importância. A ética religiosa (ou, se o quisermos, irreligiosa) desta camada determinou o modo de vida chinês muito além da própria camada (WEBER, 1982, p.310-311).

É preciso esclarecer que as estruturas do sistema político da época de Confúcio tomaram forma meio século antes do seu nascimento, durante a regência do duque de Chou, de quem o pensador se mostrou um fervoroso devoto⁶. Uma das principais contribuições desse governante para a burocracia chinesa foi instaurar um sistema de herança (*tsung fa*) na qual o filho mais velho da principal esposa forma a principal linha de descendência, enquanto os mais novos ou bastardos devem formar seu próprio clã. No sistema feudal chinês o senhor feudal tem “uma dupla relação com o rei”; na esfera política é vassalo, na esfera familiar é “a cabeça de uma ramificação do clã real”, de forma que as obrigações políticas são extensões das obrigações familiares (CONFÚCIO, 2012, p.19). Essa forma de organização se provou extremamente eficiente dada a solidez e durabilidade da dinastia Chou e sucessoras, que fazem parecer efêmeras as dinastias europeias, e que nem mesmo o Império Persa ou países vizinhos como Japão e Índia conseguiram igualar (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.60).

A burocracia patrimonial chinesa não pôde deixar de produzir uma versão ortodoxa do confucionismo extremamente influente. Um dos ritos mais importantes no confucionismo, o funerário⁷, era uma forma de reconhecimento ao mérito pessoal do falecido. O culto aos antepassados atende aos interesses da linhagem, a *piedade filial*⁸ se estende para além da vida e o falecido passa a acompanhar as gerações futuras mantendo-se vivo na mente dos mais novos. O senso de pertencimento a um grupo maior é o resultado mais óbvio. Como governo e família se misturam, a atividade religiosa para com esta não apenas refletia as condições da administração política chinesa como também estava em harmonia com ela⁹.

⁶ “O Mestre disse: ‘A cultura de Chou resplandece, tendo o exemplo de duas dinastias anteriores. Sou a favor dos Chou’” (CONFÚCIO, 2012, p.73 Livro III. 14) “O Mestre disse: ‘Como caí montanha abaixo! Faz tanto tempo desde que sonhei com o duque de Chou’” (CONFÚCIO, 2012, p.89, Livro VII. 5).

⁷ “Tseng Tzu disse: Conduza os funerais dos seus pais com esmero e não deixe que sacrifícios aos seus remotos ancestrais sejam esquecidos, e a virtude do povo penderá para a perfeição.” (CONFÚCIO, 2012, p.64, Livro I.9).

⁸ “Meng Yi Tzu perguntou sobre piedade filial. O Mestre respondeu: ‘Nunca deixe de obedecer’. Fan Ch’ih estava conduzindo. O Mestre contou-lhe sobre a audiência: ‘Meng-sun me perguntou sobre piedade filial. Eu respondi: ‘Nunca deixe de obedecer’. Fang Ch’ih perguntou: ‘O que isso significa?’. O mestre disse: ‘Quando seus pais estão vivos, obedeça aos ritos ao servi-los; quando eles morrerem, obedeça aos ritos ao enterrá-los; obedeça aos ritos ao sacrificar-se por eles’” (CONFÚCIO, 2012, p.67, Livro II.5).

⁹ “Alguém disse para Confúcio: ‘Por que o senhor não faz parte do governo?’ O Mestre disse: ‘O Livro da História diz:

A frequente tensão entre a lei sagrada e secular está ausente no confucionismo, instaurando um intrigante regime político estranho ao processo histórico de desenvolvimento do Ocidente. O cumprimento das obrigações de cada um garantiria a ordem social chinesa, a política era um prolongamento da moral individual. A tradição confucionista na China constituiu um dos pilares da ordem social e política e um dos esteios de uma sociedade diferenciada em suas etnias e regiões.

2 O DESENVOLVIMENTO CHINÊS À LUZ DE SUA HERANÇA CONFUCIONISTA

É quase desnecessário mencionar nossa dificuldade no Ocidente de compreender a história e a atualidade da China. Trata-se da civilização mais antiga que conhecemos, isto é, uma sociedade muito extensa em termos territoriais e populacionais, precoce em seu desenvolvimento técnico e econômico, com uma organização política eficaz e um patrimônio filosófico e religioso que confluíram nessa organização. Ao mesmo tempo, trata-se de uma sociedade fechada para o mundo durante quase toda sua história, pois o chamado Império do Meio, ou Império do Centro, não permitia senão raros contatos com o exterior. Na verdade, a China se abriu apenas com a invasão das potências ocidentais e do Japão desde meados do século XIX, originando inúmeros problemas e um estado de conflitos só solucionado com a Revolução Chinesa e sua vitória sob a liderança de Mao Zedong, em 1949. Mais do que isso, se constituiu em uma civilização cujo desenvolvimento se fez de modo bastante distinto do desenvolvimento europeu na medida em que ela se baseou muito pouco no comércio e em vínculos monetários e mercantis. Seus nexos constitutivos relacionam-se antes ao poder do imperador, à propriedade da terra e à ideologia confucionista, assim como às relações políticas com os povos que viviam em seu entorno, originando mesmo dinastias que governaram o império.

Neste ponto do texto concentramo-nos na ideologia ou na filosofia que parte de Confúcio e se desdobra, sofrendo muitas releituras até o século XX. Sabemos que Confúcio viveu no século VI a.C. e foi contemporâneo de Lao Tzu, entre outros sábios, e que na história do país sua herança esteve presente como uma mescla de confucionismo e taoísmo envolvendo outras escolas menos importantes, como a dos chamados *pensadores legalistas*. O confucionismo enfatizava a ideia de que a natureza humana dotada pelos céus tem a propensão para o bem, mas que a humanidade necessitava de uma educação contínua, que envolvia diversos deveres para o imperador e para a população. Uma ideia central é que todo homem deveria conhecer o seu lugar, ou, como dizia Confúcio: “Deixe o governante ser um governante, o súdito um súdito, o pai um pai e o filho um filho”. Essa doutrina convivia com a da consideração pelos outros, ou seja: “Não imponha aos outros o que você não deseja para si próprio”.

‘Oh, um homem pode exercer influência no governo simplesmente sendo um bom filho e amistoso com seus irmãos’. Ao agir dessa forma um homem estará, de fato, fazendo parte do governo. Como ousam perguntar sobre ele fazer ativamente ‘parte do governo?’” (CONFÚCIO, 2012, p.69, Livro I. 21).

Nesse contexto ergueu-se uma sociedade baseada no trabalho do camponês, seja em suas terras, seja na propriedade dos nobres, solidarizando-se na adversidade nos arranjos matrimoniais, no produto desse trabalho e na defesa comum. As relações dentro da família eram fundamentais, sendo ritualizadas as obrigações para com os pais e ancestrais e entre os esposos. O confucionismo e o legalismo tornaram-se a base do Estado, com eruditos treinados assessorando o primeiro imperador, Zheng, que criou em 246 a.C. o império de Qin, derrotando os chamados Reinos Combatentes e assumindo o controle de toda a China. Mas o confucionismo é um cimento ideológico e social sobretudo na dinastia Han, que sucedeu os Qin. Estes pontos estão trabalhados, ainda que um pouco sumariamente, em *O Primeiro Imperador da China*, de Frances Wood.

O sinólogo John King Fairbank, em seu grande livro *China - Uma Nova História*, completado postumamente por Merle Goldman, assinala de forma reiterada a importância da relação entre o imperador e os sábios confucionistas e do confucionismo como elemento de aglutinação da elite chinesa. Nesse sentido, a educação tornou-se desde a dinastia Han, em 206 a.C., uma forma de fortalecer a elite em torno do imperador, acrescentando à orientação, no fundamental, legalista dos Qin uma estrutura de origem basicamente confuciana que consistia em uma filosofia estatal abrangente. Assim:

O ponto crucial sobre o amálgama legalista-confucionista era que o legalismo era apreciado pelos governantes e, o confucionismo, pelos burocratas. Um governante poderia empregar as induções materiais de recompensa e castigo (que, de tão materiais, podiam ser sentidas) para manter o povo em ordem. Mas seus administradores precisavam de outro tipo de inspiração além de benefícios ou intimidação. Os confucionistas acreditavam que o cumprimento das cerimônias e a conduta exemplar do imperador investiam-no de uma determinada virtude [...] que leva os outros a aceitar, apoiar ou até mesmo venerar seu governo. Caso o exercício da moral e civilidade culta (wen) perdesse a eficácia, o governante sempre podia recorrer ao castigo e até mesmo à força militar (wu). O uso da violência pelo governante continuava prerrogativa sua tanto sobre o povo como sobre os funcionários. Mas ele não podia governar somente pela força e, assim, precisava da ajuda dos confucionistas, mostrando sua constante preocupação moral com a conduta benevolente e adequada. Sob orientação confuciana o imperador realizava todos os dias rituais e cerimônias que eram sua função especial como filho do céu [...]. As limitações do status dos confucionistas estiveram claras desde o início. Confúcio tinha o objetivo de treinar uma elite que formaria homens superiores, capazes de assegurar o respeito do povo e orientar a conduta do soberano. Confúcio não procurava tornar-se um dirigente nem educar as massas diretamente. Suas prioridades eram, em primeiro lugar, um ritual adequado, em segundo, a humanidade, e o aprendizado apenas em terceiro. Com seu exemplo mostrava seu caminho para seus iguais, que mais tarde seriam os funcionários-eruditos da era imperial. A estrutura social chinesa, em resumo, já estava assentada, e o trabalho do filósofo em sua forma chinesa de profecia era não de incitar as massas, mas o de orientar os governantes (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.74).

Essa preeminência dos eruditos confucianos não significava poder incontestável sobre os governantes, pois estes também puderam inúmeras vezes submeter os eruditos que não lhes convinham ou repreender suas ações. Além disso, também eruditos budistas, na medida em que a fé budista foi ganhando adeptos na metade do século I d.C., puderam ter ascendência e um lugar na ordem imperial juntando forças com os confucionistas e daoístas. O budismo chinês assumiu a forma dominante Chan bastante característica, sendo difícil dizer em que direção se deram as influências entre o budismo e o daoísmo. Talvez mais importante seja observar que essas religiões ocuparam um espaço junto aos governantes na medida em que o próprio povo chinês manteve um protagonismo político e social acentuado, restringindo a arbitrariedade dos governantes, o que esteve ligado às suas convicções religiosas.

Por outro lado, o sistema político na vasta região que hoje é a China moderna foi um tenso condomínio entre eruditos, o imperador e os povos diversos que a compõem ou estão em sua periferia, como tibetanos, manchus, mongóis, turcos, coreanos, vietnamitas e outros. Isto permitiu que a região se integrasse ou se desintegrasse e que sua unidade sempre estivesse em questão. Assim, após um longo período da dinastia Han ocidental (206 a.C. - 9 d.C.) e Han oriental (25 a.C. - 220 d.C.) houve o desenvolvimento de pequenas dinastias e reunificações temporárias em meio a migrações de povos nômades do norte da China e dos próprios chineses para o sul. A reunificação do país só ocorreu a partir da dinastia Sui e de sua união com a dinastia Tang, entre 589 e 907. No final desta, o domínio do governo sobre a vida econômica chinesa decaiu, o sistema de distribuição de terras rurais igualitário e os mercados oficiais e preços fixos nas cidades deram lugar a um acúmulo de propriedades, de impostos e de comércio que favoreceram magnatas locais, com seu enriquecimento individual e maior liberdade comercial.

Neste período floresce a anarquia, a corrupção e a opressão dos camponeses. Esta situação só foi resolvida pela dominação de um exército imperial com a dinastia Song do norte (960-1126). Esta dominação, todavia, foi favorecida já no final da dinastia anterior, Tang, pelo desenvolvimento da cultura clássica por meio do sistema escolar, dos exames, do culto a Confúcio e do ritual estatal, bem como pela historiografia e literatura secular. Neste ponto é preciso abrir um espaço para a educação e um sistema de exames.

No final do período Tang o livro impresso em papel com clichês nasce na China, feito de fibras vegetais, o que deu o grande impulso à educação no monastério budista e no seio das famílias. O governo, por volta de 1020, encoraja a fundação de escolas e de livros objetivando que cada prefeitura tivesse uma escola do governo, a qual recrutava candidatos, conduzia os ritos confucianos e dava conferências. Como informam Fairbank e Goldman:

O sistema de exames tornou-se uma enorme e intrincada instituição, central para a vida das classes superiores. Durante cerca de mil anos, dos Tang até 1905, ele exerceu papéis variados em relação ao pensamento, à sociedade, à administração e à política [...]

Pesquisas pioneiras feitas há algumas décadas concluíram que os exames da dinastia Song ofereciam uma oportunidade de carreira às pessoas talentosas, permitindo que jovens adultos ingressassem no funcionalismo por seus próprios méritos. Mas uma análise recente mais atenta sugere que as grandes famílias continuavam, de toda maneira, a fazer com que seus candidatos entrassem no serviço público em número muito maior, parte em virtude de uma doméstica superior, parte pelo jogo de influências, por recomendações e contatos [...]

Assim, a maioria dos estudantes via o caminho para os cargos públicos bloqueados. Em tal situação, o crescimento de comunidades rurais de mercado, com a necessidade de líderes locais, fez com que os eruditos se sentissem de novo atraídos a regressar às suas aldeias natais (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.100).

Neste panorama, a elite englobava magnatas locais, chefes de família e servidores públicos informais, bem como ex-funcionários. Todos eles deviam possuir uma educação clássica que os qualificava como eruditos ou “cavalheiros”. Sua educação confuciana permitia um senso de responsabilidade de modo a manter o mundo em ordem em termos materiais e morais. Surgem aí reformadores nas fileiras dos burocratas Song que propunham que a autocracia imperial estava na origem de todo poder político que eles, burocratas, podiam reforçar ou utilizar, sem preconizar outras formas de autoridade no Estado e sociedade. Em segundo lugar, esses reformadores representavam a grande massa do povo que era o recipiente do despotismo benevolente que eles procuravam orientar. Eles pensavam que os comerciantes eram perniciosamente viciados na ganância, e, os militares, dados à violência. O papel dos reformadores era manter comerciantes e militares em seu lugar pela aplicação correta do poder imperial, beneficiando a massa popular sem deixar de controlá-la. Neste contexto surgem vários reformadores neoconfucianos na dinastia Song do sul, revendo e selecionando os livros que teriam a essência do confucionismo, inclusive os de Confúcio e Mêncio, entre outras iniciativas. Sobre todo este período e o período seguinte em que vigoraram a dinastia Song e a dinastia Yuan de origem mongol, Fairbank e Goldman levantam uma hipótese sobre a sociedade chinesa e sua organização política:

A hipótese poderia ser a seguinte: (1) em seus primórdios, a China criou um estado politizado organizado, cujo controle central era exercido tanto por métodos burocráticos de persuasão filosófica quanto pelo uso da violência pelos autocratas imperiais; (2) as proezas militares e as habilidades administrativas dos invasores não chineses da Ásia Interior fizeram com que eles se tornassem participantes integrais da sociedade chinesa; e (3) o resultante poder imperial sino-nômade continuou a manter a primazia do controle político sobre os processos subordinados de crescimento econômico e de diversificação cultural.

Em suma, desde os primórdios, os invasores não chineses ajudaram a manter o domínio político sobre a vida econômica e cultural herdada da China antiga. As políticas ainda estavam (ou estavam especialmente) no centro do

processo. A propensão a manter o controle sobre tudo era reforçada pela ideologia neoconfuciana, que preconizava a lealdade à autoridade dentro de uma ordem social hierárquica e valorizava mais a autossuficiência agrícola do que o crescimento menos controlável do comércio e o contato com povos estrangeiros. No entanto, simultaneamente à persistência e ao aumento dessa aristocracia no governo, vinha a tendência concomitante que mencionamos previamente, de “uma maior importância dada à cultura” para o povo chinês. Em outras palavras, dois níveis são discutidos aqui: o Estado e a sociedade a que ele é subjacente (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.130).

O poder nessa sociedade manifestava-se na execução adequada das cerimônias. Assim, o filho inclinava-se diante do pai da mesma forma que o pai devia inclinar-se diante do imperador e de seus funcionários, e a essência da ordem civil era a diferenciação hierárquica das relações, manifestando-se externamente os valores interiores dos indivíduos no seu comportamento correto. O imperador era o maior promotor da ordem através de uma grande variedade de atividades, desde a solicitude para com a mãe e a reverência aos ancestrais da dinastia até a busca permanente da aprovação moral do povo sob seu governo. Isto incluía o apoio aos livros e à educação dentro do neoconfucionismo até atividades voltadas para o bem-estar do público, como a construção de diques e silos, bem como o estímulo à moralidade pela recompensa a pessoas que se distinguiam por sua virtude, como as viúvas castas. Por outro lado, havia a ameaça da lei criminal e da punição dos que infringiam a moral, especialmente quando se colocava em jogo a dinastia.

Abaixo do imperador, considerado Filho do Céu, havia uma camada estratégica da elite representada pela liderança local, que incluía cerca de um milhão de membros da baixa aristocracia ou detentores de diplomas de primeiro grau com status privilegiado e oportunidade de conquistar diplomas mais elevados. Abaixo destes havia cerca de cinco milhões de homens do povo com alguma educação clássica. O povo era instruído na ética confuciana com a sua ajuda. O poder também se manifestava e se exercia pelo endeuamento de personagens públicos célebres de outros tempos e pela cultura popular que incluía almanaques, escrituras das seitas religiosas, óperas locais e outras peças de teatro. Contudo, em nenhum momento se dava espaço à manifestação da discordância. Estas características podem ser observadas desde o período Song até o Ming e mesmo até a última dinastia manchu Qing (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008).

É importante ressaltar que a China do século XVIII possuía uma boa reputação e que os sábios do iluminismo europeu percebiam estar diante de uma sofisticada e dinâmica civilização. Mas não é possível assimilar o desenvolvimento chinês ao europeu no início dos tempos modernos:

Na China, as realizações econômicas e sociais da última era imperial eram mais continuidades do que propriamente inovações. Mesmo que pudessem ser comparadas em volume, tipo de atividade e sofisticação, a

China do século XVIII encontrava-se no final de um período de alta civilização iniciado há oito séculos, com os Song do Norte; ao passo que a Europa do Iluminismo estava apenas dando os primeiros passos em uma nova fase da história do mundo (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.160).

Esta condição admirável do império chinês pôde ser mantida até o contato com o Ocidente, após 1820, quando começou a escapar do controle. Até aí, o mercado interno da China era comparável ao de todos os países da Europa reunidos e a China era bastante autossuficiente. A “abertura” do país só pôde ser realizada com produtos como o querosene e especialmente o ópio. Assim, é difícil entender a economia chinesa (a partir do século XIX) e o avanço europeu na região apenas em termos econômicos.

A hipótese sobre a “abertura” da China defendida por Fairbank e Goldman é que o crescimento da população e do comércio exterior a impeliu para um maior contato com o mundo externo. Essa tendência levou a rebeliões nas fronteiras externas e internas, com o governo tornando-se mais fraco e menos capaz de atuação, ao contrário do que se deu no Japão ou na Rússia. O capitalismo financeiro, estudado, entre outros autores, por Hobson e Lenin na virada do século empobreceu a economia e o governo na China, bem como levou à desordem social e à desmoralização psicológica. A invasão estrangeira, acompanhada de inovações como as missões cristãs, a educação ocidental e o investimento estrangeiro, colocou em questão um modo de vida e uma civilização em escala ainda maior que a economia ou a psicologia do imperialismo. Este panorama se tornou especialmente grave no “século do tratado”, entre 1842 e 1943, quando a classe dominante chinesa foi obrigada a governar a China sob um grau de hegemonia estrangeira americana e inglesa.

Este panorama é mais matizado do que poderíamos resumir aqui, mas, a nosso ver, realça o sólido arcabouço do império chinês até a “abertura” da China e a invasão estrangeira. Após esses acontecimentos, diversas rebeliões aconteceram na fronteira, como a Rebelião do Lótus Branco (1796-1804), visando defender os camponeses pobres, e a grande Rebelião Taiping (1851-1854), baseada em estrita disciplina moral e dedicação às pessoas comuns. Outras rebeliões semelhantes ocorreram e foram reprimidas pela dinastia Qing com o apoio britânico, mas no final do século XIX assiste-se a uma guerra cristã-confuciana e à Revolta dos Boxers (1898-1901), com origens também camponesas, quando há uma desmoralização crescente do sistema de governo baseado em Confúcio, que enfatizava a conduta impecável dos governantes, funcionários e líderes no âmbito familiar e na sociedade como contrapartida de sua posição superior e de seus privilégios.

Assiste-se então a uma crescente militarização do interior como forma de manter a ordem nas populações rurais crescentes e rebeldes, ao mesmo tempo em que a relação entre o governo central dinástico e os militares se deteriora. As tentativas de reforma na esfera pública da pequena nobreza urbana e da pequena nobreza proprietária de terra procuraram preservar a estabilidade social, mas na última década do século XIX e na primeira do século XX o Japão se coloca como grande potência na região. Em 1895, a China é derrotada militarmente pelo Japão, que vinte anos

depois derrotaria o exército russo na Manchúria. O governo chinês, a partir de 1901, segue o exemplo japonês em aspectos como o sistema da escola pública, a reforma administrativa do governo central, a introdução de uma constituição e de um governo parlamentar, com garantia de direitos constitucionais dada pelo imperador ao povo.

Os japoneses, nesse período, penetram no território e na economia da China muito além das potências ocidentais reunidas e foram responsáveis em grande medida pela República Chinesa em 1911. Não havia na China forças políticas capazes de reviver a fé neoconfuciana para mobilizar as novas classes urbanas em apoio ao nacionalismo chinês. O novo partido nacionalista foi formado em meio a pressões internas violentas e a democracia nunca pôde estar na ordem do dia. Este período tornou-se dramático com as 21 exigências de 1915 e o confisco da Manchúria, em 1931, realizado pelo Japão.

Como assinala Wladimir Pomar em *A Revolução Chinesa*, a proclamação da República nasceu de um conjunto de proclamações de independência de assembleias provinciais, tendo sido eleito presidente Sun Yat-sen, médico de convicções democráticas e liberais. Todavia, a nova República não possuía forças armadas capazes de enfrentar os “senhores de guerra” do norte, comandados por Yuan Shikai, ligado às potências estrangeiras e aos grandes latifundiários, tentando restaurar o império através de uma ditadura militar e uma diplomacia que terminou submetendo a China a tratados danosos na Primeira Guerra Mundial.

Em 4 de maio de 1919, após a morte do ditador em 1916, ocorre um grande movimento popular contra o domínio estrangeiro baseado em grande medida no desenvolvimento de uma pequena burguesia industrial chinesa, e uma série de novos atores sociais surge no país liderados por Sun Yat-sen, que cria o partido nacional do povo baseado em três princípios: o nacionalismo (luta contra a dominação estrangeira), a democracia (redistribuição da propriedade da terra e Estado voltado para servir o povo) e o bem-estar do povo (distribuição de renda e industrialização com participação do Estado). Este é o Movimento de 4 de maio, que toma Cantão e instaura a República do Sul da China.

Essa turbulência política indica que a busca por uma sociedade civil chinesa e por um liberalismo tinha limites claros, uma vez que na China os interesses individuais eram vistos como egoístas, e que a moral confuciana condenava o egoísmo como o mal antissocial, moral esta que exaltava um ideal de harmonia bem diverso do ideal de uma sociedade pluralista sob supremacia da lei com liberdade dentro de certos limites, como no liberalismo ocidental.

O doutor Sun morre prematuramente em 1925 e é sucedido por Chiang Kaishek, oriundo de uma família rica de mercadores, que havia adquirido treinamento militar no norte da China e em Tóquio e possuía uma visão política confuciana sino-japonesa convencional. Chiang consegue a unificação de toda a China no governo de Nanjing fazendo tratados com as potências estrangeiras e criando uma ditadura bastante militarizada. Na verdade, como assinalam Fairbank e Goldman, a história dessas revoluções indica que apenas o socialismo que nascia na década de 20 com o PCC possui uma ideologia revolucionária e não uma violência interminável e classista (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p.165).

Em 1927, o Guomindang (GMD) massacra em Shanghai trabalhadores ligados ao PCC, o que dissolveu a frente única que este buscava nos termos propostos pela III Internacional. O GMD torna-se progressivamente um partido que usa métodos de gângsteres, intimidando negociantes e organizações profissionais e favorecendo os banqueiros de Shanghai, de Beijing e Tianjin. Um dos suportes do poder do GMD era a gangue verde de Shanghai, e o partido usou toda sua força contra o PCC, além de favorecer o enriquecimento, pela corrupção, do funcionalismo. Neste contexto, o PCC, tendo à frente seu maior líder, Mao Zedong, deixa a orientação de privilegiar politicamente o operariado urbano e passa a ser um partido com base no grande campesinato da China. Assim, o PCC pôde se opor por meio de dois levantes em agosto de 1927 ao golpe de Chiang, criando a partir de uma base rural o Exército Vermelho.

Mao Zedong percebe a China como um país economicamente atrasado sob o domínio do imperialismo, sem uma economia capitalista unificada e com uma guerra endêmica no interior do estrato dos *senhores de guerra*. Tem início uma luta acirrada entre o Guomindang e a República Soviética de Jiangxi criada em 1931. Em 1934, o GMD impõe uma dura derrota ao PCC na zona rural de Hubei, mas Mao, cercado de 300 mil homens do Exército Vermelho e de outros protagonistas da Revolução Chinesa, começa uma retirada atravessando grande parte da China até ocupar, no final de 1936, Yen-an, construindo aí a nova base central da Revolução Chinesa.

Em 1937, a invasão da China pelo Japão obriga a construção de uma frente única entre o GMD, o PCC, trabalhadores, camponeses, classes médias e mesmo burguesas e latifundiárias, contra a decisão japonesa de colonizar a China. Abre-se aí um longo período de luta contra o Japão e ao mesmo tempo de luta entre o GMD e o Exército Vermelho, bastante complexo e que duraria até o final da Segunda Guerra. Em 1946, contudo, Chiang Kaishek, auxiliado por seus assessores norte-americanos, inicia uma nova guerra contra os comunistas, que pôde ser vencida pelo Exército Vermelho ao se apoiar em um chamamento para os camponeses abolindo o sistema agrário de exploração feudal e executando a Reforma Agrária através das assembleias locais. A República Popular da China é proclamada em 1949, entretanto apenas no início de 1950 o Exército Popular de Libertação, ou o antigo Exército Vermelho, controla toda a China, exceto Taiwan e Hong Kong.

A jovem república ressentia-se do bloqueio econômico das principais potências mundiais, da fraqueza relativa da União Soviética com a qual a China manteve relações diplomáticas bastante tensas, não possuía créditos externos e via Taiwan, governado por Chiang Kaishek, e não ela própria, no Conselho de Segurança da ONU.

Após um longo período de crise política, conflitos militares, guerras e invasão estrangeira, que se estende de 1820 até a vitória da Revolução Socialista Chinesa, pode-se considerar fechada a milenar forma de dominação apoiada no confucionismo. Abre-se, portanto, um período que será de construção não apenas política mas de transição para o novo “modo de produção”, para usar uma linguagem marxista, desde um “modo de produção asiático” e feudal para o socialismo, sem uma passagem pelo modo de produção capitalista. Esta é a visão, por exemplo, de Roger Garaudy, em *O Problema Chinês*.

Elias Jabbour ressalta a ideia de que a nova formação social chinesa é socialista, e não, como apontaria o senso comum, uma restauração capitalista a partir do avanço da propriedade privada e do capital estrangeiro. Para o autor:

O caráter socialista de uma formação social complexa não reside no tamanho e na extensão da propriedade privada, e sim no que é dominante: caráter de classe do poder político, controle dos meios estratégicos de produção e detenção dos instrumentos estratégicos do processo de acumulação (câmbio, crédito, juros e sistema financeiro), além do monopólio sobre o comércio exterior (JABBOUR, 2012, p.62).

Para o autor, trata-se da construção na China de um “socialismo de mercado”, tese que permeia todo seu livro. Para Garaudy, que tem uma posição próxima do eurocomunismo, o mérito dessa nova formação é pular uma etapa histórica presente na Europa, de uma sociedade capitalista, cuja liberação de forças produtivas contidas por relações sociais superadas pela industrialização pôde ser realizada no interior do socialismo, no caso na China.

A primeira percepção desse grande avanço produtivo está ligada à Reforma Agrária promovida no início da Revolução Chinesa, que aumenta drasticamente a produção agrícola e permite o crescimento rápido da população a partir da década de 50. Este ponto é observado por James Kynge (*A China sacode o mundo - A ascensão de uma nação com fome*). Josué de Castro, em *Geopolítica da Fome - ensaio sobre os problemas de alimentação e de população no mundo*, também estudou o problema da fome na China e o crescimento de sua população, observando como a falta de alimento está ligada a códigos morais restritos, ao mesmo tempo em que mostra como na década de 50 o Estado Chinês pôde aumentar as medidas urgentes e diretas de saneamento e combater em sua base a fome e a desnutrição:

O incremento da produção industrial tem sido enorme. Enquanto em 1949 a indústria representava apenas 17% da produção total, alcançava em 1952 a 73%. Por outra parte, a área de terras cultivadas aumentou de 12% nos últimos anos, alcançando um total de 122 milhões de hectares dedicados a culturas alimentares e 12 milhões de hectares dedicados a culturas industriais. Foi este aumento possível graças à utilização dos trabalhos técnicos de recuperação integral das terras abandonadas. Só no ano de 1952 foram irrigados 3.270.000 hectares de terra, com o aproveitamento das águas do Rio Huai, do curso médio do Yan-Tse-Kiang e do Rio Ham, do médio e baixo cursos do Rio Amarelo e do Rio das Pérolas. Os trabalhos de reflorestamento levantaram cortinas arbóreas protetoras numa superfície de 280.000 hectares. Todas essas medidas vêm necessariamente repercutindo favoravelmente sobre a produção alimentar do país.

A grande mola psicológica desta atividade febril, que vê cada dia crescerem ou multiplicarem-se as iniciativas e medidas por toda parte, foi a Reforma Agrária. A abolição dos latifúndios e a distribuição de terras àqueles que nela trabalham representaram para o camponês da China, tão faminto de terras,

a mesma coisa que, na antiguidade, representaram para o camponês árabe a conquista e a ocupação de terras férteis da África do Norte e da Espanha, durante a expansão do Império Islâmico. Representaram nos dois casos o aumento imediato das rações alimentares, a diminuição da fome crônica e o afastamento do espectro da fome aguda (CASTRO, 1957, p.306-307).

Deve-se observar que o sistema econômico milenar na China centrava-se na propriedade da terra e na produção agrícola e que isto permitiu, mesmo levando-se em conta o poder econômico de grandes proprietários e os impostos para o Estado, uma sociedade estável com dinamismo tecnológico em diversas áreas, incluindo a medicina, a arte da navegação, a edição de livros e o poder militar. É preciso realçar este aspecto para fugir de uma ideia vulgar de uma sociedade miserável e imutável graças a uma dominação religiosa feroz. Parece-nos falso ver a partir daí as mudanças que ocorrem na China com a Revolução.

A Revolução teve uma base nitidamente camponesa e heterodoxa do ponto de vista das experiências revolucionárias do século XVIII ou da Revolução Russa de 1917. Após a vitória da Revolução, estas massas camponesas ainda sustentam com grande dinamismo o Estado Chinês, o que parece apontar que o *ethos* público dessas massas, nascido sob o confucionismo, permanece amalgamado no novo socialismo. Os relatos sobre o desenvolvimento chinês indicam um grande protagonismo das pessoas comuns e que muitas vezes a direção do PCC teve de caminhar no seu compasso, com suas aspirações, nem sempre sendo legítimo ver um Estado Chinês quase absolutista sobre massas sem poder político. Mesmo o título que Mao Zedong recebe de *O Grande Timoneiro*, bem como a edição das suas obras escolhidas e do famoso Livro Vermelho, indicam uma relação dialógica entre Mao e os vários segmentos da população chinesa, incluindo os trabalhadores.

Até a morte de Mao Zedong em 1976, quando aspectos do seu pensamento e de sua ideologia passaram a sofrer discussões dentro do PCC, abrindo para o país uma “Era pós-Mao”, cujas linhas ainda estão vigentes no país, a China vive uma realidade complexa resumida nos seguintes parágrafos de Wladimir Pomar:

O bloqueio econômico das principais potências mundiais e a fraqueza relativa da União Soviética, que também curava suas feridas de guerra, impediam a obtenção de créditos externos. Nessas condições, a industrialização só poderia ocorrer sendo financiada pelo trabalho excedente dos camponeses e operários. Isso apresentava limites sociais e políticos evidentes, que se fizeram presentes nas insatisfações e críticas surgidas entre 1955 e 1957, relacionadas principalmente com a queda da renda camponesa, a compressão salarial e a escassez de bens de consumo.

De 1956 a 1976, as tentativas de liquidar as formas privadas de propriedade, implantar as formas sociais e, por meio destas, elevar a capacidade produtiva, chegaram a extremos. A China sofreu convulsões econômicas, sociais, culturais, ideológicas e políticas, cujos principais eventos foram o Movimento das Cem Flores, em 1957, o Grande Salto Adiante, entre 1958 e 1960, e a Revolução

Cultural, entre 1966 e 1976. É surpreendente que apesar dos distúrbios ela tenha conservado sua unidade nacional e sido capaz de adentrar no novo período de reformas, levando sua revolução por caminhos inusitados (POMAR, 2003, p.89-90).

Todos esses movimentos apresentaram diversos aspectos, mas aqui ressaltamos – na leitura de autores ocidentais ou chineses, contemporâneos aos acontecimentos ou autores modernos – a visão de um povo chinês atuante com grande capacidade de iniciativa, inclusive de distinguir dentre os líderes socialistas aqueles mais próximos de suas aspirações, como se observa na preferência, por assim dizer, que a população chinesa tem pelo Exército Vermelho frente ao Partido Comunista Chinês, o que pode explicar em parte a importância de Mao Zedong como grande comandante militar.

Os muitos conflitos presentes na China desde o Movimento das Cem Flores até o Grande Salto Avante e a Revolução Cultural envolveram uma discussão e um ativismo sobre as “contradições” existentes no país e Mao agiu como uma liderança e crítico cultural intervindo em discussões não apenas sobre economia e política, mas também sobre cinema, literatura e filosofia. As “contradições” para ele eram “antagônicas” quando se referiam a inimigos que incluíam latifundiários, os elementos ligados ao estrangeiro e os refugiados chineses em Taiwan. Todos esses eram privados de direitos civis sob uma ditadura popular baseada no “centralismo democrático”. Mas havia “contradições não antagônicas”, pois a burguesia nacional chinesa não era vista como inimiga da classe trabalhadora uma vez que também ela lutara contra o imperialismo. Mao era decididamente nacionalista e buscava apoio nas novas cooperativas no campo, nos estudantes e nos sindicatos, o que envolveu uma liberdade de pensamento e discussão pública toleradas até certo limite crítico. Isto pode ser observado, por exemplo, na biografia *Mao*, escrita por Jonathan Spence.

O Grande Salto Avante buscou construir uma agricultura cooperativa com uma utopia do fim das distinções entre ocupações, sexo, idade e níveis de educação. Foram construídas cozinhas e lavanderias comunitárias, fornos siderúrgicos de quintal para complementar a produção nacional de ferro e aço, milícias locais passaram a cooperar com o exército e se enfatizou um movimento pela alfabetização ao mesmo tempo em que se flexibilizava e dinamizava a relação entre o PCC e os indivíduos, famílias e equipes de trabalho, brigadas de produção e comunas. Os camponeses aderiram com entusiasmo, bem como os operários, mas os resultados econômicos foram ruins e colheitas infrutíferas resultaram em fome entre 1960 e 1961, custando a vida de 20 milhões de chineses. Evidentemente, isto abriu um conflito entre Mao e outras lideranças políticas, pois parecia claro que Mao estava mal orientado e mal informado.

Todavia, ressalte-se que o líder não estava só e ao seu lado havia grande segmento da população buscando talvez sem a clareza necessária uma nova China. Isto prosseguiu na Revolução Cultural, que aprofundou os conflitos anteriores, mas também buscou a construção de um socialismo pautado não apenas por metas e sucessos econômicos, mas também por uma nova moral, aliás, bastante puritana, e por um revolucionamento das relações nos locais de trabalho. Este último aspecto

foi salientado por Charles Bettelheim (*Revolução Cultural e organização industrial na China*), que recolhe depoimentos de operários sobre seu empenho em estudar o pensamento de Mao e participar de modo transformador da gestão fabril.

A visão de Mao Zedong e dos líderes que apoiavam suas ações e políticas no período baseava-se no conceito trotskista de “Revolução Permanente”. Esta implicava uma postura antissoviética e anti-imperialista, criando a esperança de que a China Vermelha seria uma centelha na eclosão de um mundo socialista (GARAUDY, 1968, p.152). Havia a ideia de que os homens e não a matéria, as massas populares e não o volume das armas, decidiriam a vitória ou a derrota do socialismo. Há aqui um debate que pertence ao interior do pensamento marxista sobre a articulação entre as relações de produção e as forças produtivas, articulação esta que conforma o modo de produção. Parece claro que os chineses buscavam um socialismo cujo *ethos* ultrapassava em muito a busca da construção de uma sociedade eficiente em termos econômicos convencionais ao Ocidente, o que só pôde se dar graças ao passado filosófico e religioso do país.

A revisão do pensamento de Mao após sua morte baixou as expectativas sobre como poderia ser a nova sociedade chinesa, dando maior relevância ou ao dinamismo econômico ou ao “desenvolvimento das forças produtivas”. Para nós, o uso deste jargão não elimina a questão de se é possível em nosso mundo, em nosso tempo, construir relações entre os homens que caminhem no sentido da liberdade individual e da possibilidade de relações não autoritárias de trabalho, que é o cerne para nós de muitas ideias maoístas a respeito do socialismo.

À luz dessas considerações, parece-nos lícito dizer que a história da construção do “socialismo de mercado” é uma “história de sucesso” dado o grau de comando que a China conquistou sobre sua dinâmica produtiva e sobre o encaminhamento de problemas como desigualdade social e pobreza. Mas ao mesmo tempo é uma história de derrotas sociais, na medida em que o mercado é, na tradição dos primeiros pensadores socialistas, lugar de opressão e obscurecimento dos laços, mesmo em uma sociedade que se pretende tão clara a ponto de se denominar socialista. O Império Chinês encontrou prosperidade e grande estabilidade em uma ética não mercantil. Perguntamos em que ética o cidadão chinês comum encontrará amparo em seu cotidiano na nova superpotência em que se transformou seu país.

REFERÊNCIAS

BETTELHEIM, C. **Revolução industrial e organização industrial na China**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CASTRO, D. **China e as conexões do desenvolvimento**: questões de economia, sociedade e política. Curitiba: UFPR, 2015.

CASTRO, J. **Geopolítica da fome**: ensaio sobre os problemas da alimentação e de população do mundo. 4.ed. rev. e aum. São Paulo: Brasiliense, 1957.

- CONFÚCIO. **Os analectos**. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China**: uma nova história. 3.ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- FREUND, J. **Sociologia de Max Weber**. 5.ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.
- GARAUDY, R. **O problema chinês**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- HENRY, M. **O socialismo na obra de Marx**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- JABBOUR, E. **China hoje**: Projeto Nacional, Desenvolvimento e Socialismo de Mercado. 1.ed. São Paulo, Anita Garibaldi; Fundação Maurício Grabois; Paraíba, EDUPB, 2012.
- KYNCE, J. **A China sacode o mundo**: a ascensão de uma nação com fome. São Paulo, Globo, 2007.
- OSNOS, E. **A era da ambição**: em busca da riqueza, da verdade e da fé na nova China. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- POMAR, W. **A revolução chinesa**. São Paulo: Unesp, 2003.
- RICHARD, W.; QIAN, Sima; MING, K. H. **Introdução a Confúcio**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011.
- SPENCE, J. D. **Mao**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. (Coleção Breves Biografias).
- TSÉ-TUNG, Mao. **O Livro Vermelho**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- TSÉ-TUNG, Mao. **Textos escogidos de Mao Tse-tung**. Pekin: Ediciones em Lenguas Extranjeras, 1976.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 2000. v.1.
- WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro, 1982.
- WOOD, Frances. **O primeiro imperador da China**. São Paulo: Landscape, 2009.