



O pensamento chinês contemporâneo e a questão da modernidade¹

Wang Hui²

1 – A história já terminou?

O ano de 1989 foi um marco histórico; uma fase de quase um século de experimentação socialista chegou ao fim. Dois mundos tornaram-se um: um mundo capitalista globalizado. A China não se desintegrou como o fizeram a União Soviética e os países socialistas do Leste Europeu. No entanto, isso, de forma alguma, impediu que a sociedade chinesa entrasse rapidamente no campo econômico da produção e do comércio globalizados. A insistência do governo chinês em relação ao socialismo não impossibilita de modo algum que se chegue à seguinte conclusão: em todos os seus comportamentos, incluindo os econômicos, políticos e culturais – e mesmo governamentais – a sociedade chinesa conformou-se completamente aos ditames do capital e às atividades de mercado. Se tentarmos compreender as condições do pensamento e da cultura chinesa da última década do século XX, precisaremos entender as mudanças supramencionadas e as transformações sociais subsequentes³.

Antes de iniciarmos uma análise do pensamento dos círculos intelectuais chineses contemporâneos devemos primeiramente abordar várias premissas que guardam estreita ligação com as reflexões destes nos anos 1990: em primeiro lugar, o incidente de 1989 não alterou o curso das reformas que a China tem seguido desde o final dos anos 1970. Pelo contrário, sob a direção estatal, o ritmo delas (as principais sendo a adaptação à mercantilização, o progresso do sistema econômico e a reforma de aspectos legais) tem sido ainda mais radical na comparação com o auge da abertura da década de 1980: as

1 N. dos T.: este artigo, cujo nome em mandarim é *Dangdai Zhongguo sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti* (当代中国思想对于代性问), foi originalmente publicado em 1997 na revista *Tianya* (天涯, que significa algo como “Os confins da Terra”) e no periódico *Xianggang shehui kexue xuebao* (香港社会科学, que em português se traduz por “Jornal de ciências sociais de Hong Kong”).

2 Professor do Departamento de Língua e Literatura Chinesa da Universidade de Tsinghua, Beijing.

3 Este artigo corresponde, no lugar de uma tese científica, às notas de leitura do meu pensamento. O seu primeiro esboço data de 1994, com algumas revisões tendo sido realizadas após. Contudo, estas foram limitadas pelas condições do manuscrito original que, assim como a minha própria energia, se voltavam para a pesquisa histórica do pensamento do final dos Qing até o período contemporâneo, fazendo com que as discussões realizadas após 1994 não pudessem se tornar o centro da discussão. O motivo de escrever naquela época era principalmente o de esclarecer o meu pensamento. Eu saliento que a estrutura deste artigo e todo conteúdo relacionado foram acrescidos de revisões, argumentos e complementos. Sob o constante encorajamento de amigos, a publicação atual deste artigo tem por objetivo principal o estímulo ao debate.

reformas avançaram em termos de produção, comércio e do sistema financeiro e a cada dia a China penetra mais na competição fomentada pelo mercado global. Dessa forma, a transformação da produção interna e dos mecanismos sociais foi executada conforme o estipulado pelo sistema mercantil contemporâneo. Por outro lado a comercialização e a cultura consumista concomitante se infiltraram em todos os aspectos da vida social, indicando assim que o Estado e as empresas não enxergavam a fórmula do mercado como um evento econômico isolado, mas, contrariamente, como o objetivo último do processo social por meio do emprego das leis de mercado para planejar toda a sociedade. Nestas circunstâncias históricas, não apenas o papel social original dos intelectuais e o seu padrão ocupacional mudaram profundamente, mas também o fizeram, em todos os níveis, as funções sociais e econômicas do governo, diariamente se tornando mais íntimas do capital econômico.

Em segundo lugar, nos anos 1990, as vozes intelectuais chinesas não emanavam apenas da China, mas também de fora dela. De um lado, o evento de 1989 precipitou um fluxo maciço de intelectuais do *mainstream* em direção ao ocidente. Muitos estudiosos partiram por diferentes razões, tendo então ficado no exterior ou sido forçados a viver no exílio. Por outro, a política de intercâmbios implementada no fim dos anos 1970 gerou efeitos na década de 1990, pois os estudantes que haviam ido para Europa, Estados Unidos e Japão receberam seus diplomas. Destes, uma parte considerável se empregou no exterior e alguns retornaram à China. A partir da perspectiva da subjetividade intelectual estas duas gerações de estudiosos chineses passaram por experiências distintas, tendo assim a oportunidade de compreender em profundidade a sociedade ocidental e seu sistema de aprendizado. Elas trouxeram suas observações a respeito da sociedade ocidental para o âmbito das questões chinesas, conseqüentemente formando uma concepção distinta sobre tais questões da dos intelectuais que haviam ficado no país. Da perspectiva dos sistemas de conhecimento, a educação e o aprendizado contemporâneos na China foram gradualmente extrapolando as fronteiras nacionais, ou seja, a produção do conhecimento e a aprendizagem foram incorporadas ao processo de globalização.

Em terceiro lugar, após 1989, os intelectuais na China foram obrigados a repensar suas experiências históricas. Por causa da pressão do ambiente e em razão de suas próprias escolhas, uma grande parte dos estudiosos engajados nas humanidades e nas ciências sociais abandonou seu estilo oriundo do Iluminismo dos anos 1980 e, por meio da discussão dos problemas intelectuais padrões e do empreendimento de pesquisas cada vez mais especializadas, claramente voltaram-se para um estilo mais profissionalizado. A desintegração de grupos intelectuais que priorizavam a introdução ao aprendizado ocidental é propagada por revistas como a “*Cultura: a China e o Mundo*” (*Wenhua: Zhongguo yu shijie*), ao passo que o “*Erudito*” (*Xueren*) e outros periódicos se focavam na pesquisa histórica e do pensamento chinês. Foi em razão destas duas correntes que algumas pessoas interpretaram a década de 1990 como um período de mudança de direção intelectual rumo ao reavivamento dos “Estudos clássicos chineses”. Contudo, esta generalização de sentido não é precisa. Em primeiro lugar, a derrota do movimento estudantil em 1989 forçou os círculos intelectuais a uma reflexão renovada sobre o significado do movimento ideológico dos anos 1980 e a uma análise sobre a própria condução da relação entre a história chinesa e o movimento cultural, conseqüentemente, a mudança de visão da pesquisa sobre a história chinesa continha necessidades reais inerentes, não sendo uma simples renovação do aprendizado. Em segundo lugar, apesar de a pesquisa histórica ter

se tornado, por um tempo, tema de debate de uma comunidade fechada, os trabalhos de uma nova geração dificilmente poderiam ser encaixados no interior dos “Estudos clássicos chineses”. É digno de atenção que, embora esta mudança de curso dos intelectuais demonstre diretamente alguma transformação do interesse deles do “ocidente” para a “China”, o esforço de autorreflexão realizado naquele momento foi fundado na teoria do “aprendizado da conduta profissional” de Max Weber. Nestas várias formas de modificação da orientação intelectual, a profissionalização da pesquisa é uma tendência aparentemente ainda mais reconhecida. Após 1992, o processo de mercantilização acelerou a propensão à estratificação das ciências sociais, com esta estando manifestamente de acordo com a necessidade interna da profissionalização acadêmica. O progresso da profissionalização e a institucionalização da vida intelectual gradualmente transformaram o papel social desta *intelligentsia*. Observando a partir deste aspecto essencial, os intelectuais dos anos 1980 foram progressivamente transformados em especialistas, estudiosos e profissionais.

Existem logicamente muitos outros fatos que poderiam ser enumerados, contudo, em termos gerais, é possível afirmar que as três condições previamente mencionadas produziram uma situação amplamente diferente da do espaço cultural habitado pelos intelectuais da década de 1980. Não apenas isso alterou profundamente a relação entre eles e o Estado, mas a identidade comum da referida classe deixou de existir. Da procura por valores tradicionais até o chamado pela vitalidade cultural, do profissionalismo autoconsciente até o chamado renovado da responsabilidade social, os esforços distintos e interconectados dos intelectuais chineses contemporâneos por um lado lhes permitiram manter uma postura de moralização crítica em relação às mudanças da sociedade contemporânea, enquanto por outro, esta mesma postura conduziu a uma conduta social de autoafirmação renovada. Nos anos 1980 tais intelectuais se viam como heróis culturais e visionários, ao passo que na década seguinte passaram a desesperadamente procurar novas formas de se adaptarem. Diante de uma cultura de negócios pervasiva, eles dolorosamente se conscientizaram do fato de que já não eram mais heróis culturais contemporâneos ou modelos de valores.

A sociedade chinesa contemporânea entrou em uma era complexa, e as visões dos intelectuais como um grupo em relação às questões sociais tornaram-se ambíguas. Na história moderna, as reflexões dos estudiosos chineses estiveram centradas em como a China poderia se modernizar e as razões de não fazê-lo com sucesso. Na década de 1980, as críticas intelectuais focavam-se na reavaliação do socialismo chinês, que foi considerado como antimoderno. Na realidade, a clareza deste raciocínio veio do esclarecimento das problemáticas sociais. Para os estudiosos, modernização era, de um lado, uma busca por riqueza e poder ao longo do caminho do estabelecimento de um Estado-nação moderno e, de outro, o processo de reavaliação crítica de sua sociedade e tradição em contraponto ao padrão da sociedade ocidental, suas culturas e seus valores. Portanto, uma das características mais importantes do discurso da modernidade chinesa é como as relações binárias “China/Ocidente” e “tradição/modernidade” estão presentes na análise sobre a condução das questões chinesas.

Todavia, os jovens intelectuais que se encontravam no Ocidente (em especial nos Estados Unidos) e recebiam a influência do pensamento crítico ocidental, duvidavam que o assim chamado “caminho ocidental” poderia ser um modelo para a China. Com relação aos intelectuais inseridos em um mercado caracteristicamente chinês, os objetivos da reforma, no final das contas, teriam se tornado igualmente confusos. A “boa sociedade” prometida pelo pensamento iluminista chinês dos anos 1980 não só não acompanhou

a mercantilização econômica, como também chegou a uma sociedade mercantil na qual apareceram novos conflitos de certa forma muito mais difíceis de serem superados⁴. A globalização do capitalismo não implica apenas na destruição das fronteiras do Estado-nação nos campos da economia, da cultura e mesmo da política, ela significa, ao mesmo tempo, que as pessoas identificam com muito mais clareza o benefício de estarem no meio de relações econômicas tanto globais quanto internas. Vale salientar que o funcionamento da economia globalizada tem a sua política assegurada pelo sistema estatal-nacional, conseqüentemente, apesar das mudanças ocorridas nas funções do Estado-nação, este encara a sua presença em meio aos processos econômicos globais como um ganho cada vez mais aparente. Em certo sentido, o esclarecimento das relações de interesse no âmago do sistema econômico internacional contribuiu para a integração do país, acalmando ainda as relações tensas entre Estado e sociedade que haviam provocado o incidente de 1989.

Do ponto de vista ideológico, os problemas enfrentados pelos intelectuais da década de 1990 se tornaram muito mais complexos. Primeiramente, as crises moral e cultural da sociedade contemporânea já não podiam mais ser simplesmente encaradas como resultado da degeneração da tradição chinesa (havendo mesmo os que sugeriam que estas crises eram o resultado do abandono de tal tradição) dado que muitos dos problemas eram criados no bojo do próprio processo de modernização. Em segundo lugar, as reformas econômicas chinesas já haviam levado à constituição das fundações de uma sociedade mercantil capitalista e, naquele contexto, os negócios estatais ocupavam somente em torno de 30% do produto interno bruto, logo não era possível apontar as questões sociais chinesas como problemas advindos do socialismo. Um terceiro ponto é que, desde a desintegração dos sistemas socialistas soviético e do Leste Europeu, o capitalismo global tornou-se o aspecto mais importante do mundo contemporâneo, ao passo que as reformas socialistas da China já haviam conduzido à incorporação dos processos produtivos econômicos e culturais do país no mercado global. Nestas condições históricas, os problemas socioculturais – incluindo o próprio comportamento do governo – não podiam mais ser analisados da perspectiva de uma China unitária. Em outras palavras, ao se refletir sobre as questões da sociedade chinesa, os alvos habituais da crítica já não serviam para explicar as dificuldades da atualidade: dentro do contexto da ascensão do capitalismo asiático, não era mais possível que a tradição continuasse a ser utilizada como um termo depreciativo autoevidente; na conjuntura histórica da internacionalização – ou globalização – dos processos produtivos e comerciais, o Estado-nação deixou de ser uma unidade de análise óbvia (isso não implica dizer que o mundo contemporâneo obteve sucesso em estabelecer um sistema político supranacional. Pelo contrário, a internacionalização da produção e do comércio tem a sua garantia política no antigo sistema estatal-nacional. O problema é que este é crescentemente incapaz de se adaptar aos processos produtivos e culturais globalizados. Neste sentido é que este sistema e suas funções sociopolíticas enfrentam uma profunda transformação). Com a completa interpenetração entre as atividades do capital e a sociedade, o comportamento do governo e do aparato de Estado, assim como o emprego de seu poder, foram estreitamente vinculados às atividades do mercado e do capital tornando, por conseguinte, inviável uma

4 A expressão “sociedade mercantil” não é equivalente ao mercado ou à economia de mercado, indicando, ao invés, que a estrutura fundamental e o modo de operação da sociedade constitui uma forma de operação mercantil. De acordo com a explicação de Karl Polanyi, a sociedade mercantil é a sociedade capitalista contemporânea. Cf. Karl Polanyi: *The Great Transformation: the political and economic origins of our time* [A Grande Transformação – As origens de nossa época], Boston: Beacon Press, 1957.

análise apenas pelo ângulo da política (o que não quer dizer que este tipo de esforço analítico seja insignificante ou desprovido de valor).

Quais são os problemas da China? Quais tipos de métodos, e mesmo de linguagens, deveriam ser usados para analisá-los? Distintos posicionamentos teóricos como a cultura pluralista, o pensamento relativista e o niilismo eliminaram a possibilidade de ressurreição dos parâmetros de valor unitários. Vários debates caracterizados por sua natureza crítica deram início à conscientização, por meio dos processos críticos conduzidos intensamente em seu âmago, de que a própria crítica perdia gradualmente a sua vitalidade, tornando-se imperativo reafirmar as suas premissas. Entretanto, os dualismos reformismo/conservadorismo, Ocidente/China, capitalismo/socialismo, mercado/planejamento continuam a ser, até agora, as categorias de pensamento dominantes, as mesmas para as quais os problemas anteriormente mencionados são praticamente incapazes de obter respostas.

Os intelectuais chineses contemporâneos abandonaram sua análise do capital (incluindo a complexa relação entre capital político, capital econômico e capital cultural); eles também abriram mão da pesquisa sobre a relação mutuamente permeável e mutuamente conflituosa entre mercado, sociedade e Estado. Ao invés, eles fixaram seu olhar no nível da moralidade ou nas molduras ideológicas da modernização, fazendo deste um acontecimento especialmente importante. Os problemas culturais da sociedade chinesa contemporânea se relacionam com vários aspectos complexos da problemática da modernidade chinesa. Portanto, minha questão é: se o experimento socialista histórico da China é a forma mais especial da modernidade deste país, por que os iluministas chineses, apoiados por princípios weberianos – além de outros – a fim de criticarem o socialismo, não fizeram ao mesmo tempo uma reflexão crítica a respeito da própria questão da modernidade?

No contexto da transformação global contemporânea, as reformas chinesas, por um lado, reorganizaram profundamente as estruturas básicas da sociedade chinesa (a autoafirmação enfática forçosamente realizada pelos círculos intelectuais demonstra que estes deixaram de ser os sujeitos socioculturais centrais para se tornarem coadjuvantes. Essa alteração nas posições fixas das classes sociais era sem dúvida evidência de que a estrutura social está sendo reorganizada). Por outro, até a presente data, tais reformas contribuíram de forma indefinida para a orientação do desenvolvimento do capitalismo global (a discussão acerca da singularidade do caminho chinês logrou no final abordar a seguinte questão: há ou não uma divergência em relação ao modelo histórico do capitalismo que tenha sido responsável por produzir a sociedade chinesa moderna? O processo de modernização da China tem importância para o próprio conceito de modernização?). Creio que as acima expostas são questões ainda mais complexas, atualmente escondidas atrás da obsessão dos intelectuais contemporâneos com a moralidade. As questões em si revelam as razões históricas ambíguas para o atual estado do pensamento contemporâneo.

2 – Três versões do Marxismo como uma Ideologia da Modernização

Antes de qualquer discussão sobre o declínio do discurso crítico no âmbito do pensamento chinês contemporâneo, é necessário em primeiro ponto compreender a relação histórica entre marxismo chinês e modernidade. Os estudiosos ocidentais que se baseiam na teoria da modernização para analisar a história chinesa reduzem o entendimento a respeito da modernização no mesmo país a uma questão de desenvolvimento científico e tecnológico, ou seja, à enorme transformação de uma sociedade agrária tradicional em uma

sociedade mercantil-industrial⁵. Dado que tal teoria deriva do desenvolvimento capitalista europeu o seu padrão básico de compreensão da modernidade, a modernização passou a ser geralmente entendida como o processo de se tornar capitalista. O marxismo, por sua vez, também a enxerga como um modo de produção capitalista. Entretanto, a situação da China é diferente não apenas porque a modernização seja obra de marxistas, mas porque o marxismo em si é uma ideologia da modernização; o movimento socialista chinês não somente foi o responsável pelo objetivo central da modernização, mas constituiu em si mesmo a principal característica da modernidade chinesa. O ponto principal sobre o conceito de modernização prevalecente na China contemporânea é o processo de transformação do Estado, da economia, do exército e da ciência desde uma situação de atraso até uma condição avançada. Contudo, este conceito não define exclusivamente objetivos técnicos e não aponta somente para a formação de um Estado-nação chinês e de um sistema burocrático moderno, incluindo também uma concepção histórica e uma visão de mundo teleológicas. Ele consiste em um modo de pensamento reflexivo sobre a prática social a fim de compreender esta forma de pensamento canalizado para um objetivo último, um tipo de significado autoexistente e uma abordagem autossubordinada, inter-relacionada com um período histórico específico. Como resultado, o conceito de modernização socialista não só indica a diferença entre a formação do sistema contemporâneo chinês e a modernidade capitalista, mas também oferece todo um repertório de valores.

Destarte, a modernização no discurso chinês e a modernização na teoria da modernização são diferentes. Isso se dá porque inerentes ao conceito chinês de modernização se encontram orientações de valor de conteúdo ideológico socialista. Mao Zedong, a exemplo dos marxistas, acreditava em progresso histórico irreversível e combinou os métodos da revolução e do Grande Salto Adiante para encaminhar a sociedade chinesa rumo ao objetivo da modernização acelerada. Ele empregou o sistema socialista de propriedade pública para estabelecer um Estado-nação moderno que fosse próspero e poderoso enquanto também se esforçava para cumprir seu principal objetivo: eliminar as “três grandes diferenças” – entre trabalhadores e camponeses, entre cidade e campo e entre trabalho mental e trabalho manual. Por meio do movimento de nacionalização da economia, e particularmente por intermédio do estabelecimento das Comunas Populares, Mao Zedong logrou transformar a agricultura camponesa em um agente central da mobilização nacional, obtendo sucesso em subsumir o conjunto do tecido social aos principais objetivos do Estado. Internamente, isso resolveu os problemas de coleta de impostos que eram um legado de fins do período Qing e do período republicano, com os recursos para a industrialização urbana sendo acumulados a partir da exploração da produção e do consumo da zona rural, agora organizada de acordo com princípios socialistas. Neste sentido, a propriedade pública estabelecida no interior do país estava baseada na premissa de uma ainda maior desigualdade entre os setores urbano e rural⁶.

5 Cf. Gilbert Rozman, ed., *Zhongguo de xiandaihua* (A Modernização da China), Fundo de Ciências Sociais Nacionais, Tradução do Grupo de Projetos de Pesquisas “Modernização Comparada” (*Bijiao xiandaihua*), Jiangsu People’s Publishing House, 1988.

6 O problema da relação urbano-rural no avanço do processo de modernização da China ao longo dos anos 1950 se relacionou também à decisão do Partido Comunista Chinês em abandonar a Nova Democracia e se envolver diretamente com as questões socialistas. Sobre esse ponto, cf. Jin Guantao e Liu Qingfeng, *Kaifangzhong de bianqian – zai lun Zhongguo shehui chao wending jiegou* (Mudanças ao longo da abertura: uma nova discussão sobre a estrutura superestável da sociedade chinesa) (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1993). No livro 1, capítulo 9, *Cong xin minzhuzhuyi dao shehuizhuyi* (Da Nova

Exteriormente, a subsunção da sociedade aos objetivos estatais permitiu que a atrasada sociedade chinesa se juntasse em uma única força a fim de concluir a tarefa inacabada do nacionalismo. Mao Zedong geralmente dizia que a revolução socialista por ele liderada era a herdeira e o desenvolvimento da revolução democrática de Sun Zhongshan [Sun Yat-sen]; na realidade, ele via sua revolução como a resolução dos problemas fundamentais de todo o processo de modernização da China encabeçado ao longo da primeira metade do século, bem como a direção para o futuro estabelecimento da modernização⁷.

O socialismo de Mao era tanto uma ideologia em prol da modernidade quanto uma crítica da modernização capitalista euro-americana. Mas tal crítica não era dirigida à modernização em si. Justamente o oposto – tratava-se de um posicionamento nacionalista, baseado na ideologia revolucionária, que produziu uma crítica da forma ou do estágio do capitalismo moderno. Por esta razão, no nível dos valores e da história, o socialismo de Mao Zedong foi um tipo de teoria da modernização de uma modernidade anticapitalista. Da perspectiva das consequências políticas, a proposição de Mao de eliminar as “três diferenças” da prática social excluiu a possibilidade de existência da sociedade e do Estado enquanto categorias independentes, a partir do que não apenas emergiu um sistema estatal hegemônico sem precedentes, como também foram organizados todos os aspectos da vida social ao redor de um partido de vanguarda.

Esta “teoria antimoderna da modernização”, contudo, não é um traço exclusivo do pensamento maoísta, mas sim uma das principais características do pensamento chinês do final da dinastia Qing em diante. A tendência “antimoderna” não é a única razão para o discurso dotado de elementos tradicionais: mais importante do que isso é compreender que a busca da China pela modernidade se desenvolve no contexto histórico da expansão imperialista e da crise na sociedade contemporânea capitalista. Por conseguinte, os homens de visão dos círculos intelectuais e do aparato de Estado que promoveram a modernização no país não podiam se abster de refletir sobre como a modernização chinesa poderia evitar todas as más práticas da modernidade capitalista ocidental. A utopia da sociedade ideal de Kang Youwei (*datong*), o igualitarismo de Zhang Taiyan, o princípio das condições de vida do povo de Sun Zhongshan (*minsheng zhuyi*), e as diversas críticas socialistas ao capitalismo estavam todos de mãos dadas com vários planos para a construção de um sistema político, um modelo econômico, um exército e valores culturais modernos. Podemos até mesmo dizer que as características básicas do pensamento chinês a respeito da modernidade são a dúvida e a crítica. Como resultado, o pensamento contemporâneo e alguns dos mais importantes pensadores chineses foram lançados na busca pelos esforços intelectuais e pelas práticas sociais da modernidade chinesa por causa de um modelo paradoxal.

O pensamento chinês moderno corporifica uma reflexão crítica da modernidade. Todavia, na busca pela modernização, dentro deste discurso particular, surgiram tanto ideias profundas quanto práticas sociais antimodernas e utopias: medo de um Estado burocrático, desprezo pela formalização de estruturas legais, uma ênfase no igualitarismo absoluto, e assim por diante. De fato, no contexto histórico da China, o esforço modernizador e a

Democracia ao Socialismo), pp. 411-460, há uma pesquisa minuciosa sobre isso que, contudo, não esgota o tema.

7 Cf. Mao Zedong, *Zhongguo geming yu Zhongguo gongchandang* (A Revolução Chinesa e o Partido Comunista Chinês) e outros artigos em *Mao Zedong xuanji* (Trabalhos Seleccionados de Mao Zedong) (Beijing People's Publishing House, 1996), pp. 610-650.

rejeição da racionalização caminharam juntos, tendo produzido contradições históricas profundas. Por exemplo, de um lado Mao Zedong centralizou o poder em suas mãos com vistas a estabelecer um sistema estatal moderno, enquanto, por outro, lançou a Revolução Cultural para destruir este mesmo sistema. Usou as Comunas Populares e os coletivos para promover o desenvolvimento econômico da China ao mesmo tempo em que estabeleceu o sistema social de distribuição para evitar as desigualdades sociais severas oriundas da modernização capitalista. Empregou a nacionalização da economia para subsumir a sociedade ao objetivo estatal da modernização, no processo despojando os indivíduos de toda autonomia política, simultaneamente se dizendo horrorizado com a utilização de mecanismos de Estado para suprimir a soberania popular. Em suma, intrínseca à experiência da modernização socialista chinesa está uma antimodernidade histórica. Este paradoxo possui suas raízes culturais, contudo, é infinitamente mais importante procurar por uma explicação no discurso histórico dualizado (marcado pela busca da modernização e pelas reflexões acerca das diversas consequências históricas da modernização ocidental) de onde emergiu a modernização chinesa.

O fim da Revolução Cultural marcou o término de um socialismo caracterizado pela revolução perpétua e pela crítica ao capitalismo. Em 1978 teve início o movimento de reforma socialista que dura até a presente data. No nível da ideologia, as críticas iniciais ao socialismo se focaram primeiramente em seu sistema idealizado de propriedade pública e em seu igualitarismo, ambos tendo conduzido a uma queda na eficiência, e, em segundo lugar, nos métodos despóticos empregados, os quais desencadearam perseguições políticas em escala nacional. Ao mesmo tempo em que a avaliação e o resumo histórico estavam prosseguindo, foram lançadas as reformas socialistas chinesas, que tinham na melhora da eficiência o seu foco principal. Elas se iniciaram com a dissolução das comunas agrícolas e sua substituição pelo sistema de contratos de terra. De forma paulatina os sistemas de responsabilidade e de dividendos foram estendidos aos setores industriais urbanos. Ademais, durante a abertura promovida pelas reformas, a China foi sendo gradualmente introduzida no mercado capitalista global⁸, o que claramente impulsionou o desenvolvimento econômico, levando à

8 O significado das reformas rurais pós-1979 precisa ser compreendido no contexto histórico dos anos 1950. Do ponto de vista motivacional, parecia que o modelo coletivo poderia evitar as más práticas do capitalismo ao mesmo tempo em que transformaria uma pequena economia camponesa em uma economia moderna. Contudo, devido a um mecanismo de desencorajamento, uma vez que a coletivização alcançou certo ponto, tal modelo levou a uma queda na eficiência. (Cf. Lin Yifu, *Zhidu, jishu yu Zhongguo nongye fazhan* [Sistemas, tecnologias e o desenvolvimento rural da China], *Shanghai Sanlian Shudian* [Shanghai Joint Publishing], 1992, pp. 16-43). Mais importante ainda:

[esta situação] obstruiu a expansão de oportunidades de emprego fora do setor agrícola. Embora o governo tivesse na industrialização um de seus objetivos, nas vilas, entretanto, o mesmo não poupou esforços para limitar as oportunidades de emprego externas à agricultura. Dado que o governo (...) exercia um controle sem precedentes sobre o interior, as restrições impostas foram particularmente eficazes. Comparado ao que ocorria anteriormente, durante a coletivização o nível de liberdade de escolha individual não somente não cresceu como contraiu, restringindo severamente o desenvolvimento da economia agrícola.

As reformas rurais pós-1979 “ofereceram uma ‘estrutura de oportunidades’ relativamente livre e deram às comunidades locais e aos camponeses individuais autonomia e liberdade para experimentar. Nesse sentido, dotados de maior flexibilidade, eles poderiam procurar tanto o desenvolvimento econômico como outras oportunidades de emprego por caminhos diferentes” (Cf. Gao Shouxian, *Zhidu chuangxin yu Ming Qing yilai de nongcun jingji fazhan* [Inovação institucional e desenvolvimento rural desde as dinastias

transformação das estruturas sociais originais. As reformas contemporâneas abandonaram os métodos de modernização idealistas de Mao enquanto continuavam com os objetivos da modernização; a ideologia socialista delas é uma espécie de marxismo modernista e funcionalista. Diferentemente das modernizações de Mao, as características mais importantes das reformas socialistas que a China está atualmente implementando são a mercantilização na arena econômica e a convergência da economia, sociedade e cultura chinesas com o sistema capitalista contemporâneo, inserindo o país em uma sociedade mercantil globalizada. Em contraste com o socialismo maoísta, o socialismo da atualidade é um tipo de marxismo enquanto uma ideologia da modernização, ainda que basicamente já despojado da feição antimoderna que possuía previamente.

As conquistas impressionantes advindas das reformas contemporâneas não se confinaram à economia, possuindo também profundas conotações políticas. Por meio do desenvolvimento econômico, as reformas socialistas da China moveram o país um degrau a mais na direção de completar o projeto nacionalista inacabado do período moderno. Ao mesmo tempo, a firme convicção no desenvolvimento da ciência e da tecnologia e a transição econômica para a formação de um mercado capitalista representaram um grande progresso histórico. Os reformadores socialistas chineses claramente consideraram a política de “permitir que algumas pessoas ficassem ricas antes” como uma tática conveniente que não envolvia nem transformações fundamentais nas relações de produção e nem a distribuição igualitária dos recursos sociais.

As pessoas geralmente utilizam os argumentos da formação de um “mecanismo competitivo” ou do “aumento na eficiência” para explicar o tremendo sucesso do “sistema de responsabilidade contratual familiar” implementado pelas reformas do campo, mas negligenciam os princípios igualitários contidos no processo de redistribuição da terra, bem como a formação gradual de relações interdependentes igualitárias entre a cidade e o campo até a presente data. A prova factual, a imparcialidade e a igualdade são o que impele os elementos fundamentais do aumento da eficiência produtiva. De acordo com

Ming e Qing], *Dushu* [Estudar], maio de 1996, pp. 123-129).

Philip Huang [Huang Zongzhi] pondera que as mudanças desde as reformas “não foram devidas, como pensam muitas pessoas, ao alto nível de estímulo dado pelo livre mercado às famílias camponesas conduzindo assim a um avanço dramático na produção agrícola, mas sim à diversificação da economia rural e ao redirecionamento da capacidade de trabalho rural excedente para emprego em atividades não agrícolas”. Ele adiciona que:

(...) nas reformas chinesas dos anos 1980, a mais significativa mudança no setor rural por um longo período não foi, como amplamente imaginado, a produção agrícola mercantilizada, mas sim que na esteira da diversificação da economia rural houve, ao invés, uma sobredensidade de atividades (...). Após a introdução na década de 1980 do sistema rural de responsabilidade familiar, a produção agrícola parou de crescer e foram muito poucos os agricultores que ficaram ricos seguindo o modelo da “eletricidade estática” ou as previsões do aparato oficial de propaganda. Em termos diretos, a mercantilização do setor rural nos anos 1980 não gerou nenhum desempenho melhor na produção de commodities do que aquele que se obteve nos seiscentos anos entre 1350 e 1950, ou mesmo do que o alcançado pelo setor nos trinta anos de coletivização.

Huang continua: “Por exemplo, o principal problema da área rural no delta do rio Yang-Tsé nunca foi, e continua não sendo, a agricultura familiar mercantilizada ou a coletivização da produção rural, o capitalismo ou o socialismo; mas sim entre saturação ou desenvolvimento” (*Chang Jiang sanjiaozhou xiaonong jiating yu xiangcun fazhan* [O desenvolvimento do campo e da agricultura familiar de pequeno porte no delta do Yang-tsé], pp. 16-17, Beijing: *Zhonghua Shuju*, 1992).

uma pesquisa realizada por especialistas em economia agrícola, observou-se no período 1978-1985 uma redução na disparidade de renda entre o meio urbano e o meio rural, que voltou a se expandir a partir de 1985. De 1989 a 1991 o aumento na renda dos camponeses basicamente estagnou, fazendo com que a disparidade de renda entre cidade e campo retornasse à condição anterior a 1978. Após 1993, devido ao aumento doméstico no preço dos grãos, ao rápido crescimento dos empreendimentos nas vilas, ao aumento da renda da população trabalhadora alocada em negócios que se internacionalizaram, dentre outras razões, testemunhou-se uma expansão comparativamente rápida da renda no campo. No entanto, com os grandes excedentes urbanos de força de trabalho esta tendência está a ponto de mudar⁹ visto que as condições de desenvolvimento da economia agrícola e a igualdade social correspondente (especialmente a equivalência das relações econômicas entre cidade e campo) estão diretamente relacionadas.

Em comparação com as reformas no interior, a redistribuição da riqueza social (particularmente bens estatais) efetuada pelos processos urbanos de reforma mercantil e de privatização não seguiu o princípio geral de igualdade no qual a posse é designada ao proprietário original, mas se norteou pela regra de mercado que privilegia o último dono¹⁰. O que frequentemente se negligencia é que o pragmatismo que foca somente na eficiência criou as condições para novas desigualdades sociais, impondo também obstáculos à democratização política. Tivesse a redistribuição da riqueza social sido implementada abertamente ou sob a supervisão popular, o fracionamento dos ativos nacionais que lhe é característico não se realizaria de forma tão crítica. Atualmente, as pessoas depositam suas expectativas sobre a legitimação dos direitos de propriedade dos bens privados como forma de resolver as contradições sociais recentes, todavia, se a privatização não é condição para a democracia e para a justa imparcialidade, então a referida legitimação protege apenas a distribuição ilegítima.

Desde 1978 tem havido uma série de debates sobre as questões principais das reformas. O ponto central destes debates não tem sido a necessidade de se modernizar ou não, mas quais métodos devem ser aplicados. Trata-se de uma luta entre o marxismo como uma ideologia antimoderna da modernização e o marxismo enquanto uma ideologia da modernização. Entretanto, na atualidade, esta disputa já não consegue mais explicar as características fundamentais dos conflitos político-econômicos contemporâneos.

Um terceiro tipo de ideologia da modernização marxista é aquele do socialismo utópico. Por tal expressão, me refiro à emergência do chamado “socialismo autêntico” no seio do Partido Comunista Chinês e entre alguns intelectuais marxistas após 1978, possuindo como sua maior característica o uso do humanismo para reformar o marxismo. Este “marxismo humanista” foi mobilizado como uma crítica à ideologia maoista e se tornou a fundação teórica do movimento de reforma socialista contemporâneo. Esta

9 Cf. Luo Yuping, *Shizhong buneng wangji nongcun de fazhan – fang guowuyuan yanjiu zhongxin nongye wenti zhuanjia Lu Mai* (Não podemos esquecer jamais do desenvolvimento do campo – uma entrevista com Lu Mai, especialista sobre a questão agrícola do Centro de Pesquisas do Conselho de Estado), *Sanlian Shenghuo Zhoukan*, 31/07/1998, 14ª edição do ano de 1998, 68ª do total, p.26.

10 Cf. Su Wen, *Shangchong-shuifu ying you lu – qian Su Dong jia zhuangui jin Cheng zai pingshu* (O caminho apropriado para esta paisagem complicada: um novo comentário sobre a mudança de curso na antiga União Soviética e no Leste Europeu), *Dongfang* (Oriente), n.º 1, 1996, pp. 37-41. O texto em questão discute o problema das reformas econômicas na ex-União Soviética e no Leste Europeu a partir dos princípios básicos da experiência checa.

tendência era parte do “Movimento de Libertação do Pensamento” na China na época em questão. De um lado, o humanismo marxista criticava o desprezo da vertente socialista oficial do Estado pelos ideais marxianos de liberdade individual e libertação do pensamento, responsável pelas crueldades da ditadura social emergida sob a égide da “ditadura democrática do povo”. Do outro, encontrava-se em plena contradição com o pensamento de reforma socialista, podendo tal contradição ser vista como um conflito entre o socialismo utópico e o socialismo pragmático. O núcleo do humanismo marxista chinês é a teoria da alienação de Marx, como descrito nos seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. O jovem Marx herdou este conceito de alienação de Feuerbach e de outros filósofos humanistas ocidentais e o empregou para analisar o problema do trabalho no capitalismo, apontando especificamente para a questão da alienação do trabalho nas relações capitalistas de produção. Os humanistas marxistas chineses retiraram este conceito do contexto histórico no qual Marx o usara para criticar a modernidade capitalista e o transformaram em uma ferramenta para a crítica do socialismo de Mao. Esta corrente de pensamento criticou particularmente o despotismo maoísta como um resquício histórico da tradição e do feudalismo, tendo também contemplado o problema da alienação dentro do socialismo. Entretanto, o humanismo marxista chinês não direcionou seu pensamento para uma reflexão acerca da questão da modernidade em si.

Tal como o ataque do humanismo ocidental à religião a partir da Renascença, a crítica dos humanistas marxistas chineses ao socialismo de Mao conduziu à “secularização” da sociedade – o desenvolvimento da commoditização capitalista. Em alguns contextos, a crítica de Marx à modernização capitalista ocidental foi transformada em uma espécie de ideologia da modernização, tendo, além disso, se tornado uma parte importante do pensamento neoiluminista chinês contemporâneo. Desta forma, a tarefa principal do humanismo marxista chinês foi a de analisar e criticar a ideologia da modernização antimoderna de Mao, bem como sua experiência histórica. No entanto, no contexto da abertura capitalista efetuada em razão das reformas socialistas, teorias abstratas sobre liberdade humana e libertação individual tornaram-se, no final das contas, a própria definição dos valores da modernidade. Em outras palavras, o próprio humanismo marxista transformou-se numa ideologia marxista da modernização. Por esta razão, ele praticamente não pode analisar ou criticar da forma apropriada as crises sociais produzidas pela modernização e pelo mercado capitalista. Em um cenário no qual as leis de mercado vêm crescentemente dominando a sociedade, o tipo de socialismo que foca sua crítica principalmente na experiência histórica socialista já se encontra obsoleto¹¹. Para que o

11 Embora os debates sobre o humanismo marxista não tenham sido iniciados por Zhou Yang, o relatório dado por ele na conferência em comemoração ao centenário da morte de Marx desencadeou as críticas sobre este tema. A versão revisada e editada de seu relatório foi publicada no Diário do Povo (*People's Daily*) em 16 de março de 1983, mas o texto original, distribuído aos delegados da conferência, foi rapidamente confiscado. O título original do documento era *Guanyu makesizhuyi de jige lilun wenti de tantao* (Uma investigação sobre vários problemas teóricos do marxismo). A crítica mais contundente veio do então teórico do partido Hu Qiaomu, quem, em um discurso à Escola do Comitê Central do Partido Comunista Chinês em 03/01/1984, sem nomear seus alvos, censurou as perspectivas de Zhou Yang e de outros teóricos. O discurso de Zhou Yang foi publicado primeiramente no *Theory Monthly* da Escola do Comitê Central do Partido, e em seguida em uma edição separada intitulada *Guanyu rendaozhuyi he yihua wenti* (Sobre o problema do humanismo e da alienação), da *Renmin Chubanshe* (Beijing People's Publishing House, 1984). De fato, a discussão sobre esta questão já havia atraído a atenção de vários teóricos em 1978, e a mesma editora já havia lançado em janeiro de 1981 uma antologia intitulada *Ren shi makesizhuyi chufadian – renxing, rendaozhuyi wenti lunji* (O homem é o ponto de partida do marxismo:

humanismo marxista renove o vigor da crítica por ele irradiada, é preciso que se distancie do seu componente humanista e se reposicione em relação às características essenciais dos estudos político-econômicos do período em questão que mais concirnam ao povo.

3–O Iluminismo como uma Ideologia da Modernização e sua formação contemporânea

A mais dinâmica corrente intelectual de toda a década de 1980 foi o Movimento Neoiluminista. Inicialmente, ele agia sob a bandeira do humanismo marxista, mas após a Campanha Anti Poluição Espiritual¹² no início da mesma década, cujo alvo foi exatamente o humanismo marxista, o Novo Iluminismo foi gradualmente transformado em um movimento intelectual com demandas radicais por reformas sociais que crescentemente adotou uma tendência não governamental, antiortodoxa e pró-ocidente. Tal movimento não era de forma alguma unitário, visto que seus aspectos literários e filosóficos não tinham relação direta com as questões políticas contemporâneas por ele contempladas. Todavia, gostaria de ressaltar particularmente que enxergar o pensamento neoiluminista chinês simplesmente como uma tendência intelectual de oposição aos objetivos estatais, e seus intelectuais como simples força política dissidente, inviabiliza a explicação da sequência lógica básica do pensamento chinês deste novo momento. A despeito da própria complexidade do Novo Iluminismo e de que, ao final da década, sérias divisões haviam emergido, entretanto, em uma perspectiva histórica, fica claro que o posicionamento fundamental e o sentido histórico particulares deste pensamento forneceram as bases ideológicas de todas as práticas reformistas do país. De fato, o racha entre os intelectuais neoiluministas e o aparato estatal emergiu gradualmente a partir da ligação íntima de uns com os outros.

O pensamento Novo Iluminista é inspirado na economia, ciência política e teoria legal ocidentais (especialmente no ramo liberal destas), sendo diretamente antagônico ao

uma coleção de artigos sobre a natureza humana e o humanismo), que incluía artigos de Wang Ruoshui, Li Pengcheng, Gao Ertai, dentre outros. Vale a pena notar que nestas discussões, o homem e a natureza humana abstratos do humanismo eram as bases da argumentação.

Deísmo e Bestialismo são os dois termos mais frequentemente usados como opostos de humanismo. Aquele indica a tirania da religião e, no discurso chinês, é uma metáfora para a “superstição contemporânea” da Revolução Cultural; este indica ditadura feudal e fascismo e, de acordo com o discurso chinês, é uma metáfora para a “ditadura total” da Revolução Cultural. Talvez por causa da influência da União Soviética e do Leste Europeu, o humanismo marxista chinês tenha considerado a valorização do homem como a principal questão a ser tratada pelo marxismo, pontuando que *O Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico* de Stálin não se focara devidamente neste problema. Ademais, os humanistas marxistas chineses chamaram atenção para o fato de que Lenin não estava familiarizado com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* de Marx (somente publicados em 1932). O artigo de Wang Ruoshui intitulado *Ren shi makesizhuyi de chufadian* (O homem é o ponto de partida do marxismo) ainda mencionava que Mao, em 1964, apoiou o conceito de alienação, pensando que este era um fenômeno universal. Tudo isso torna claro o fato de que o humanismo marxista na China foi uma crítica à experiência histórica socialista chinesa usando, de um lado, um tipo de alegoria para explicar os problemas do socialismo chinês como sendo problemas do feudalismo e, de outro, utilizando as características universalistas dos conceitos de humanismo e alienação. Ambos estes aspectos apontavam para uma afirmação dos valores da modernidade e, particularmente, para o reconhecimento dos valores do Movimento Neoiluminista. Neste modelo explicativo, o socialismo nunca foi visto como um exame crítico que almejava a formação de uma modernidade anticapitalista; pelo contrário, a crítica da experiência histórica socialista foi uma afirmação completa dos valores da modernidade europeia.

12 Nota da tradução: tal campanha ocorreu no ano de 1983, tendo sido encabeçada por conservadores radicais do Partido Comunista Chinês contra tudo o que entendiam ser ideias liberais vindas do Ocidente. A intervenção de Deng Xiaoping em 1984 determinou o seu fim.

marxismo ortodoxo. Este fato pode ser atribuído à passagem, no âmbito das reformas chinesas, da mercantilização para a globalização, concebida como um avanço histórico. A este respeito, é impossível explicar o cisma entre os intelectuais do Novo Iluminismo e os ortodoxos da máquina estatal simplesmente como uma oposição entre sociedade civil e Estado. Muito pelo contrário, de uma perspectiva geral, os esforços dos intelectuais e os objetivos estatais eram idênticos. Os pensadores ativos nas esferas intelectual e cultural na China dos anos 1980 (uma parte dos quais foi forçada ao exílio após 1989) ocupavam posições de liderança em instituições de pesquisa do Estado ou nas universidades. Nos anos 1990, alguns deles se tornaram funcionários de alto escalão nos corpos legislativos estatais¹³. Um aspecto mais complicado do problema é que o processo de reforma transformou não apenas a sociedade, mas também o Estado, criando rachaduras na estrutura

13 A formação do Movimento Neoiluminista nos anos 1980 é excessivamente complexa. Pode-se apontar provavelmente para uma conferência sobre teoria em 1979, assistida principalmente por teóricos do Partido Comunista Chinês, como sua origem. Anteriormente, o professor Hu Fuming, da Universidade de Nanjing, fizera circular um rascunho do artigo *Shijian shi jianyan zhenli de weiyi biao zhun* [A Prática é o Único Critério da Verdade], o qual fora revisado por Wang Qianghua, Ma Peiwen, Sun Changjiang e outros, e publicado em 11 de maio de 1978 no *Guangming Daily*. Tal artigo forneceu a base teórica para o Movimento de Libertação do Pensamento. Apesar das lembranças distintas dos envolvidos no processo de produção dele (Hu Fuming acreditava que o artigo deveria ser revisado desde a base, Sun Changjiang dizia que ele era uma junção de dois artigos), estes reconheciam que a revisão e a publicação da obra em questão foram resultado da situação política específica daquela época, e também uma manifestação da determinação do Estado. Sun Changjiang chegou a dizer explicitamente: “esta discussão não se deveu de forma alguma a uma ideia, genial ou arduamente concebida, que tenha surgido subitamente na mente de um ou mais ‘eruditos’ (*xiucai* [termo que remonta aos aprovados nos antigos exames imperiais]). Ela foi um produto histórico, assim como o foi também o artigo ‘A Prática é o Único Critério da Verdade’”. “Participavam diretamente no debate não apenas teóricos, mas também estadistas”. É importante salientar que a chamada “determinação do Estado” não pode ser compreendida como uma determinação estatal unificada, isso porque no Estado ou no interior do Partido existiam divergências importantes, o artigo supracitado sendo exatamente a expressão desta discordância. Neste sentido, “Estado” ou “Partido” não podem ser vistos como blocos monolíticos. (Sobre as circunstâncias em torno da publicação do artigo em questão, cf. Hu Fuming, *Zhenli biao zhun datao lun de xuqu – tan shijian biao zhun yi wen de xie zuo, xiugai he fabiao guocheng* [Prelúdio para os amplos debates sobre o critério da verdade: discutindo o critério prático da escrita, revisão e publicação de um ensaio], no qual ele recorda este episódio particular, Guangzhou, *Kaifang shidai* [Tempos de abertura], janeiro e fevereiro de 1996, e também o artigo de Sun Changjiang, *Wo yu zhenli biao zhun taolun de kaipian wenzhang* [Eu e o artigo introdutório do debate sobre o critério da verdade], *Bainian hu* [O lago centenário], 1998, n.º 3, pp. 25-29). A partir das memórias de Li Chunguang e de outros após a publicação, fica claro que o Movimento de Libertação do Pensamento era, naquela época, intimamente ligado a oficiais do alto escalão. Tomando como exemplo o grupo “Em direção ao futuro” (*Zouxiang weilai*), composto por intelectuais relativamente jovens, ainda que uma parte de seus integrantes tenha desde 1989, por várias razões, estado detida no exterior ou momentaneamente presa a um dilema, outros dentre seus membros, contudo, tornaram-se funcionários de alto escalão. A própria condição da coleção de livros publicada pelo grupo é representativa deste fato. Após 1989, muitos intelectuais “neoiluministas” foram forçados ao exílio, entretanto, alguns dos que compartilhavam de seus ideais permaneceram no país e assumiram postos importantes. Por exemplo, o professor da Universidade de Pequim, Li Yining, que na década de 1980 gozou de fama passageira por ter introduzido o pensamento econômico ocidental em suas aulas, foi posteriormente o vice-diretor da Comissão Legal do Congresso Nacional do Povo. Em contraste com este grupo existiam ainda os grupos de literários e cientistas sociais, como a facção *Jintian* (Hoje) em sua fase inicial e o quadro editorial do *Wenhua: Zhongguo yu shijie* (Cultura: a China e o Mundo), estabelecido em meados dos anos 1980. Estes grupos eram basicamente apolíticos, de caráter literário e intelectual. É digno de nota que Bei Dao, a figura representativa do *Jintian*, embora implicado no conhecido Movimento da Poesia Obscura, então de cunho político, fosse um firme apoiador da autonomia literária. O grupo *Cultura: China e o Mundo* também não se envolveu diretamente em questões políticas, permanecendo com a bandeira literária. As posturas relativamente apolíticas de ambos os grupos tiveram, logicamente, consequências políticas, propiciando a criação de espaços sociais para posicionamentos e valores intelectuais autônomos.

interna deste e em seguida formando grupos políticos divergentes. A evidente oposição de alguns intelectuais ao Estado essencialmente reflete tais divisões estruturais internas. Esta complexidade foi encoberta pela situação política pós-1989 e pela transformação na posição dos intelectuais exilados. Na verdade, é precisamente esta ocultação consciente ou inconsciente das relações complexas entre as divisões internas do Estado e os pensadores neoiluministas que se tornaram um enorme obstáculo à compreensão da situação geral dos intelectuais chineses dos anos 1980.

O Movimento Novo Iluminista Chinês não derivou sua inspiração das teorias socialistas fundamentais, mas dos estágios iniciais do Iluminismo Francês e do Liberalismo Anglo-Americano. Seu posicionamento crítico em relação ao socialismo real praticado na China estava subsumido à crítica da tradição e do feudalismo. Consciente ou inconscientemente, o pensamento Novo Iluminista visava à modernidade capitalista ocidental. Em outras palavras, a crítica do Neoiluminismo à política (e ao Estado) se apresentava como uma analogia entre a prática modernizadora do socialismo chinês anterior às reformas e a tradição feudal, evitando assim discutir o conteúdo moderno desta experiência histórica. O resultado desta estratégia alegórica foi que as reflexões sobre a modernidade chinesa (cuja maior característica é o socialismo) estão inseridas na dicotomia tradição/modernidade, na qual os valores desta última são completamente reafirmados. No Movimento de Libertação do Pensamento dos anos 1980, as reflexões intelectuais sobre o socialismo foram empreendidas sob o slogan do antifeudalismo, dessa forma evitando quaisquer discussões sobre como as dificuldades do socialismo eram parte de uma “crise da modernidade”.

A dicotomia previamente citada conduz a uma autocompreensão fechada, que por consequência negligencia o sistema estatal moderno, a política partidária, a industrialização e contribui para a produção de uma sociedade autoritária e desigual essencialmente como um fenômeno “moderno”. Em muitos aspectos, particularmente no que tange aos reais objetivos em torno da busca pela incorporação da China ao sistema econômico capitalista global, o Novo Iluminismo Chinês possuía vários pontos em comum com o socialismo reformista. Retratar o socialismo do período Mao como uma parte da tradição histórica do feudalismo não foi somente uma tática de enfrentamento da parte dos intelectuais neoiluministas, mas também uma forma de autoidentificação. Isso lhes permitiu se identificarem como um movimento social similar ao da burguesia europeia contrário ao despotismo religioso e à aristocracia feudal. Contudo, tal autocompreensão obscureceu o fato de que tanto o Movimento Novo Iluminista como o Marxismo, na qualidade de ideologias da modernização, possuíam muitos valores, objetivos e modos de compreensão histórica em comum: a crença no progresso, as promessas da modernização, a missão histórica do nacionalismo e também a perspectiva de longo prazo de realização de uma sociedade livre e igualitária ideal, mas principalmente a luta e o significado da existência individual como abordagens modernas que relacionam a transição temporal do momento presente para o futuro distante etc. Não saliento esta relação a fim de anular as contradições históricas gradualmente aparentes entre ambas as ideologias em questão, para negar as diferenças entre os neoiluministas enquanto um grupo social específico e o “Estado” ou ainda para negar o valor do espírito intelectual independente. Tudo o que discuti até aqui é uma relação histórica concreta. Se a construção da identidade dos próprios intelectuais se der dentro de uma relação irreal, então, não importa quanto eles enfatizem sua independência, esta será questionável. Eis no que não podemos acreditar: uma pessoa que, não conseguindo

verdadeiramente compreender a si mesma, seja capaz de entender a realidade.

O Movimento Neoiluminista Chinês, ao contrário do Marxismo, não era de forma alguma um sistema intelectual coerente e unitário. Na realidade, era uma tendência social distribuída e misturada constituída por vários elementos ideológicos incompatíveis, que se uniram apenas devido à crítica compartilhada ao socialismo ortodoxo e pelo apoio em comum aos objetivos da “reforma”. No entanto, podemos arriscar alguns apontamentos parciais a respeito das características básicas desta tendência social visto que as práticas ideológicas mutuamente excludentes e, ainda assim, mutuamente ligadas que a constituíam tomavam como crucial a busca e o estabelecimento da modernidade chinesa. O núcleo de seu projeto de modernização jazia em seu apoio para o estabelecimento de autonomia e liberdade nas esferas econômica, política, legal e cultural. Na esfera econômica, por meio da condenação da economia socialista tradicional planejada, o Novo Iluminismo reafirmava a posição legítima da economia de mercado e de sua lei de valor associada à circulação de *commodities*; defendia o mercado e a propriedade privada como elementos de um modelo econômico moderno universal; e procurava assim integrar a economia chinesa aos objetivos do mercado mundial (entendidos, grosso modo, como liberdade econômica)¹⁴. O pensamento associado à reforma econômica era inicialmente inspirado na lei do valor e em outros princípios dos estudos clássicos da economia (principalmente dos estudos marxistas), entretanto, a crítica ao capitalismo intrínseca à teoria do valor do marxismo clássico estava gradualmente se dissolvendo. Sob o aspecto ideológico, a lei do valor se tornava a cada dia mais equivalente ao mercado capitalista real, consequentemente perdendo a possibilidade conceitual de denunciar todas as formas de monopólio.

Na esfera política, o Neoiluminismo demandava o restabelecimento de leis formais e de uma burocracia civil moderna; pleiteava também o gradual estabelecimento de um sistema parlamentar que assegurasse os direitos humanos e limitasse o poder dos dirigentes por meio da expansão das liberdades de imprensa e de expressão (ambas entendidas como liberdade política)¹⁵. Todavia, devido ao medo em relação ao movimento popular do período maoísta, a compreensão de muitas pessoas acerca da democracia política se focava na “democracia formal”, especialmente na questão da construção do sistema legal, consequentemente limitando a questão social complexa da “democracia” ao estabelecimento de um plano de reforma para os estratos sociais mais altos e à especialização no tocante às revisões e às proposições legais. Tal limitação não somente negligenciava o caráter indispensável da participação política difundida para a democracia, mas também ignorava completamente a interação ativa entre a participação política e o processo legislativo como uma característica fundamental da democracia contemporânea. O que causa espanto é o fato de muitos eruditos ignorarem a inclusão de conteúdos de democracia direta e indireta

14 As discussões sobre a lei do valor e acerca de uma economia comoditizada foram propostas dentro do quadro de uma economia política marxista. As contribuições mais influentes foram aquelas de Sun Yefang. Contudo, uma recente investigação acadêmica revelou que Gu Zhun foi o primeiro a levantar o tema e discuti-lo com Sun. Tais discussões sobre a lei do valor são representativas das características do pensamento chinês dos anos 1980. Foram estas reconsiderações acerca de categorias básicas do marxismo que proporcionaram as fundações teóricas para a implementação das reformas de mercado.

15 O levantamento de questões legais e as reavaliações equivocadas acerca da Revolução Cultural estavam inter-relacionados, sendo a proposta da “igualdade de todos perante a lei”, apresentada pelo então presidente da Comissão Permanente do Congresso Nacional do Povo, Peng Zhen, o slogan prevalente no período posterior à Revolução Cultural. Todavia, contribuições construtivas para este princípio já podiam ser identificadas em acadêmicos como Yu Haocheng, Yan Jiaqi e outros.

(não importando o formato adotado) na democracia constitucional moderna, rejeitando totalmente o significado da democracia direta na prática democrática e até mesmo enxergando a participação popular generalizada como terreno fértil para o despotismo. Qualquer que fosse o sentido desta “visão de democracia”, se encontrava na contramão do espírito democrático.

Na esfera cultural, alguns estudiosos usaram o espírito científico, ou os valores do cientificismo, para reconstruir a história mundial e a história chinesa, dessa forma conectando sua crítica do socialismo tradicional à pesquisa sistematizada e à crítica da estrutura social presente em toda a história feudal do país¹⁶. Outros eruditos adotaram a subjetividade conceitual da filosofia, da literatura e de outros campos no debate que opunha, de um lado, a demanda por liberdade pessoal e libertação individual, e de outro, a tentativa de estabelecer uma moral social individualista e seus valores padrões (tudo isso entendido como liberdade individual). A subjetividade inseria certo grau de dúvida na modernização e em sua ideologia, mas, naquele contexto específico, indicava principalmente a subjetividade individual e a subjetividade humana, aquela antagonizando o Estado autoritário e suas ideologias, esta se opondo ao mundo natural. O seu sentido afirmativo dependia do correto fornecimento das bases filosóficas para as políticas públicas fundamentais do período socialista recente. Esta subjetividade foi erguida sobre o dualismo sujeito-objeto que permeava o otimismo do Iluminismo europeu dos séculos XVIII e XIX¹⁷. É importante notar que na busca por autonomia individual o Novo Iluminismo obteve inspiração não apenas da reforma religiosa e da filosofia clássica (particularmente de Kant), mas também de Nietzsche, de Sartre e de outros. Entretanto, na apropriação chinesa deles, a sua crítica dirigida à modernidade foi omitida, e tanto Nietzsche quanto Sartre foram vistos simplesmente como representantes de um individualismo oposto à autoridade¹⁸.

O conflito interno no pensamento neoiluminista chinês frequentemente refletia uma oposição binária entre a moral do liberalismo clássico e a moral do individualismo radical. Mesmo se a subjetividade for hoje uma possibilidade internalizada, se não a libertarmos da oposição mencionada acima e a situarmos como uma nova condição histórica, ela poderá se tornar modelo de um conceito potencialmente acrítico. Em termos gerais, o Novo Iluminismo possuía nos anos 1980 um potencial de crítica que irradiava a vitalidade de

16 O livro *Xingsheng yu weiji* (Expansões e crises) (Changsha: Hunan People's Publishing House, 1984), publicado em conjunto por Jin Guantao e Liu Qingfeng, empregou a metodologia da teoria de sistemas para estudar a história da China, argumentando que a sociedade feudal chinesa constituía uma espécie de “estrutura superestável”. Esta tese se estendeu ao seu livro seguinte, de 1993, sobre a história chinesa recente, *Kaifengzhong de bianqian – zai lun Zhongguo shehui de chao wending jigou* (Mudanças ao longo da abertura: uma nova discussão sobre a estrutura superestável da sociedade chinesa).

17 O problema da subjetividade originou-se do comentário de Li Zehou sobre a filosofia kantiana; mais tarde ele publicou uma série de ensaios sobre o tema. (Cf. Li Zehou, *Pipan zhexue de pipan* [Uma crítica da filosofia crítica], edição revisada e ampliada, Beijing People's Publishing House, 1984). Esta teoria tornar-se-ia conhecida de um público maior por meio da enorme influência que exerceu sobre Liu Zaifu. Em *Lun wenxue de zhutixing* (Sobre a subjetividade na literatura) e em outros ensaios, Liu transformou um problema metafísico em uma bandeira para um movimento literário e ideológico. (*Wenxue pinglun* [Comentários literários], 1985, n.º 6, pp. 11-26; 1986, n.º 1, pp. 3-15).

18 O entendimento dos intelectuais chineses contemporâneos sobre Nietzsche é inferior ao possuído por Lu Xun [escritor e pai da literatura moderna na China] na primeira metade do século XX. Enquanto aqueles interpretam tanto Nietzsche quanto Sartre como representantes do individualismo ocidental, Lu Xun, já em 1907, notava a tendência antimoderna em Nietzsche e em outros pensadores.

seus primeiros anos, no entanto, organizado em conformidade com a moldura ideológica da modernização tal potencial foi progressivamente se perdendo. De acordo com isso, podemos afirmar que independentemente de quão grandes fossem os embates internos ao Neoiluminismo, e do grau de consciência de seus proponentes a respeito da função social do movimento, o pensamento Novo Iluminista era a mais influente de todas as ideologias da modernização e, em um curto espaço de tempo, passou da condição de um pensamento crítico para se tornar o precursor cultural do capitalismo chinês contemporâneo.

Na última metade da década de 1980, devido à real diminuição nos controles sociais, divisões no movimento gradualmente vieram à superfície. Após as mudanças em escala mundial no ano de 1989, a unidade essencial do movimento não mais existia. Em vista do fato de o Novo Iluminismo e das reformas socialistas terem muitos pontos em comum, a ala conservadora neoiluminista foi absorvida pela facção reformista do Estado para servir como tecnocratas ou teóricos oficiais do neoconservadorismo associados à ideologia da modernização. A ala radical formou gradualmente uma oposição política, focada em promover a ideia liberal dos direitos humanos e pressionar por uma democratização nos moldes ocidentais tanto da política quanto da economia. Culturalmente, os neoiluministas radicais (e aqui “radical” indica atitude cultural favorável à tradição) começaram a tomar consciência da possibilidade dos objetivos sociais da modernização em conduzirem (ou de já o terem feito) a uma crise nos valores. Entre eles, alguns jovens estudiosos suscetíveis aos fundamentos morais do cristianismo chamaram a atenção para a presença no pensamento social chinês contemporâneo de problemas relativos aos valores e à fé¹⁹. Esta observação correspondia claramente à transmissão da obra de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, aos círculos intelectuais chineses, para os quais a mensagem mais importante do livro era: se a ocorrência do capitalismo e a ética protestante estão inter-relacionadas, então o processo de modernização da China deve empreender mudanças culturais ainda mais profundas. Em termos gerais, os intelectuais neoiluministas da década de 1980 tinham a crença comum na via ocidental para a modernização, e seus pressupostos estavam construídos sobre a noção de indivíduo abstrato ou sobre um posicionamento subjetivo e universalista.

Foi somente no decurso do racha no movimento que os questionamentos sobre o universalismo começaram a surgir. Sua primeira manifestação foi na emergência do relativismo. Por isto, quero salientar que no início dos anos 1990 alguns dos primeiros eruditos neoiluministas recorreram aos valores tradicionais, particularmente ao confucionismo, pois haviam começado a duvidar que o modelo de desenvolvimento ocidental pudesse se encaixar na sociedade e na cultura chinesas. Esta corrente de pensamento foi fortemente encorajada pelas experiências do Japão e dos assim denominados Quatro Pequenos Dragões Asiáticos – Coreia do Sul, Cingapura, Taiwan e Hong Kong – cuja modernização bem-sucedida fora considerada um triunfo do “capitalismo confuciano”. Este conceito específico escondia três questões fundamentais: a primeira era a completa diferença em termos de vias de desenvolvimento adotadas por cada país do Leste Asiático e as diferenças culturais e históricas entre as sociedades inseridas na esfera de influência do confucionismo, por exemplo, se Japão, Coreia, Vietnã e China pertencem todos à esfera cultural confuciana, por que seus caminhos divergiram tão amplamente?

19 Liu Xiaofeng publicou em 1988 o livro *Zhengjiu yu xiaoyao* (Salvação e liberdade) (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1988), a primeira obra a levantar esta questão, causando importante repercussão no mundo intelectual. O próprio Liu gradualmente passou do estudo da filosofia alemã para o estudo da teologia cristã.

A segunda era a adoção do capitalismo como único modelo para a modernidade. Na articulação do confucionismo com o capitalismo, o primeiro já não é mais visto como um fardo histórico, um obstáculo à modernização, mas, ao invés, como uma força motriz chave para a realização desta. Em outras palavras, essa nostalgia pelo confucionismo não tem nenhuma relação com o tradicionalismo, nem é ela uma barreira à força cultural do capitalismo. De fato, aos olhos destes acadêmicos, o confucionismo possuía para a China o mesmo papel atribuído por Weber à ética protestante no que concernia ao desenvolvimento da modernidade capitalista europeia.

A terceira era o encobrimento da total incapacidade histórica da modernização e do colonialismo de cortarem seus laços. Se o capitalismo confuciano ascendeu a um alto padrão, como consequência, ocultou as forças motoras básicas da formação histórica contemporânea: o mercado global e o princípio de acordo com o qual a regularização e a padronização comparada das relações econômicas internas ao Estado-nação com quaisquer outras forças é ainda mais essencial. O “capitalismo confuciano” continua sendo uma ideologia da modernização. Por meio da sua rejeição dos valores ocidentais, a regra por ele obtida era a de que o modo de produção capitalista e o mercado capitalista global tinham sua origem na afirmação categórica do formato histórico ocidental, enquanto, ao mesmo tempo, se adicionava apenas uma camada de nacionalismo cultural. Neste contexto, o capitalismo confuciano e as reformas socialistas chinesas contemporâneas eram apenas dois lados da mesma moeda.

Semelhante a esta forma de capitalismo era a teoria impulsionada por alguns estudiosos que enfatizava o papel desempenhado por organizações de linhagem [clãs] e pelo localismo na vida econômica chinesa. Estes teóricos argumentavam que iniciativas rurais baseadas em diversos tipos de coletivos sociais estavam conduzindo a China por um caminho único de modernização que não era nem capitalista nem socialista²⁰. Com efeito, esta teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais possui uma importante base empírica, e estes tipos de formações coletivas locais fundadas na base da consanguinidade têm forjado milagres econômicos em muitos lugares. Todavia, os pensadores neoiluministas revisionistas queriam fazer da indústria rural um modelo único de modernização a título de evitar discussões teóricas sobre o enfrentamento entre capitalismo e socialismo e para encontrar dentro do discurso do capitalismo global um caminho não ocidental para a modernização. De 1993 a 1995, alguns cientistas sociais chineses empreenderam programas de pesquisa exaustivos e obtiveram resultados surpreendentes. As indagações básicas que tais estudiosos fizeram foram: após o desmantelamento das Comunas Populares teriam os camponeses se tornado atores sociais autônomos e desorganizados? Depender do coletivo

20 Gan Yang, *Xiangtu Zhongguo chongjian yu Zhongguo wenhua qianjing* (A reconstrução da China rural e as perspectivas para a cultura chinesa), *Ershiyi shiji* (Século XXI), Hong Kong, abril de 1993, pp. 4-7. Para uma visão crítica sobre Gan Yang, cf. Qin Hui, *Li tu bu li xiang: Zhongguo xiandaihua de dute moshi? – ye tan xiangtu Zhongguo chongjian wenti* (Deixando a terra sem deixar a vila: seria este um modelo chinês único de modernização? – Diálogo sobre a questão da reconstrução da China rural), *Dongfang*, Pequim, 1994, n.º 1, pp. 6-10. Sobre o debate acerca das indústrias rurais, cf. Yang Mu, *Zhongguo xiangzhen qiye de qiji: Sanshige xiangzhen qiye diaocha de zonghe fenxi* (O milagre das indústrias rurais chinesas: uma análise múltipla das investigações em trinta indústrias rurais); Wang Hansheng, *Gaige yilai Zhongguo nongcun de gongyehua yu nongcun jingying goucheng de bianhua* (Transformações na industrialização rural chinesa e na composição das elites rurais desde as reformas); e Sun Bingyao, *Xianzhen shetuan yu Zhongguo jicheng shehui* (Coletivos de vilarejos e a sociedade chinesa de base), (cf. igualmente *Zhongguo shehui kexue jikan* [Publicação trimestral de ciências sociais chinesas], n.º 9 [numeração geral], pp. 5-17, 18-24, 25-36).

para alcançar a prosperidade seria o mesmo que recoletivização? O desenvolvimento de uma economia empreendedora privada seria equivalente ao começo de um processo de privatização? Na esteira do desenvolvimento da economia de mercado, a organização cooperativa em três níveis das Comunas Populares teria continuado inalterada? Quais teriam sido as mudanças que ocorreram nestas? Haveria um elemento essencial de ordem ou de desordem nas diversas organizações sociais rurais? Qual seria a característica geral da organização social das vilas?

Os pesquisadores analisaram e descreveram em detalhes as relações em mutação entre o coletivo e o indivíduo após o dismantelamento das Comunas Populares, a ligação entre as atividades de camponeses individuais e a produção rural socializada, e a transformação de organizações rurais e redes organizacionais rurais. Eles delinearam a tendência de comunitarização do desenvolvimento social rural, a partir da qual propuseram o conceito de “novo coletivismo”. A seu ver, os métodos organizacionais do novo coletivismo refletiam os princípios da competição na moderna economia de mercado e eram inteiramente compatíveis com o sistema social vigente e seus esforços no que concernia à partilha da prosperidade. Além disso, como uma continuação da quintessência da linhagem cultural tradicional, eles refletiam a essência da “sociedade coletiva” chinesa e as características únicas do caminho de desenvolvimento social chinês²¹.

De acordo com a teoria do novo coletivismo, a modernização das áreas rurais da China (ou ao menos de algumas regiões) não se encaminhava para a privatização ou para um sistema de propriedade privada; pelo contrário, incorporava uma consciência social completamente nova que associava modelos às constituições organizacionais destas áreas, com a “propriedade pública” e o objetivo da prosperidade compartilhada como base. Isto, de fato, rejeita a validade absoluta dos modelos de modernização norte-americano e europeu. As teorias do pensamento social e da experiência histórica, que têm sido severamente atacadas e criticadas no pensamento chinês contemporâneo, estão viciadas e recebem uma explicação diferente na teoria do novo coletivismo. “O novo coletivismo é um tipo de consciência social; como tal, ele se manifesta em um espírito cooperativo, uma forma de unidade, uma consciência das garantias sociais, e uma espécie de perspectiva que vê a possibilidade da posse social como dependente da ‘família’ ampliada”²². Teoricamente, este tipo de expressão é excessivamente simples. Contudo, os pesquisadores se apressaram em empregar pesquisas e exemplos concretos a fim de fornecer evidências para suas conclusões teóricas; sua meta era rejeitar a perspectiva de que o individualismo era o único fundamento cultural da modernização e conceber uma crítica da ideologia do pensamento neoiluminista. Segundo seus proponentes, “o conceito central do novo coletivismo é a cooperação, e o fundamento cultural do pensamento cooperativo deriva da extensão da linhagem do conceito de ‘pan-familismo’”²³. As organizações sociais construídas sobre as fundações culturais deste tipo de consciência de “família ampla” carregam os traços de uma

21 Cf. Wang Ying, *Xin jitizhuyi: Xiangcun shehui de zai zhuzhi* (Novo coletivismo: A reorganização da sociedade rural) (Pequim: Jingji Guanli Chubanshe, 1996); e Wang Ying, She Xiaoye e Sun Bingyao, *Shehui zhongjiangcheng: Gaige yu Zhongguo de shetuan zuzhi* (Os estratos medianos da sociedade: Reforma e organização social da China) (Pequim: Zhongguo Fazhan Chubanshe, 1993). Estes livros analisam a sociedade chinesa em detalhes após as reformas, particularmente no tocante à organização rural e à industrialização. Ambos são extremamente valiosos para o estudo do desenvolvimento chinês contemporâneo.

22 Cf. Wang, Novo Coletivismo, p.197.

23 Ibid.

cultura de linhagem. Ao mesmo tempo, todavia, ainda que os experimentos socialistas chineses no âmbito das vilas tenham sido largamente condenados como “fracassos”, organizações rurais contemporâneas não podem evitar carregar também os traços desta experiência histórica. Por esta razão:

(...) observando-o a partir da perspectiva das condições realmente existentes na sociedade rural, o conceito de novo coletivismo se relaciona com décadas de educação ideológica forçada; ele também se liga, portanto, a várias décadas de confiança do indivíduo nas funções administrativas do coletivo forjado no sistema das Comunas Populares. Deixando de lado as funções (não oriundas da linhagem) do coletivo periféricas à administração e observando a relação entre indivíduos e a terra tal como se refletem nos coletivos (...) existe pouca diferença a se comentar entre o antigo conceito de coletivo e o novo coletivismo²⁴.

Nem a teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais e nem o conceito de novo coletivismo negligenciam as lições históricas da era das Comunas Populares, e suas delimitações de “coletivo” são rigorosamente diferenciadas do coletivismo do período socialista chinês. A diferença mais importante está na ênfase dada aos “interesses individuais”; de fato, os “novos coletivos” são fundados sobre a premissa de que são o produto de uma cooperação voluntária entre indivíduos baseada nos interesses destes. O coletivo e o indivíduo estão ligados por interesses compartilhados e pelas condições locais do vilarejo; o objetivo da cooperação é a adaptação às condições da economia de mercado, e os novos coletivos são capazes de obterem bons resultados econômicos.

A emergência da teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais e da teoria do novo coletivismo possui implicações para as inovações teóricas e sistêmicas ocorridas no âmbito das condições históricas do capitalismo global. O uso redivivo de conceitos como “coletivo”, “cooperação”, “localismo”, “condições do vilarejo” e assim por diante claramente enfatiza os problemas de “equidade” e “igualitarismo” na produção e distribuição sociais. Sob o novo coletivismo, os camponeses chineses, aparentemente por meio do ressurgimento de formas tradicionais, estavam pela primeira vez deixando seu isolamento de séculos e rapidamente desenvolvendo indústrias rurais. Eles implementaram mercados e promoveram a urbanização (que não foi estimulada pelo Estado, mas criada pelas comunidades locais) e se tornaram no processo um importante motivador e uma base estável para a expansão das reformas econômicas chinesas na direção do setor industrial urbano. Esta foi a primeira vez em que o interior da China conduziu uma reforma econômica e desempenhou o papel de força motivacional primária para a modernização da nação²⁵. Contudo, tanto o novo coletivismo quanto a teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais possuíam claras tendências a generalizar e a criar condições idealizadas a partir de situações particulares. Dado que tais teorias almejavam urgentemente promover “vias de modernização não ocidentais”, ambas sofriam do mesmo problema que a própria teoria da modernização, a saber, elas tratavam a modernização como um indicador neutro da tecnologia. Desta forma evitavam um problema central, nomeadamente, a relação entre iniciativas rurais e o mercado capitalista internacional e doméstico, bem como a relação das primeiras com o objetivo estatal da mercantilização. Da perspectiva da tecnologia,

24 Cf. Wang, *Novo Coletivismo*, p.198.

25 Ibid., p.204.

ambas desejavam ver uma modernidade única nos empreendimentos dos vilarejos no tocante ao seu modo de produção e à sua organização social, ignorando as formas distintas de desenvolvimento que tais iniciativas haviam adotado em diferentes regiões da China e seriamente se omitindo sobre os “efeitos colaterais da modernização”, tais quais a degradação ambiental e a negligência em relação à proteção dos trabalhadores, que vinham na esteira da busca pela eficiência em primeiro lugar por parte destes empreendimentos²⁶.

Por meio de sua descrição idealizada e de seu descaso pelas graves contradições internas nas relações de produção das indústrias rurais, a teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais foi seletivamente fornecendo apoio tanto para a crítica feita pelo pensamento neoiluminista às relações sociais tradicionais quanto à ideia de que a privatização capitalista não era necessariamente a única alternativa à propriedade pública socialista. Ela aparentemente abriu a possibilidade de uma terceira via para a modernização. Todavia, em razão de esta teoria não levar em conta o fato de que a economia chinesa já era uma parte muito ativa do mercado capitalista global e por tomar a modernidade como um indicador neutro da tecnologia, ela foi incapaz de realizar diagnósticos apropriados tanto sobre a modernidade quanto sobre a modernização. Nós não podemos evitar a pergunta: as indústrias rurais, em vista de sua unicidade como um modelo social, se comportaram de maneiras singulares após se juntarem ao mercado? A singularidade interna das indústrias rurais de fato possui a atração intelectual compreensível de rejeitar as previsões do capitalismo global; isto pode ser então mobilizado juntamente com a cultura e outros aspectos a fim de explicar o caminho único da China para a modernização. Mas os inventores desta teoria se esqueceram de que a própria singularidade desta via (não estou negando a existência de tal singularidade, assim como jamais negaria que China, Japão, Estados Unidos e Inglaterra são todos únicos em suas próprias maneiras) é tornada possível no presente apenas devido à sua relação com o capitalismo global. Pode haver uma “teoria da modernização com características chinesas” somente onde a noção de modernização é teleologicamente pressuposta. Nos últimos anos, marcados pelo desenvolvimento social, as indústrias rurais em muitas regiões, incluindo Jiangsu, Zhejiang e Guangdong, estão passando por profundas mudanças; uma delas é a sua transformação em empreendimentos conjuntos (*joint ventures*). Um novo sistema econômico está sendo forjado em colaboração com multinacionais. É preciso ainda de tempo para observar se as indústrias rurais são

26 Em Jiangsu, Zhejiang, Guangdong e outras regiões as iniciativas dos vilarejos se desenvolveram com extremo sucesso; entretanto, de acordo com pesquisa realizada por Huang Ping e outros sob a tutela do Instituto de Sociologia da Academia Chinesa de Ciências Sociais, as formações e condições destas iniciativas vêm sofrendo grandes transformações desde 1992. Uma mudança particularmente emblemática é que muitas indústrias rurais, incluindo várias de sucesso, estão começando a se ligar com investidores estrangeiros e a se transformar em indústrias de posse conjunta. Em 1990 eu vivi no Distrito Shangluo da Província de Shaanxi pela maior parte do ano; as indústrias rurais naquela região eram bem diferentes daquelas há pouco descritas. Em razão de limitações culturais, tecnológicas e de transporte as indústrias desta região não obtiveram tanto sucesso. Mais importante, os locais com as indústrias rurais mais bem-sucedidas não implantaram nenhuma medida para proteção do meio ambiente. O resultado tem sido uma severa degradação ambiental. Em 1992, eu tive a oportunidade de ir a uma viagem de pesquisa a Daqiu Zhuang, na Província de Hebei, onde as indústrias rurais e o desenvolvimento coletivizado são nacionalmente famosos. Não obstante, obscurecidos pela produtividade e pelo estilo de vida próspero estavam sérios casos de poluição do ambiente, degradação ambiental ao redor de locais de produção, e sérias ilegalidades. Tudo isso deixa claro que uma análise concreta deve ser feita levando as indústrias rurais em consideração. Sobre as transformações nas vilas chinesas contemporâneas, cf. Guo Yuhua, Shi Ran, Wang Ying e Huang Ping, *Xiangtu Zhongguo de dangdai tujing* (Visões sobre o campo chinês contemporâneo), *Dushu*, n.º 10, outubro de 1996, pp. 48-70.

uma avenida de transição para a modernização ou se constituem um novo modelo desta. Além disso, penso que as indústrias rurais responsáveis por fazer a China se modernizar seguiram um caminho que é bem diferente dos caminhos de industrialização dos países ocidentais e dos de outros países. Há grande valor e significado teórico em empregar isto, como o fez a teoria da modernização conduzida por iniciativas rurais, como a base para a crítica da noção eurocentrista de que existe apenas um modelo para atingir a modernidade. Mas esta teoria ainda usa a eficiência como seu único parâmetro; ela não tem nada a dizer sobre as questões de se o sistema de produção e distribuição nos empreendimentos rurais promove a expansão da democracia econômica, a respeito de sua cultura ser ou não conducente à democratização política, se seu modo de produção pode proteger o meio ambiente, se seus métodos organizacionais são favoráveis à participação política, e se, no contexto do capitalismo global, eles são capazes de definir as fundações sistêmicas e éticas da igualdade econômica. Em resumo, a teoria da modernização das indústrias rurais falhou em identificar alvos na estrutura econômica e nas regras operacionais dessas empresas rurais para a crítica nos processos econômicos e políticos da sociedade moderna.

O pensamento neoiluminista proporcionou uma grande força liberadora para a reforma da sociedade chinesa. Ele havia dominado – e ainda dominava – o discurso intelectual na China. Mas no contexto histórico em rápida transformação, o que era o mais vigoroso discurso intelectual do país havia crescentemente descido ao nível do equívoco, gradualmente perdendo não apenas sua capacidade de crítica, mas também sua habilidade para diagnosticar problemas na sociedade chinesa contemporânea. Isso não significava que as proposições ideológicas neoiluministas fossem completamente sem sentido, nem que o movimento ideológico dos anos 1980 tivesse alcançado seu objetivo. Mas o Novo Iluminismo Chinês enfrentava agora uma sociedade plenamente capitalizada: a economia de mercado era crescentemente a formação econômica dominante, e as reformas socialistas chinesas já haviam inserido completamente o país no modelo capitalista global e em suas relações de produção características. Este processo criara seus próprios porta-vozes. Os intelectuais neoiluministas, na condição de definidores de valores, enfrentavam um profundo desafio. Mais importante, tais eruditos, enquanto deploravam a commoditização, a falência moral, e a desordem social, não conseguiam evitar admitir que eles se encontravam no meio do próprio processo de modernização pelo qual tinham aguardado.

O pensamento neoiluminista, na qualidade de ideologia cultural e prenúncio da modernização da China, não pode senão ser ineficaz no presente. O conceito abstrato de subjetividade humana e o conceito de liberdade e de libertação do homem, úteis na crítica ao experimento socialista de Mao, carecem de vigor em face das crises sociais enfrentadas na adaptação ao mercado capitalista e no processo de modernização. Alguns atribuíram a crise ao “declínio do espírito humanista”²⁷, tendo voltado às filosofias clássicas ocidental e chinesa para procurar por normas morais e respostas conclusivas, finalmente reduzindo o problema à questão da fundação moral do próprio ser. Nesta conjuntura histórica, o pensamento Novo Iluminista aparentemente se tornou um gesto moral vazio (enquanto anteriormente havia tão veementemente condenado o moralismo). Ele era incapaz de

27 Discussões sobre o “espírito humanista” começaram na revista *Dushu* (em Pequim) e em seguida se espalharam para muitos outros jornais. A respeito da primeira menção deste tema, cf. Zhang Rulun, Wang Xiaoming, Zhu Xueqing e Chen Sihe, *Renwen jingshen xunsilu zhibi* (Procurando pelo espírito humanista), parte 1, *Dushu*, n.º 3, março de 1994, pp. 3-13. Após, a revista *Dushu* (n.ºs 4-7, 1994) publicou uma série de respostas enviadas por jovens estudiosos de Xangai.

examinar criticamente as atividades capitalistas ubíquas e as relações econômicas reais; ele também perdeu sua capacidade de diagnosticar e criticar os problemas de uma modernidade chinesa que já estava inserida e era uma das parcelas de um sistema capitalista global. Mas o que seria este espírito humanista e como ele se perdeu, se é que de fato se perdeu? No Ocidente, de acordo com Habermas, a influência espiritual dos clássicos se desintegrou primeiramente no contexto idealista do Iluminismo Francês. Uma importante característica da modernidade, dentro da mesma lógica, é a divisão da autoridade religiosa e metafísica em três arenas: ciência, moralidade e arte. Em outras palavras, o colapso da visão de mundo religiosa e metafísica estava intimamente ligado com o pensamento moderno, particularmente com o pensamento Iluminista. Desde aquela época, problemas que eram legados da antiga cosmovisão foram reordenados em uma nova estrutura de validades. Estas novas validades podem ser compreendidas como o problema do conhecimento, o problema da verdade, o problema das morais e o problema da estética. As esperanças infundadas que os intelectuais chineses neoiluministas abrigavam a respeito deste processo da “razão” – de que ele levaria ao controle da natureza, à formação e libertação da subjetividade humana, ao progresso da moralidade e da justiça e à felicidade dos seres humanos – eram agora despedaçadas por grandes dúvidas. Não penso que os problemas da China são os mesmos que os do Ocidente, ainda que no presente momento seja impossível evitar a globalização. A razão pela qual escrevo aqui sobre modernidade ocidental é a que segue: se desejamos explorar a perda do espírito humanista, devemos primeiro entender a relação histórica entre esta perda e os esforços dos intelectuais neoiluministas durante o movimento de modernização.

As recentes discussões sobre o espírito humanista começaram em 1994 e duraram por mais de um ano. Houve vários participantes, mas eles nem sequer tocaram no problema de explicar o colapso da categoria “intelectual”. Se este assim chamado espírito humanístico está diretamente relacionado com a atividade intelectual dos anos 1980, como as dramáticas mudanças sociais desde 1989 teriam solapado tal categoria? Transformações na posição social do intelectual na China incluem maior grau de divisão do trabalho e um concomitante profissionalismo, estratificação elevada dentro de corporações e empreendimentos, a tecnocratização da máquina estatal, e alterações em muitas percepções acerca dos valores da sociedade. Os intelectuais não formam um grupo homogêneo; eles são divididos em especialistas, estudiosos, administradores e tecnocratas, e estão sujeitos ao mesmo processo implacável de estratificação como todos os demais na sociedade chinesa²⁸. A atribuição das mudanças entre os intelectuais a uma perda de espírito e o seu silêncio a respeito das condições sociais que conduziram à estratificação pode ser imputada ao fato de os expoentes do Novo Iluminismo possuírem uma atitude extremamente contraditória e equivocada no que concerne a estes processos sociais. Os “pós-modernos” chineses exploraram tal ambiguidade na sua implementação do pós-modernismo ocidental como uma ferramenta destinada a criticar o pensamento neoiluminista, ainda que o pós-modernismo chinês seja mais ambíguo que este último.

O pós-modernismo na China emergiu sob a influência de sua contraparte ocidental e, particularmente, norte-americana, mas suas intenções teóricas e seus conteúdos históricos são bem diferentes dos do Ocidente. Considero o pós-modernismo chinês como um suplemento à ideologia da modernização, a despeito de sua ambiguidade

28 Li Tuo tem pesquisado o problema da estratificação. Devo a ele o meu entendimento sobre esta questão.

teórica. Suas principais fontes são a desconstrução, o pós-colonialismo e a teoria terceiro-mundista. Todavia, esta vertente teórica jamais realizou uma análise histórica plena sobre a modernidade chinesa, nem eu nunca vi a crença de um pós-moderno chinês na relação entre a modernização da China e a modernização do Ocidente ser sujeita a uma análise histórica séria. No campo da literatura, o alvo histórico da desconstrução pós-moderna e o dos pensadores neoiluministas é o mesmo, ou seja, a revolução moderna da China e suas raízes históricas. Contudo, os pós-modernos escarnecem do conceito Novo Iluminista de subjetividade sem levar em consideração o contexto histórico no qual se deu a emergência de tal conceito. Eles dizem que a atitude neoiluminista é ultrapassada para uma sociedade moderna dominada pela mídia de massa e pelo consumismo. A este respeito, o pós-colonialismo pode ser visto como a autocrítica cultural do Ocidente (em particular nos Estados Unidos), uma crítica lançada por culturas periféricas contra o eurocentrismo. Ele revela em que medida o colonialismo está implicado na cultura e no pensamento, bem como indica o confuso processo por meio do qual os povos colonizados empregavam teorias ocidentais para resistir aos seus colonizadores. No pós-modernismo chinês, a teoria pós-colonial é frequentemente sinônima de um discurso sobre o nacionalismo, o qual reforça o paradigma China/Ocidente. Por exemplo, não houve uma única crítica pós-colonial chinesa ao centrismo Han feita do ponto de vista das culturas periféricas. O que é particularmente divertido é que os pós-modernos chineses viram de ponta-cabeça a crítica pós-moderna ao eurocentrismo para argumentar em favor da “Chinesidade”²⁹ e para buscar perspectivas para que a China se reposicione como o centro do mundo. Nesta metanarrativa típica do modernismo (ainda que ela prossiga sob a bandeira do pós-modernismo), a visão da Chinesidade não diz nada sobre a relação entre esta China centralmente localizada e sua própria cultura tradicional, e nem sobre sua ligação com a história ocidental moderna. De fato, sem que isso seja surpresa, a visão dos pós-modernos chineses replica aquela dos tradicionalistas³⁰.

Uma das características mais relevantes do pós-modernismo chinês é que no seu tratamento da cultura popular ele deturpa a produção e reprodução da vontade como “necessidades” das pessoas, e interpreta o modelo social mercantilizado como um “novo modelo” neutro e livre de ideologias (*xin zhuangtai*)³¹. Neste tipo de análise não há nem diferenciação entre níveis e aspectos da cultura popular, nem qualquer tentativa de empreender uma avaliação hermenêutica e crítica das ideologias do consumismo e do comercialismo. Ao invés, o pós-modernismo aparece como o campeão do povo e da cultura popular e como o defensor de seus anseios neutros e de seu “estado não mediado”. Ele é utilizado para atacar outros intelectuais e como legitimação da ideologia de mercado e do consumismo. Ao mesmo tempo em que desconstrói todos os valores, o pós-modernismo zomba da intenção dos intelectuais do Novo Iluminismo de efetuarem uma crítica sociopolítica séria enquanto ignora o papel de formação da atividade capitalista na vida

29 Nota da tradução: neologismo que nos possibilita traduzir o termo “*chineseness*”, ou seja, o ser ou o sentir-se chinês. A palavra “sinicidade” também poderia ser aplicada, contudo, por causa da proximidade morfológica entre “chinesidade” e “*chineseness*” e também porque é do nosso entender que “sinicidade”, como já nos deparamos em outra ocasião, serve ao propósito de denominar, grosso modo, uma modernidade alternativa chinesa, preferimos adotar a primeira opção.

30 Cf. Zhang Fa, Zhang Guwu e Wang Yiquan, *Cong “xiandaixing” dao “Zhonghuaxing”* (Da “modernidade” à “Chinesidade”), *Wenyi zhengming*, n.º 2, 1994, pp. 10-20.

31 O novo modelo é visto por alguns críticos literários contemporâneos como uma característica principal da literatura chinesa contemporânea. Ele indica uma condição “intocada”, livre de ideologias.

moderna e negligência qualquer consideração sobre a relação entre esta atividade capitalista e as reformas socialistas da China. Por constantemente colocarem a cultura popular contra a cultura oficial, os pós-modernos falham em enxergar que a complexa relação que ambas desenvolveram por meio da mediação do capital consiste em uma das principais características da sociedade e da cultura chinesa contemporânea. Na realidade, as esperanças dos pós-modernos estão depositadas na mercantilização: “‘Mercantilização’ significa o enfraquecimento das ansiedades sobre o ato de classificar o ‘Outro’³² e a possibilidade de confirmação do Eu por meio da cultura nacional... O resultado da mercantilização é a inevitável transcendência do desequilíbrio produzido pela velha metanarrativa e a possibilidade de que os choques gerados por tais desequilíbrios e pelo declínio cultural possam ser realinhados... Ela também oferece a possibilidade de novas escolhas, um novo caminho na direção da autoconfirmação por meio da nacionalidade e da autodescoberta”³³. No contexto chinês pós-1989, a ascensão da cultura consumista já não é mais um mero evento econômico, é também um evento político, pois a penetração desta cultura na vida cotidiana das pessoas realiza a função de reprodução da ideologia hegemônica. Neste processo, é a interação entre as culturas popular e oficial que corresponde à principal característica da hegemonia ideológica contemporânea chinesa, com a ideologia crítica dos intelectuais sendo excluída e ridicularizada. O academicismo de algumas críticas intelectuais esconde sua estratégia cultural de abarcar a cultura popular (como defensora da vontade neutra e da comercialização cultural) para conquistar o palco central da cultura. Isto não é senão o mercado socialista com características chinesas. Algumas críticas pós-modernas participaram de modo eficiente no estabelecimento de uma única ideologia de mercado no território continental chinês.

Na China contemporânea, as respostas aos problemas supracitados nos círculos intelectuais carecem de vigor. Alguns acadêmicos da China continental que estudaram no Ocidente têm explorado, juntamente com seus colaboradores conterrâneos, novas abordagens teóricas para estas questões. Estes jovens estudiosos não necessariamente encontraram suas próprias categorias teóricas, e a sua compreensão sobre as condições chinesas modernas deixa algo a desejar. Entretanto, penso que sua consciência acerca de tais problemas possui relevância pungente e seu modo de pensar transcendeu até certo ponto o binômio Ocidente/China, o qual permanece como o ponto focal do pensamento neoiluminista. O seu ponto de partida, intimamente ligado ao fim da Guerra Fria, é o de que velhos conceitos e categorias nascidos desta era não são mais suficientes para acomodar as realidades do mundo e da China posteriores ao período referente. Uma nova situação mundial demanda novas teorias. Parte delas deseja aplicar percepções oriundas do “neoevolucionismo”, do marxismo analítico e dos estudos críticos do direito à situação chinesa por meio da construção do alicerce de novos sistemas e estruturas dentro da China que possam então nutrir suas inovações teóricas.

O assim chamado neoevolucionismo almeja transcender a dicotomia tradicional capitalismo/socialismo a fim de introduzir teorias que sejam capazes de explicar as inovações institucionais, a exemplo das iniciativas rurais, como parte do legado do sistema econômico socialista. O marxismo analítico, uma teoria promovida por acadêmicos

32 Nota da tradução: a versão em inglês com a qual também trabalhamos além do original em mandarim emprega o termo “*othering*”, que não logramos traduzir para o português senão através da expressão complexa “ato de classificar o Outro”.

33 Cf. Zhang, Zhang e Wang, Da “modernidade” à “Chinesidade”, p.15.

estadunidenses como John Roemer e Adam Przeworski, foi importado pela China com o objetivo de rigorosamente esclarecer as posições marxistas sobre as possibilidades para a realização da total libertação dos seres humanos e o desenvolvimento da sociedade humana nas condições mundiais atuais. Sua teoria central é a de que a ênfase histórica dos ideais socialistas promoveu a expansão da democracia econômica de massas em oposição ao benefício econômico para poucos e de forma a evitar a monopolização dos recursos sociais por parte de uma elite política. Esta teoria origina-se claramente da oposição à privatização em larga escala da propriedade estatal que já foi completada na Rússia e que se encontra em pleno curso na China. Os marxistas analíticos acreditam que a democracia política é necessária para que se impeça que alguns poucos sejam os beneficiários exclusivos deste processo; se “democracia capitalista” é um compromisso entre capitalismo e democracia, então socialismo é sinônimo de democracia tanto política quanto econômica. No que tange aos estudos críticos do direito, sua principal contribuição teórica jaz na descoberta de que a base da lei civil ocidental desde o final do século XVIII – ou seja, o conceito de direitos absolutos sobre a propriedade, ou o direito exclusivo de descarte de uma propriedade por parte de seu “último dono” – entrou em colapso. No contexto chinês, o significado desta teoria é novamente conectado à expansão da democracia econômica e à contenção do movimento de privatização. Ela busca transcender a dicotomia da posse privada/pública e se focar na “separação e reconstituição dos agrupamentos de poderes sobre a propriedade” no intuito de expandir a democracia econômica e dar prioridade ao direito à vida e à liberdade sobre o direito à propriedade na constituição. Em suma, os estudiosos chineses adeptos do neoevolucionismo, do marxismo analítico e dos estudos críticos do direito se esforçam para suplantam o modelo teórico binário e para destacar a interdependência entre democracia econômica e democracia política como o princípio norteador para a inovação institucional³⁴.

Se alguém usa conceitos do socialismo ou do capitalismo não é importante. A atual situação da China não se presta facilmente ao encaixe em nenhum deles. As principais questões são se os problemas sociais que o país enfrenta agora serão confrontados e se uma análise cuidadosa pode ser feita sobre a situação concreta. A emergência do neomarxismo na China faz parte de uma tendência na direção do ressurgimento do marxismo na economia, sociologia e estudos do direito nas universidades dos Estados Unidos. Isto pode ser visto como um exemplo de “teoria itinerante” nas novas condições da globalização. Contudo, uma deficiência do neomarxismo chinês, além do seu empréstimo simplista da teoria ocidental não baseada no estudo empírico da história chinesa e da realidade contemporânea, é o seu foco exclusivo na economia com pouca referência à cultura³⁵. Se é possível dizer que

34 Cf. Cui Zhiyuan, *Zhidu chuangxin yu dierci sixiang jiefang* (Inovação institucional e a segunda libertação do pensamento), *Ershiyi shiji*, n.º 8, agosto de 1994, pp. 5-16. Para uma visão crítica, cf. Ji Weidong, *Dierci sixiang jiefang haishi wutuobang?* (Segunda libertação do pensamento ou utopia?), *Ershiyi shiji*, n.º 10, outubro de 1994, pp. 4-10.

35 O tratamento dado por Cui Zhiyuan à China contemporânea deu ensejo a um debate. Por exemplo, o principal alvo teórico de Su Wen, “Shanzhongshui” (ver nota 8), é a perspectiva de Cui Zhiyuan a respeito do processo de privatização. Isto porque a análise de Cui se baseia na comparação das reformas chinesas com aquelas da antiga União Soviética e da Europa oriental. Aparentemente, estes debates sobre o caminho das reformas chinesas têm por premissa não apenas as reformas no país em si, mas aquelas empreendidas no bloco soviético. No futuro previsível, o sucesso ou fracasso das reformas na União Soviética e na Europa oriental continuarão a influenciar sem sombra de dúvida as discussões chinesas sobre reforma.

o neomarxismo chinês já chamou atenção para o problema da democracia econômica, ele ainda não começou a discutir o problema da democracia cultural. Nas condições de mercado presentes, todavia, a posse de capital cultural é uma parte importante da atividade social. O controle do capital cultural e da mídia determina a orientação geral da cultura e da ideologia dominante. Por exemplo, a arma mais importante da mídia atualmente é a televisão; em adição ao controle estatal da mídia, a produção de séries de TV está se tornando mercantilizada. No espaço entre a cultura popular e a programação controlada pelo Estado seremos capazes de oferecer, como uma possibilidade sistêmica interna, a democratização da cultura? Muitos intelectuais chineses de maneira otimista, ainda que bastante ingênua, assumem que a mercantilização irá naturalmente conduzir à resolução do problema da democracia social na China. No presente, quando a interpenetração entre cultura popular e mídia já é bastante extensa e especialmente quando a produção cultural já se encontra completamente ligada ao capital doméstico e internacional, abandonar a análise da produção cultural e do capital cultural é perder completamente a oportunidade de compreender a complexidade da sociedade e da cultura chinesa contemporâneas. O neomarxismo se foca quase que exclusivamente na democracia econômica e raramente, se tanto, toca no problema da democracia cultural; isto é até certo ponto um reflexo da influência persistente da teoria da modernização orientada por metas da China. No contexto presente, a complexa interpenetração da máquina estatal e do mercado capitalista significa, de um lado, que o Estado está totalmente envolvido na produção cultural e, de outro, que ela é parte da atividade tanto do capital quanto do mercado. Nas circunstâncias atuais, a produção cultural é claramente parte da reprodução social. Por esta razão, os estudos culturais devem transcender a dicotomia marxista base/superestrutura a fim de tratar a cultura como uma parte orgânica da produção e do consumo sociais. Em outras palavras, para os acadêmicos chineses, a crítica cultural deve ser completamente integrada com a análise política e econômica, e tal integração deve ser procurada em práticas metodológicas. A este respeito, são poucos os estudiosos que desenvolveram teorias sistêmicas para lidar com o problema, dado que este tipo de teoria requer grandes quantidades de informação empírica e pesquisa histórica, ambas as quais ainda se encontram em falta. No entanto, isso não impede a conclusão mais básica de que a luta pela democracia econômica, pela democracia política e pela democracia cultural é uma só.

No contexto social chinês, discussões sobre democracia econômica inevitavelmente devem envolver conversas sobre o sistema de produção e distribuição social; como tal, elas não podem senão incluir diálogos sobre democracia política também. Debates a respeito da democracia econômica e cultural podem fornecer o conteúdo para discussões sobre democracia política. Desde 1989 houve um claro declínio no discurso sobre esta última. Isto não é apenas porque a democracia política continua a ser um tabu, mas também porque no contexto pós Guerra Fria ela é tanto a meta da prática social quanto o tópico da reflexão cultural. Sua interpretação é determinada em larga medida pela cultura e também é influenciada pela estreita relação entre a política e a economia na esfera internacional. O capitalismo chinês (ou deveríamos chamá-lo de socialismo?) é único; não há como separar os problemas das democracias política, econômica e cultural. De fato, nos anos 1990, a questão da democracia possui novo conteúdo social.

Os debates sobre a democracia chinesa têm se concentrado em como garantir autonomia e participação política individuais. Os intelectuais chineses têm abordado o problema por dois ângulos. O primeiro emprega o liberalismo econômico. A privatização,

o desenvolvimento de empreendimentos rurais e a presença de corporações multinacionais aumentaram a complexidade da economia chinesa a um nível sem precedentes, contudo, muitos acadêmicos ainda acreditam ser este um “processo natural”, no qual a atividade mercantil por si só é suficiente para conduzir à emergência da democracia. Eles argumentam que como “a lógica do mercado é o livre intercâmbio de direitos individuais” e “o Estado representa a implementação coerciva dos direitos públicos”, e porque “o primeiro tem por premissa a afirmação e proteção da liberdade e dos direitos individuais, enquanto que o segundo é fundado no resultado da escolha pública”, o desenvolvimento do mercado em si constitui uma garantia da liberdade individual e dos direitos individuais³⁶. Neste discurso do liberalismo econômico, os direitos individuais são assegurados pela lógica do mercado, e ainda que o mercado e o Estado tenham uma relação complicada, aquele, contudo, impõe certas restrições à expansão excessiva do poder estatal.

Podemos entender essa narrativa idealista direcionada para a intervenção do Estado no mercado e na sociedade, entretanto, se o Estado não somente é visto como completamente exterior ao mercado, mas é também a antítese direta do indivíduo, então, o que usamos para descrever os poderes internos no âmbito que o mercado controla? A discussão sobre o liberalismo econômico encobre o relacionamento da formação do mercado chinês com o programa nacional de reformas e cria um conceito de “mercado” como uma categoria natural, mas perde essa relação de poderes internos na análise da relação entre os que, no mercado, dominam, e os que são dominados.

Essa relação de poderes não é apenas a principal fonte de corrupção social, mas também a premissa básica da distribuição desigual dos recursos sociais. No dualismo do planejamento/mercado o conceito deste último é concebido como a fonte da “liberdade”. No entanto, tal concepção obscurece a distinção entre mercado e sociedade de mercado: se o mercado é transparente, de acordo com a lei do valor em operação nos lugares onde se realiza o comércio, a sociedade de mercado, por sua vez, requer o domínio da política, da cultura e de todas as áreas de nossa vida por meio das leis mercantis. O funcionamento da sociedade de mercado é inseparável da superestrutura monopolizada. É nesse sentido que o conceito de “mercado” ocultou a relação desigual e a estrutura de poder da sociedade moderna. Como Wallerstein observou no resumo da contribuição de Braudel, “sem uma garantia política você nunca será capaz de dominar a economia, (...) crer que sem o apoio do Estado – mesmo no caso de lhe fazer oposição – seja possível se tornar um (sob a definição de Braudel) capitalista é simplesmente uma ideia absurda”³⁷. Se o Estado é um fator integral na operação do capitalismo, então, a liberdade econômica, que domina a imaginação política dos intelectuais contemporâneos chineses, deve ser redefinida? Tentar explicar a questão da democracia econômica e política por meio do grau de intervenção estatal na economia não seria argumentar novamente sobre quem, no final das contas, deve ser o beneficiário do comportamento estatal?

O segundo ângulo prossegue ao longo das linhas dos discursos sobre a sociedade civil e a esfera pública. Um número cada vez maior de pessoas tem reconhecido que o mercado não é exterior ao Estado e que entre ambos se encontra a “sociedade”. Na condição de força intermediária, a sociedade pode manter o equilíbrio de poder entre as

36 Cf. Zhang Shuguang, *Geren quanli he guojia quanli* (Direitos individuais e poder do Estado), *Gonggong luncong*, n.º 1, 1995.

37 Cf. Fernand Braudel, *A Dinâmica do Capitalismo*, 1987.

outras duas entidades. Influenciadas por Habermas, muitas pessoas voltaram sua atenção para a sociedade civil e para a esfera pública. Elas acreditam que uma sociedade civil ao estilo ocidental está emergindo na China, ou ao menos elas demandam a sua emergência como uma defesa dos direitos civis e das liberdades do indivíduo contra a interferência excessiva do Estado. Todavia, as reformas de mercado na China foram iniciadas por um Estado forte desde o começo; é duvidoso que uma sociedade civil promovida por ele possa representar um contrapeso efetivo nesta dicotomia Estado/sociedade civil³⁸. Por exemplo, membros da elite política, ou suas famílias, participam diretamente na atividade econômica e se tornaram agentes de grandes corporações e indústrias. Podemos chamá-los de representantes da sociedade civil? Na China, as elites políticas e econômicas têm estado em completa integração e participam na atividade econômica internacional. Todos os piores escândalos na esfera econômica até agora expostos envolveram burocratas de alto escalão e seus dependentes. Mais importante, essa discussão é ainda mais focada na função de “sociedade”, mas raramente analisa o que em última instância significa a categoria “Estado” em oposição à categoria social. É um bloco monolítico localizado fora ou acima da “sociedade”, ou permeia a – e é permeado pela – “sociedade”? O “Estado” contém um espaço específico dentro dele? Este espaço tem a possibilidade de, em condições específicas, se tornar algum tipo de espaço crítico?

Essa questão também envolve como formar um espaço crítico para questões sociais e políticas. Nesse aspecto, alguns estudiosos voltaram sua atenção para a esfera da produção cultural, com vários jornais “civis” ou “independentes” emergindo após 1989. O primeiro foi *Xueren* [O Acadêmico/O Estudioso], seguido pelo *Zhongguo shehui kexue jikan* [Periódico trimestral de ciências sociais chinesas], *Yuandao* [Investigação sobre o Caminho], e *Gonggong luncong* [Fórum público]³⁹. Um número de publicações semioficiais, como *Zhanlue yu guanli* [Estratégia e Administração] e *Dongfang* [Oriente], também apareceu⁴⁰. Ademais, a estatal Televisão Central da China (CCTV) começou a transmitir o programa *Dongfang shikong* [Tempo e espaço oriental], o qual foi feito por produtores *freelancers*. Tudo isso transformou a cena cultural consideravelmente. Todavia, há dois

38 Em sua discussão sobre mobilização da sociedade civil/discurso da esfera pública entre acadêmicos norte-americanos e chineses, Philip Huang pontuou que “ao usar os conceitos gêmeos de ‘esfera pública burguesa’ e ‘sociedade civil’ na China, frequentemente há uma oposição estabelecida entre o Estado e a sociedade... Eu acredito que esta dicotomia Estado/sociedade foi abstraída da história ocidental moderna, e não necessariamente é aplicável à China” (Philip C. C. Huang, “Esfera Pública/Sociedade Civil na China? O Terceiro Campo entre Estado e Sociedade”, *Modern China* 2, abril de 1993, pp. 216-240). Embora a discussão de Huang seja especificamente direcionada à situação da China em uma conjuntura anterior, eu acredito que ela é também apropriada para uma discussão da China contemporânea.

39 O *Xueren* é editado por Chen Pingyuan, Wang Shouchang e Wang Hui. É patrocinado pela Fundação de Amizade Acadêmica Internacional do Japão [Japan International Academic Friendship Foundation] e publicado pela Jiangsu Wenyi Chubanshe [Editora de Literatura e Arte de Jiangsu]. O *Zhongguo shehui kexue jikan* é editado por Deng Zhenlai e registrado em Hong Kong. O *Yuandao* é editado por Chen Ming e foi inicialmente financiado pela Editora da Academia Chinesa de Ciências Sociais. Quando esta se viu confrontada por dificuldades financeiras o jornal passou para as mãos da Tuanjie Chubanshe [algo como “Editora Solidariedade”]. O *Gonggong luncong* é editado por Liu Junning, Wang Yan e He Waifang. Ele recebe assistência financeira da Fundação Ford e é publicado pela Sanlian Shudian [Joint Publishing].

40 A *Zhanlue yu guanli* é editada por Qin Chaoying, com Yang Ping e Li Shulei como editores administrativos. Ela é gerenciada por uma instituição oficial, a Associação Chinesa para o Estudo de Estratégia e Administração. O *Dongfang* é editado por Zhong Peizhang, tendo Zhu Zhengling como vice-editor. É gerenciado pela Associação Chinesa para o Estudo da Cultura Oriental.

pontos a se notar a respeito destas publicações “não oficiais”: primeiro, elas são publicadas por editoras pertencentes ao Estado (devido à ausência de editoras não estatais) e, segundo, seu status legal é bastante ambíguo, visto que não possuem a identificação ISBN adequada. É significativo que elas sejam geralmente mais cautelosas sobre imprimir material crítico em comparação com publicações oficiais em razão de sua maior vulnerabilidade e falta de proteção sistêmica. Dessa forma, a esfera pública na China não é um espaço de mediação entre Estado e sociedade; ao invés, é o resultado da penetração da sociedade em um espaço determinado no Estado. A revista *Dushu* [Ler/Estudar] é um caso passível de análise. Geralmente visto como o portador-padrão do livre pensamento, este diário não é de forma alguma uma publicação não oficial; ele é publicado por uma editora estatal e administrado pelo Departamento de Jornalismo e Publicações. Logo, não dispõe de real poder para resistir à intervenção do Estado. O *Dongfang shikong* é outro exemplo. Para lhe fazer justiça, por causa da participação de produtores *freelancers*, o programa é bem diferente dos novos programas estatais monótonos e superficiais no que tange ao seu uso de imagens, linguagem, estilo de apresentação e conteúdo. Entretanto, está sob rígido controle do Estado e deve cumprir a tarefa de criar e promover a ideologia oficial. Nesse sentido, o “espaço público” da China não é o poder de ajuste entre o Estado e a sociedade, mas o resultado da interpenetração mútua entre o espaço interno e a sociedade. Esses produtos culturais têm amplo significado para a expansão do espaço sociocultural chinês, mas, constituindo o espaço entre o Estado e a sociedade, também são o espaço dentro do país, e inevitavelmente não possuem poder real para resistir à interferência política do Estado.

Após 1989, muitos acadêmicos dos Estados Unidos, Taiwan, Hong Kong e China importaram o conceito de sociedade civil de Habermas para a China. No Ocidente, a sociedade civil e a esfera pública podem de fato estar intimamente ligadas e funcionar como supervisores críticos do Estado, mas na China continental a esfera pública emergiu previamente a uma sociedade civil madura e existe praticamente dentro do aparato estatal. A sua existência nesta posição é facilitada de um lado pela ajuda financeira internacional e doméstica e, por outro, pelas necessidades do Estado e pelas cisões no âmago da elite dominante. A posição da mídia na estrutura social aponta forçosamente para as vastas diferenças entre a esfera pública na China e a esfera pública na Europa, sobre a qual fala Habermas. É importante realizar mais pesquisas a respeito das complexas relações entre sociedade e Estado, bem como reconhecer que, dentro de tal complexidade, nem o mercado nem a sociedade são dissuasores “naturais” do poder estatal. Isto realça o fato de que a democracia econômica e a democracia cultural são inseparáveis da democracia política; também demonstra que a esperança de que o mercado irá, de alguma forma, conduzir automaticamente à equidade, à justiça e à democracia – tanto internacional quanto domesticamente – é apenas outro tipo de utopia⁴¹.

41 Sob a influência de acadêmicos do Leste Europeu e euro-americanos, os estudiosos chineses começaram a discutir a questão da sociedade civil em 1990. Invocando a dicotomia sociedade/Estado, os intelectuais ocidentais atribuíram a ascensão do Movimento Solidariedade na Polônia ao colapso do poder estatal central na Europa do Leste como uma consequência da maturação da sociedade civil. Os estudiosos da história chinesa moderna nos Estados Unidos foram profundamente influenciados pela *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de Habermas e empregaram o conceito de esfera pública a fim de reexaminar a mudança histórica na China moderna, produzindo assim um grande número de estudos valiosos. Todavia, em suas discussões sobre a sociedade civil na China contemporânea há uma clara persistência de sonhos idealistas a respeito da conexão natural entre mercantilização e democratização. Conquanto as reformas de mercado chinesas tenham claramente gerado novas estratificações sociais, é incerto se tais

O declínio do Movimento Neoiluminista marca o fim da fase mais recente do pensamento chinês. Contudo, também podemos afirmar que isso aconteceu em razão do advento da modernização que o próprio Novo Iluminismo promoveu. O seu declínio é o seu triunfo. Estes dois aspectos mutuamente conflituosos, ainda que mutuamente apoiadores, produziram uma racionalização e uma legitimação da modernização da China e iluminaram o caminho para uma sociedade chinesa que enfrenta reformas mercantis visando ao capitalismo global. Nesta era do capitalismo multinacional, o Neoiluminismo foi capaz somente de elaborar uma crítica interna ao Estado-nação e específica ao comportamento estatal, tendo sido incapaz de transformar seu julgamento acerca da ditadura estatal em uma crítica e em uma análise da relação em mutação entre Estado e sociedade e das condições do comportamento variável do Estado em uma economia de mercado. Foi igualmente inapto em chegar a um entendimento sobre o fato de que os problemas da China já se encontravam profundamente envolvidos no capitalismo mundial e que qualquer diagnóstico destas questões teria de chegar a um acordo com os problemas constantemente crescentes gerados pela globalização do capitalismo. Finalmente, o Novo Iluminismo não logrou reconhecer a futilidade de usar o Ocidente como um referencial na crítica à China.

O discurso do Neoiluminismo Chinês é construído sobre o objetivo básico da modernização do Estado-nação, cujas origens estão na Europa e que se tornaram no presente a prescrição global do processo capitalista. O pensamento neoiluminista tem sido incapaz de transcender estas metas a fim de formular uma crítica do problema da modernidade chinesa na era do capitalismo global. Na esteira do seu declínio, o que vemos são seus resquícios; sobre estas ruínas se encontra o mercado capitalista, que cruza todas as fronteiras nacionais. Mesmo o próprio comportamento ditatorial do Estado, que foi o primeiro alvo do Novo Iluminismo, tem sido constrangido por este enorme mercado. Deste modo, no encerramento deste século, há aqueles que já anunciaram o fim da história.

estratificações podem proporcionar a força motivadora para a democratização política. Eu já mencionei que no decurso das reformas chinesas houve a fusão das elites políticas e econômicas. Em conjunto com a íntima ligação entre corrupção política e mercantilização, isto demonstra que nem a mercantilização, nem os novos estratos sociais, podem garantir a emergência da democracia política. Mais importante, sob as atuais condições na China, é impossível separar o problema da democracia do da economia, sendo aquele também particularmente inseparável da questão da distribuição social. No que concerne às discussões sobre a sociedade civil, a crença de muitos intelectuais chineses de que a “abertura” total do país resultará na aproximação maior da China em relação ao Ocidente, desta forma resolvendo a questão da democracia, é falsa. O problema é que uma das maiores forças motivadoras da corrupção política na China atualmente está ligada à integração da atividade econômica chinesa com o capital internacional. Isto prova que a ideia simplista de que a abertura irá conduzir à democracia não possui base na realidade. Trago este tema à tona não a título de rejeitar uma discussão sobre a sociedade civil e menos ainda para sugerir que a China deveria voltar ao isolamento; minha intenção é meramente apontar que precisamos desenvolver paradigmas mais complexos para o estudo das questões sociais chinesas contemporâneas.

Cf. Deng Zhenglai e Jin Yuejin, *Jiankou Zhongguo de shimín shehui* (Construindo a sociedade civil chinesa), *Zhongguo shehui kexue jikan*, n.º 1, 1992, pp. 58-68; Xia Weizhong, *Shimín shehui: Zhongguo jinqi nanyuan de meng* (Sociedade civil: um sonho que não será realizado no futuro próximo), *ibid.*, n.º 5, 1995, pp. 176-182; Arif Dirlík, *Xiandai Zhongguo de shimín shehui yu gonggong kongjian* (Sociedade civil e esfera pública na China moderna), *ibid.*, n.º 4, 1994, pp. 10-22; Xiao Gongqin, *Shimín shehui yu Zhongguo xiandaihua de sanzong zhang'ai* (Sociedade civil e três barreiras à modernização da China), *ibid.*, pp. 183-188; Zhu Ying, *Guanyu Zhongguo shimín shehui de jidian shangque jijian* (Vários pontos controversos em relação à sociedade civil na China), *ibid.*, n.º 7, 1996, pp. 108-114; Shi Zuehua, *Xiandaihua yu Zhongguo shimín shehui* (A modernização e a sociedade civil chinesa), *ibid.*, pp. 115-120; e Lu Pinyue, *Zhongguo lishi jincheng yu shimín shehui zhi jiangou* (O processo histórico da China e a construção da sociedade civil), *ibid.*, n.º 8, 1996, pp. 175-178.

4 – Enfrentando o século XXI: reflexões críticas sobre a era do capitalismo global

Os dois eventos mais importantes do final do século XX são o colapso do socialismo do Leste Europeu e a reorientação da China na direção do capitalismo por meio de suas “reformas socialistas”. Eles encerram a Guerra Fria e o conflito entre duas ideologias opostas que a caracterizou. Posicionados nesta encruzilhada da história estiveram todos os tipos de profecias sobre o século XXI: será a era de uma nova revolução industrial; será o século no qual os problemas populacionais e de condições de vida serão resolvidos; será a era do renascimento cultural e religioso; será a era Pacífica. Samuel P. Huntington, da Universidade de Harvard, em seu artigo de 1993, “O Choque de Civilizações?”, afirmou que a maior arena de conflito entre os povos no mundo contemporâneo não é mais a ideologia ou a economia, mas a civilização. No tocante às questões mundiais o Estado-nação ainda é o principal ator, mas o confronto mais importante no âmbito da política global ocorrerá entre povos e Estados de diferentes civilizações. Os conflitos civilizacionais irão, portanto, dominar a política mundial⁴².

Não pretendo discutir estas previsões aqui (outros já contemplaram questões tais quais se, no contexto da política mundial, é possível para os Estados colocarem valores culturais e civilizacionais acima de interesses econômicos e políticos). Almejo simplesmente levantar uma questão. Na era pós Guerra Fria, a China e outros (ex) países socialistas se tornaram um importante, ou até mesmo o mais dinâmico, componente do mercado capitalista global. De fato, o leste da Ásia pode estar transformando sua habitual posição periférica no antigo sistema capitalista mundial no centro econômico da nova ordem capitalista global. Sob tais circunstâncias, o que devemos pensar a respeito das contradições internas do modo de produção capitalista no século XXI? Por exemplo, no decorrer da mercantilização da China, qual será a relação entre capital estatal, privado e estrangeiro? Entre novas classes e grupos sociais; camponeses e populações urbanas; regiões costeiras desenvolvidas e o interior atrasado? Tudo isso deve ser situado dentro do contexto das relações de produção capitalistas e, particularmente, no panorama da conexão destas com o mercado. A pergunta fundamental é: como as mudanças nelas serão absorvidas pela sociedade chinesa e pelo mercado capitalista mundial? Na era do capitalismo multinacional, estas “relações internas” continuam a ter importância? Recordo aqui da advertência daquele gigante da teoria liberal, Max Weber, que afirmou que a racionalidade do capitalismo moderno iria inevitavelmente conduzir a um sistema no qual algumas pessoas dominam outras; neste contexto, nada, ele dizia, seria capaz de erradicar a fé e a esperança no socialismo. Há ainda alguma relevância nestas palavras, agora que o movimento socialista global parece ter resultado em fracasso?

O problema é ainda mais complexo do que isso. O socialismo chinês, tanto como método quanto como materialização da modernização da China, conduziu a uma forma de dominação do Estado sobre a sociedade e o povo ainda mais severa do que jamais existiu sob o capitalismo. As críticas de Weber e Marx à modernidade foram baseadas em suas observações e entendimentos sobre o capitalismo. Atualmente, devemos ligar nossa crítica da história do socialismo chinês a uma crítica da modernidade e ao fato de que o problema da modernidade foi primeiramente levantado como um problema do capitalismo europeu. O movimento socialista moderno foi provocado por uma análise das contradições internas do capitalismo e pela aspiração de superar tais contradições, mas a prática socialista não somente fracassou em cumprir a tarefa representada por esta

42 Samuel P. Huntington, “O Choque de Civilizações?”, *Foreign Affairs*, 1993, pp. 1-20.

pretensão, como terminou sendo absorvida pelo capitalismo global. Simultaneamente, a autocrítica do capitalismo derivou das oportunidades do socialismo para a reforma, a ponto de no presente ser impossível realizar uma crítica do socialismo ou do capitalismo tendo por base a unidade autônoma do Estado-nação. A este respeito, por ainda estarmos no estágio no qual a modernização é o objetivo histórico, um repensar do socialismo chinês, tanto em sua experiência passada quanto como em sua previsão atual e futura, é imperativo. O socialismo tradicional não é capaz de solucionar a crise interna da modernidade, e tanto os pensamentos marxista e neiluminista, na condição de ideologias da modernização, são desprovidos de força e inábeis para formular abordagens apropriadas aos desenvolvimentos do mundo contemporâneo. É neste ponto que está escondida a necessidade de repensar a questão da China.

A mídia ocidental tem falado sobre o nacionalismo chinês. Os intelectuais chineses estão agora, em oposição, engajados em discussões sobre a questão da “globalização”. A maioria deles, por sua vez, compreende a globalização a partir do idealismo da harmonia universal confuciana. Este tipo de universalismo não é nada além da repetição ininterrupta do centenário sonho modernista de “encontrar o mundo” e a partir daí podemos reconhecer também alguns aspectos vagos de uma perspectiva global de confucionização. Alguns jovens usaram o apelo comercial extremo para produzir livros best-sellers tal como o “A China pode dizer não”, o que levou ao surgimento na sociedade ocidental de preocupações extraordinárias relacionadas ao nacionalismo chinês e à obviamente exagerada “teoria da ameaça chinesa”. Em certo sentido, a última campanha publicitária de sucesso comercial levou muitas mídias estrangeiras a considerar que as ideologias nacionalistas chinesas têm sido de natureza extremamente xenófoba, esquecendo a relação entre o processo de publicação e distribuição deste livro e a mercantilização. Enquanto o sistema estatal nacional não estiver completamente desintegrado e reorganizado, o nacionalismo não desaparecerá como base da identidade da nação. Mais importante, contudo, são as diferenças significativas existentes entre a política nacionalista contemporânea e o nacionalismo tradicional. Ao invés de ver aquela como o oposto da globalização, é melhor vê-la como um subproduto desta. A discussão sobre o nacionalismo deve estar ligada ao sistema político e econômico global e não pode ser explicada isoladamente. A China pode se tornar uma sociedade de mercado desenvolvida no século XXI, mas não é provável que se torne um novo poder hegemônico global. O status econômico, político e militar dos Estados Unidos e da ex União Soviética foi formado durante a Guerra Fria. Após o colapso da URSS, a OTAN tornou-se o esmagador poder militar do mundo ao ponto de no período histórico previsível nenhum país poder desenvolver tal hegemonia militar. Se os intelectuais não pensarem nas questões nacionalistas contemporâneas a partir das estruturas políticas, econômicas e militares globais, quer apoiem ativamente o movimento nacionalista, ou se oponham fortemente ao nacionalismo, serão suscetíveis a perder o cerne fundamental do problema.

Alguns acadêmicos encaram a globalização como uma nova ordem mundial, esquecendo que esta vem sendo construída há tempos; na qualidade de um processo colocado em marcha pela ascensão do capitalismo, ela já passou por vários estágios. Previamente à Revolução Industrial e ao surgimento do comercialismo (1500-1800), o capital comercial ocupava o Atlântico, transformando partes dele em periferias europeias (por exemplo, as Américas); durante seu período clássico (1800-1945), Ásia (excluindo o Japão), África e América Latina passaram a ocupar a periferia do capitalismo ocidental

e foram integradas à divisão global do trabalho por meio das indústrias agrícola e de mineração. Foi no decorrer deste período que um setor industrial começou a se desenvolver no seio de cada Estado-nação burguês e que movimentos de libertação nacional emergiram simultaneamente em países periféricos. A ideologia dominante destes movimentos era a busca exclusiva pela modernização e pelo estabelecimento de um próspero e forte Estado-nação; eles entendiam o *catching-up* com as nações centrais como sinônimo de progresso e equiparavam industrialização com libertação. Do fim da Segunda Guerra Mundial até os dias de hoje, os Estados periféricos empreenderam a industrialização sob condições globalmente desvantajosas e desiguais. A China, juntamente com muitos outros países asiáticos, africanos e latino-americanos, logrou de fato alcançar sua independência política, todavia, no transcorrer do processo de globalização do capitalismo, a autossuficiência das indústrias nacionais colapsou. Estes países se descobriram sendo reorganizados em um sistema mundial unificado de produção e comércio⁴³.

A globalização não consegue resolver os múltiplos problemas sociais que atualmente enfrentamos. Da perspectiva do desenvolvimento do mundo moderno, a globalização da produção e do comércio não produziu novas instituições políticas e sociais capazes de transcender as novas formas organizacionais de Estado e sociedade no interior dos Estados-nação, nem foi capaz de enfrentar os problemas políticos e econômicos das regiões periféricas da Ásia e da América Latina. Ela foi ainda menos hábil em diminuir a assim conhecida lacuna norte-sul. É igualmente claro que a globalização enfraqueceu o Estado-nação sem, contudo, transformar a dominância política, econômica e militar deste sobre suas próprias sociedades. No tocante à China, a interpenetração e o conflito mútuo entre os controles de capital internacional e estatal, resultantes do envolvimento cada vez mais profundo do país na produção e no comércio globalizados, conduziram a uma maior complexidade na economia doméstica e à inevitável corrupção sistêmica. (É necessário lembrar que na China, como em outros países do terceiro mundo, aqueles que controlam o capital doméstico são de fato os mesmos que controlam o poder político). Esta corrupção infiltrou-se nas esferas política, econômica e moral, gerando sérias desigualdades sociais em todos os níveis. Mesmo do ponto de vista da eficiência pura, se as inovações institucionais são inaptas para impedir a desintegração da sociedade, tal corrupção sistêmica constituirá um grande obstáculo ao desenvolvimento econômico e encorajará um consumismo destrutivo que irá rapidamente drenar os recursos nacionais e sociais.

O resultado final é: a teleologia da modernização que tem dominado o pensamento chinês no último século precisa agora ser desafiada. Precisamos reconsiderar os velhos padrões de pensamento com os quais nos acostumamos. Ainda que não haja nenhuma teoria que consiga explicar os problemas complexos e, com frequência, mutuamente contraditórios que atualmente enfrentamos, cabe aos intelectuais chineses romper sua dependência em relação aos paradigmas binários convencionados pelo tempo, tal como China/Ocidente e tradição/modernidade, e repensar a busca da China pela modernidade, bem como suas condições históricas, inserindo estas questões no contexto da globalização. Este é um problema teórico urgente. A prática histórica socialista faz parte do passado; os arranjos futuros do capitalismo global, pela mesma razão, não prometem superar a crise da modernidade a respeito da qual escreveu Weber. A era moderna, como uma fase histórica,

43 Sobre o problema da globalização, cf. Wang Hui, *Zhixu baishi shixu? – A Ming yu ta duì quanqiuhua de kanfa* (Ordem ou desordem? – Samir Amin e sua visão sobre a globalização), *Dushu*, n.º 7, julho de 1985, pp. 106-12.

continua. Isto fornece o ímpeto para a continuação da existência e do desenvolvimento do pensamento crítico, podendo se revelar para os intelectuais chineses como uma oportunidade histórica para a inovação teórica e institucional.

Tradução:

Eduardo Vichi Antunes e Liu Si (刘澌)

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review)

Recebido em 30/12/2018. Aprovado em 01/02/2019.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.