



O lobo dentro da criança: Otimismo e hesitação na literatura evolucionária de Lu Xun

The Wolf Inside the Child: Optimism and Hesitation in Lu Xun's Evolutionary Literature

Pedro Regis Cabral¹

Resumo: Propomos neste trabalho a imagem do lobo, símbolo da brutalidade e violência, como uma chave para o entendimento da literatura evolucionária de Lu Xun (1881-1936), em especial a mudança de tom que se observa entre seu primeiro livro de contos, *Grito* (*Nahan*, 呐喊, 1923), e o segundo, *Hesitação* (*Panghuang*, 彷徨, 1926). O lobo, que no primeiro livro está com seus dias contados com o surgimento do novo homem, aparece na segunda obra à solta e a devorar as crianças da China. O pessimismo gerado pela experiência do autor devora o seu otimismo inicial. Mostramos ainda como a imagem do lobo se articula com a filosofia pessoal de Lu Xun, isto é, sua crença no evolucionismo ético, e na nova humanidade conforme Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra*, o que explica a sua crítica à cultura confucionista tradicional, a qual seria fundamentalmente estática e voltada aos modelos do passado.

Palavras-chave: Lu Xun; Lobo; Evolução ética; Cultura confuciana; Nietzsche.

Abstract: In this work, we propose the image of the wolf, symbol of brutality and violence, as a key to understanding the evolutionary literature of Lu Xun (1881-1936), particularly the shift in tone between his first book of short stories, *Call to Arms* (*Nahan*, 呐喊, 1923), and his second, *Hesitation* (*Panghuang*, 彷徨, 1926). The wolf, whose days were numbered in the first book with the arrival of the new human, appears in the second work roaming free and devouring the children of China. Lu Xun's pessimism, generated by his later experiences, devoured his early optimism. We will demonstrate how the wolf symbol is connected to and can be interpreted in terms of Lu Xun's belief in the ethical evolution of humans and in the new humanity, as in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*. This interpretation explains Lu Xun's critique of Confucian traditional culture, which would be fundamentally static and focused on the models of the past.

Keywords: Lu Xun; Wolf; Evolutionary ethics; Confucian culture; Nietzsche.

1 Doutor pelo departamento de Filosofia e Ciências da Religião da Faculdade de Artes e Humanidades (FAH) da Universidade de Macau, China.

Introdução

O escritor Zhou Shuren (周树人, 1881-1936), mais conhecido como Lu Xun (鲁迅), nascido na cidade de Shaoxing, província de Zhejiang, foi o mais influente autor da história moderna da China e um herói cultural da China comunista (Cheng, 2013, p.3; Pusey, 1998, p. xii). Foi considerado por Mao Zedong como o grande *shengren* (圣人) da China moderna, expressão que talvez possa ser traduzida como “grande sábio”, uma figura fundamental da cultura Chinesa.² Ou ainda, Lu Xun está para a era moderna como Confúcio para a antiguidade.³ Hoje, apesar de não mais ser “idolatrado” como nos dias da revolução cultural, Lu Xun segue uma figura fundante e incontornável mesmo para os seus críticos (Qian, 2017, p. 3).

Lu Xun, apesar de sua educação chinesa tradicional em seus primeiros anos, quis entender as novas ideias que circulavam pela China imperial moribunda. Para tanto o autor escolheu ir ao Japão estudar medicina sob o patrocínio do governo manchu da dinastia Qing (清, 1636–1912).⁴ Lu Xun entendia que a China precisava se modernizar e o ensino estrangeiro, a medicina ocidental, por exemplo, era um caminho para este fim. O Japão era visto então como um modelo de modernização/ocidentalização, exemplo que muitos chineses intencionavam seguir. Aqui vale lembrar, como indício da necessidade que a China tinha de se abrir ao estrangeiro, o impacto da morte de Zhou Boyi (周伯宜, 1861—1896) sobre o seu filho Lu Xun. Zhou Boyi tinha então 35 anos. A medicina tradicional chinesa não o pode salvar, apesar dos esforços da família, a qual penhorou suas posses para comprar os remédios indicados, o que incluía tinta, um casal de grilos que tiveram relação uma única vez, cana de açúcar ou nabo que tenha sobrevivido à geada por três anos (Zhou, 1988, p. 100, 113-4).

Mas a ciência aplicada do ocidente não seria o suficiente. Durante seus estudos no Japão, Lu Xun viu uma foto que lhe marcou e à qual ele aludiria mais tarde em seus escritos. Homens chineses saudáveis assistiam um soldado japonês degolar um chinês durante a ocupação. Lu Xun entendeu que não adiantaria se formar em medicina, voltar para o seu país e trabalhar para proporcionar uma boa saúde física aos seus compatriotas se os chineses sofriam de uma doença do espírito.

2 Argumenta-se que há ainda uma “conotação de sacralidade” na expressão, o que poderia ser expresso em português com a expressão “santo”, em um contexto cristão (Lu, 2022, p. 557). Para James Legge “holiness and sanctity are terms which indicate the humble and pious conformity of human character and life to the mind and will of God. The Chinese idea of the 聖人 [*shengren*] is far enough from this.” (Legge, 1861, p. 292). Assim, *shengren* teria um caráter mais secularizado, menos religioso.

3 Ver: Mao, Zedong. “On Lu Hsun”. Acesso em 7 de julho de 2023. https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-6/mswv6_27.htm

4 A respeito de sua experiência no Japão, em especial a influência de Fujino Genkuro, seu professor de medicina, que “adotou” Lu Xun e o auxiliou em seu período no Japão, ver o ensaio “Professor Fujino” (藤野先生), o qual foi traduzido para o português por Yu Pin Fang e publicado pela Unicamp em 2021. Uma grande parte dos intelectuais da geração de Lu Xun foi formada no Japão.

Lu Xun queria ser um médico espiritual para a China e o instrumento para isso era a sua pena. Lu Xun não estava tão interessado em seus contos enquanto alta literatura. Antes de tudo, importava usar suas histórias para “reformatar” ou “melhorar” a sociedade chinesa (Lu, 2009, p. 200).

Assim as novas ideias vindas do ocidente e do Japão ganhavam adeptos entre os jovens chineses, além de explicar a crise e o atraso em que se entendia que a China se encontrava naquele período de opressão sob o jugo de potências europeias e do Japão. Lu Xun, em seus dias, assistiu à decadência da China imperial no fim do século XIX, bem como a de seu próprio clã.⁵ O velho confucionismo imperial estava abalado e desmoralizado aos olhos de muitos intelectuais. Neste clima de crise e de esperança, Lu Xun foi influenciado fortemente, ou melhor, se apropriou de Nietzsche e T. H. Huxley. Havia no ar a sugestão do fim do velho homem e de sua velha sociedade e tradições. O novo homem, como em *Assim Falou Zaratustra*, iria olhar com desprezo aqueles que não evoluíssem na direção da nova humanidade, como se fora um ser humano a olhar um macaco (Nietzsche, 2011, p. 14).

Como se argumentará neste texto, a cultura confuciana, em oposição à evolução conforme Yan Fu, ou contra o “super-homem” de Nietzsche, era essencialmente voltada aos modelos do passado. O *shengren* confuciano, conforme os *Clássicos Chineses*, era o ideal. Esta cultura avessa à evolução sofreu os ataques da pena de Lu Xun.⁶

Com base nestas considerações e em nossa leitura e tradução de contos de Lu Xun, argumentaremos que o escritor usa a imagem do “lobo” de forma consistente (e, espelho, consciente) como símbolo da humanidade chinesa ainda não evoluída, orgulhosa e reticente em abandonar os ditames do confucionismo imperial. A China estava de fato doente, mas não havia muito o que a medicina de seus dias pudesse fazer. O povo chinês deveria se conscientizar da necessidade de avançar para um novo paradigma e abandonar o presente estado de “lobo” justificado com linguagem moralizante confucionista. Lu Xun propôs uma ruptura.

Propomos ainda, neste artigo, que a mudança de tom entre o primeiro e segundo livros de contos de Lu Xun se reflete na forma com que o escritor chinês usa o símbolo do lobo nas duas obras: na primeira, com o triunfalismo de quem sabe que o velho homem vai dar lugar à nova humanidade; na segunda obra, com o pessimismo de quem vê que o lobo ainda é parte da presente humanidade chinesa. No primeiro livro, em especial no conto “O diário de um louco”, há o apelo dramático para que se salve as crianças chinesas; no segundo, em especial no conto “Solitário”, conclui-se que as crianças já nascem más.

5 Quanto a história da família Zhou, ver *An Age Gone By: Lu Xun's Clan in Decline*, de seu irmão Zhou Jianren e sua sobrinha Zhou Ye (1988).

6 Não queremos aqui fazer juízos de valor sobre o valor do confucionismo e seus defeitos. Uma opinião divergente quanto ao confucionismo e à modernização chinesa promovida nos séculos XIX e XX pode ser vista em Jiang Qing (蒋庆). Na ânsia de se fortalecer, ocidentalizar-se e “evoluir”, a China teria perdido a sua própria alma (Jiang, 2014, p. 268).

Uma nova humanidade: a apropriação de Huxley e Nietzsche pelos intelectuais chineses

Aqui apresentamos brevemente duas fontes de inspiração para a proposta literária e de transformação da China em Lu Xun. O evolucionismo de Huxley, como reinterpretado por Yan Fu, e o pensamento de Nietzsche, sobretudo a obra *Assim Falou Zaratustra*. Discutimos brevemente como Lu Xun se apropriou das ideias contidas nas duas obras, e como as noções de evolução e uma nova humanidade se refletem no emprego do símbolo do lobo em seus contos.

Wang Zhongjiang (王中江), em seu *Evolucionismo na China* (Jinhua Zhuyi zai Zhongguo, 进化主义在中国), argumenta que grande parte dos intelectuais chineses durante o fim do império e o começo da república (1912), foi profundamente impactada pela ideia de evolução ou progresso. Seja um reformista como Kang Youwei (康有为, 1858-1927), ou Sun Yat-sen (孙日新), também conhecido como Sun Zhongshan (孙中山, 1866-1925), o “Pai da Nação”, ou um liberal como Hu Shi (胡适, 1891-1962), ou ainda o revolucionário Lu Xun, todos estes pensadores foram fortemente influenciados pela introdução destes conceitos na China (Wang 2007 p. 2). A “tradução” feita por Yan Fu (严复, 1851-1921) da obra *Evolution and Ethics*, de T. H. Huxley (1825-1895), serviu bem a este propósito. Nas palavras de Simon Leys, pseudônimo de Pierre Ryckmans (Li Keman, 李克曼, 1935-2014), em seu comentário aos Analectos 9.23:

A mente confuciana nunca pensou que a geração seguinte pudesse, na verdade, superar a atual. No final do século dezenove, quando as teorias do darwinismo social começaram a ser introduzidas na China (graças essencialmente à exímia tradução de Yan Fu do *Evolução e Ética* de Herbert Spencer),⁷ os jovens intelectuais chineses – e futuros revolucionários – ficaram fascinados. O próprio conceito de “revolução” (que é uma noção ocidental) é pregado a partir da crença de que o futuro pode ser melhor do que o passado – o que é inconcebível numa perspectiva confuciana. (Confúcio, 2000, p. 182).

Este comentário especificamente se refere a um trecho dos Analectos 9.23: “Como saber se os que virão não estarão à altura dos de hoje”⁸ (Yanzhi laizhe buru jin ye, 焉知来者之不如今也). Podemos discutir esta interpretação de Leys. Outros sugerem uma opinião mais positiva por parte de Confúcio em relação aos jovens, como no caso de Sinedino (2015, p. 285). Em todo caso, Leys não parece estar desrespeitando completamente a gramática dos Analectos 9.23, nem ignorando a atitude geral da tradição confuciana em relação ao passado como um ideal.⁹ Neste

7 De T. H. Huxley, na verdade.

8 Minha tradução.

9 Confúcio famosamente disse que transmitia o passado e não criava por sua própria conta (Analectos 7.1). Mêncio, ao instruir um príncipe, necessariamente louvaria Yao (尧) e Shun (舜), os reis modelares ou grandes sábios (shengren, 圣人) do passado (Mêncio 3A.1). Depois de Yao e Shun, o Tao teria começado a decair (Mêncio 3B.14).

contexto, Yan Fu, como Wang argumenta em seu livro, não estava interessado, com sua tradução de *Evolution and Ethics*, na simples introdução da ideia de evolução em seu contexto biológico. Nem mesmo o darwinismo social de Spencer seria suficiente. Yan Fu propôs uma nova visão de mundo, por meio da qual a China poderia ser reformada (Wang, 2007, p. 75, 77). A esfera humana, ou o “Tao do homem” está incluído no “Tao do céu”, ou seja, a esfera natural. Assim a sociedade humana deve seguir o caminho natural da evolução. Nas palavras do próprio Yan Fu, “Os que seguem o céu permanecem; os que se lhe opõem, perecem” (Wang, 2007, p. 77). Como Yan Fu reconhece, o caractere chinês *tian* (天) é ambíguo. *Tian* pode ser Deus (Shangdi, 上帝), o céu físico (canghao, 苍昊), ou ainda as leis naturais causais (yinguo, 因果). No caso de seu “*tianyan*” (天演), sua tradução para *evolution*, Yan Fu está usando o terceiro sentido do termo, e urge o leitor a não confundir os diferentes sentidos do caractere (Wang, 2007, p. 73).

É sugestivo, contudo, que Yan Fu tenha escolhido a expressão *tian*, (天) ou “céu”, para a composição de sua tradução para o termo *evolution*. *Tianyan* (天演) pode sugerir, inconscientemente ou não, moralidade, ou mesmo uma dimensão sagrada à esta lei natural.¹⁰ Em todo caso, não se pode aqui falar de determinismo. Apesar da “esfera humana” estar incluída na “esfera celeste”, ou natural, a sociedade é um produto da atividade livre humana, e não o resultado predeterminado de uma lei cega e irresistível.¹¹ Não há um destino fixo. Devemos assim escolher o próprio caminho para o progresso, sem, contudo, desconsiderar o princípio natural da evolução. Tais elementos no pensamento de Yan Fu seriam um desenvolvimento próprio (Wang, 2007, p. 64), e a síntese de fontes filosóficas diversas, como a filosofia chinesa antiga, a ideia de amor no confucionismo e o pacifismo moísta, por exemplo, além de Huxley e Spencer. Seria a oposição consciente de um chinês dotado de senso patriótico ao colonialismo e ao racismo europeu e à ideia de supremacia cultural europeia de então (Pi, 2006, p. 347-8). Tal proposta, como já aludido neste texto, tem como objetivo não a introdução de uma teoria biológica, mas a reforma da civilização chinesa e seu fortalecimento frente ao colonialismo. É sugestivo também, como frequentemente apontado na literatura, que a tradução de *Evolution and Ethics* é mais precisamente uma paráfrase do texto de Huxley em chinês clássico (Pusey, 1998, p. xi), e, em certos pontos, até mesmo uma obra diferente do original. O próprio Lu Xun reconhecia que Yan Fu “fez” (zuo, 做) o texto do *Tianyan lun* em vez de o traduzir para o chinês (Liu, Jin, Wang, 1979, p. 100). Pi Houfeng (皮后锋), em seu *Comentário Crítico a Yan Fu* (Yan Fu Pingchuan, 严复评传), entende que entre o *Tianyan lun* e *Evolution and Ethics* há diferenças linguísticas, de estilo,

10 O *Gujin Hanyu Cidian* (古今汉语词典, *Dicionário de chinês clássico-moderno*), por exemplo, traz 12 definições para o caractere *tian* (天), excluindo-se seis páginas de expressões compostas das quais *tian* é uma parte (Cao, 2000, p. 1414-20).

11 Como discutido por Li e Perkins (2015), uma das razões pelo fato de a determinismo parecer não ter sido postulada na China é o tipo específico do naturalismo chinês, o qual seria orgânico, em vez de mecanicista.

de conteúdo, entre outras. Yan Fu dividiu a obra em 18 partes, em vez das 15 partes originais, além de mudar a ordem de frases, e editar à vontade os textos, inclusive adicionando parágrafos próprios à obra. Esta atitude de se apropriar do pensamento ocidental para fins de fortalecer a China guiou Yan Fu e foi corroborada por Lu Xun. A China deve se apropriar do que é útil. Em vez de uma política de “fechamento” (biguanzhuyi, 闭关主义) ao exterior, ou de “entreguismo” (songquzhuyi, 送去主义), a China deveria, de modo crítico, abraçar uma política de “tomar” (nalaizhuyi, 拿来主义) o que lhe fosse útil (Lu, 1957, p. 31-3).

Reforçando a ideia de evolução ou progresso, a qual serviu de estimulante para os intelectuais de então, os textos de Nietzsche também impactaram uma série de pensadores chineses, como já discutido na literatura. Além de Lu Xun, que traduziu o prólogo de *Assim Falou Zaratustra* duas vezes, além de ter a obra sempre consigo (Shao, 1995, p. 79), Yu Dafu (郁达夫, 1896-1945), Mao Dun (茅盾, 1896-1981), Guo Moruo (郭沫若, 1892-1978), Lin Yutang (林语堂, 1895-1976), entre outros autores relevantes do período, leram com entusiasmo as obras de Nietzsche, traduziram-nas, copiaram o seu estilo e discutiram a sua filosofia. Lu Xun e outros se valeram dos conceitos de “super-homem” (chaoren, 超人), “moralidade de mestre” (zhuren daode, 主人道德), “vontade de poder” (qiangli yizhi, 强力意志), mas o fizeram conforme uma atitude de “apropriação” (Huang 2009, p. 2, 4-6, 15).

Como no caso de *Tianyanlun*, Nietzsche foi “achinesado” (zhongguohua, 中国化). Seu “super-homem” se tornou um gênio, um herói ou um líder conforme as necessidades dos chineses. O próprio Lu Xun foi chamado de “Nietzsche chinês”, e em sua obra se vê a tensão entre o “gênio” e a massa, a crítica ao ressentimento e à moral do escravo, a afirmação do indivíduo e de uma nova humanidade, além da crítica à tradição (Cheng, 1993, p. 16). A tensão entre o “gênio” ou o profeta da nova humanidade pode ser vista em “O diário de um louco”, com sua crítica à tradição confucionista. A crítica ao ressentimento pode-se observar, por exemplo, em um dos textos mais famosos de Lu Xun, “A verdadeira história de Ah Q”, conto no qual Lu Xun troça do sentimento de superioridade de uma China enfraquecida e incapaz de repensar de modo crítico a sua tradição. Sua afirmação do indivíduo e da nova geração aparece frequentemente em seus artigos, como se verá a seguir.

Lu Xun se impacientava com o chinês de então e proclamava a vinda de um novo ser humano. Assim, o escritor chinês era, de certa forma, como Zaratustra: não haveria futuro para os que continuassem abraçando o confucionismo e seus sábios, assim como não havia futuro para os santos cristãos que continuassem a fingir que Deus não estava “morto”. Lu Xun, portanto, era como o “louco”, no conto que abre sua primeira coletânea, como discutido a seguir, e as referências naquele texto a *Assim Falou Zaratustra* são perfeitamente claras, como já demonstrado na literatura (Shao, 1995, p. 89-90) e demonstrado a seguir. Seria difícil fazer a mensagem ser entendida pelo povo comum. E o “profeta” Lu Xun, como Zaratustra no prólogo

à obra de Nietzsche, enfrentou o desprezo e a incompreensão de muitos em seu tempo.

Como já aludido neste texto, o propósito desta curta seção não é discutir o quão preciso era o entendimento de Lu Xun quanto à filosofia de Nietzsche (ou de Huxley). Lu Xun procurou ter uma posição crítica, utilitária e dialética em relação ao pensamento ocidental. Nas palavras de Cheung Chiu-Yee (张钊贻), Lu Xun era um “gentil” Nietzsche chinês (2001). É sugestivo apontar, por exemplo, que o lobo, uma imagem eminentemente negativa em Lu Xun, aparece sob luzes positivas em *Assim Falou Zaratustra*, como um símbolo do “espírito livre”, o qual “odeia os grilhões” (Nietzsche, 2011, p. 104). Especulamos que elementos de brutalidade em Nietzsche, sua afirmação da “besta loura” e dominação (Nietzsche, 1998, p. 32), foram digeridos e transformados pelo humanismo chinês de Lu Xun. Vale lembrar também que os chineses estavam, então, vivendo sob a dominação de nações europeias.

Aqui pretendemos apenas apresentar duas fontes de inspiração no pensamento de Lu Xun, sua consciente apropriação das ideias contidas em Huxley (mais precisamente em Yan Fu) e Nietzsche e como a imagem do lobo parece refletir o desenvolvimento do pensamento de Lu Xun, ou sua esperança frustrada de uma nova China não mais presa a uma tradição recalcitrante em se adaptar aos novos tempos e evoluir em direção à nova humanidade.

A extinção dos lobos: otimismo em “O diário de um louco”

O conto “O diário de um louco”, o primeiro de *Grito*, foi o marco mais importante no estabelecimento de uma literatura em língua chinesa moderna, em substituição ao chinês clássico (Lu, 1990, p. xxi). Mas não só foi um texto audacioso do ponto de vista linguístico, ele também foi uma crítica contundente e mordaz contra a cultura chinesa tradicional. Focaremos aqui na questão cultural.¹²

O protagonista sofre de delírio persecutório: as pessoas ao seu redor seriam canibais à procura de uma oportunidade de comer sua carne. Por todo o conto há uma grande quantidade de referências ao canibalismo. Estas menções incluem textos antigos chineses,¹³ assim como menções a eventos então recentes: certo criminoso,

12 É interessante observar que “O diário de um louco” começa com uma nota de um médico escrita em “chinês clássico” (文言文), o que seria como um “latim” chinês. O resto do conto, por sua vez, é o diário escrito pelo louco em chinês moderno. O chinês clássico, língua um tanto artificial, era ainda a língua da alta cultura no fim do século XIX e começo do século XX, até ser substituído pelo chinês moderno, que Lu Xun ajudou a popularizar como meio de literatura. Assim o próprio conto, ao trazer as duas línguas, representa uma ruptura no seio da civilização chinesa. Suas ideias quanto à necessidade de se adotar a linguagem coloquial para a literatura em substituição ao chinês clássico, bem como suas críticas aos caracteres chineses, pode ser vista em *An Outsider's Chats about Written Language*, no volume *Hawai'i reader in traditional Chinese culture* (2005).

13 Exemplos de textos antigos usados no conto são o *Compêndio de Matéria Médica* (por Li Shizhen, 1518–1593) e a obra de historiografia *Zuo Zhuan*, escrita no período dos Estados Com-

por exemplo, teria sido morto e seus órgãos comidos.¹⁴ Este último evento se deu, no conto, num lugar fictício sugestivamente chamado “Vila do Filho do Lobo”.

O louco usa estas abundantes referências para alimentar a sua paranoia. A China, ele dirá, é “um lugar que tem praticado o canibalismo por quatro mil anos” (Lu, 2022, p. 23). E ninguém, além do louco, tem a coragem de desafiar esta tradição macabra. Em um de seus discursos, o louco afirma:¹⁵

Não sei bem por onde começar. Irmão, originalmente os selvagens comiam carne humana. Mas logo alguns abandonaram o canibalismo porque o pensamento deles mudou. Estavam determinados a ser melhores e então se tornaram humanos, humanos de verdade. Mas alguns continuaram a comer gente. Estão no mesmo nível de insetos. Alguns deles se transformaram em peixes, pássaros, macacos, até chegarem a ser humanos. Mas alguns não quiseram melhorar e são insetos até hoje. Qualquer pessoa que coma carne humana deveria se envergonhar diante de uma pessoa que não come. Uma vergonha ainda muito maior do que a que insetos sentiriam diante de um macaco. Há uma distância muito grande entre as duas coisas (Lu, 2022, p. 19-20).

E logo depois: “se vocês não mudarem, vão acabar devorando uns aos outros! Mesmo que vocês tenham muitos filhos, vocês serão eliminados pelas pessoas de verdade, caçados como lobos, esmagados como insetos!” (Lu, 2022, p. 21-2). Observa-se que o lobo está relacionado, nas palavras do louco, a um estágio inferior na evolução humana. Não há futuro para a velha humanidade, isto é, a China tradicional confucionista e “canibal”. Nas palavras do louco: “Vocês podem mudar, podem mudar de verdade! Não há futuro para canibais neste mundo!” (Lu, 2022, p. 21).

Há, assim, patente influência de Nietzsche, de *Assim falou Zaratustra* em particular, como é possível observar ao se comparar a imagem proposta pelo louco da evolução partindo do inseto até o ser humano e as palavras de Zaratustra:

Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super--homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.

Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco (Nietzsche, 2011, p. 14).

Como mencionado acima, *Assim falou Zaratustra* era, de fato, um livro de cabeceira para o autor chinês. Lu Xun traduziu o prefácio desta obra para o chinês batentes (475–221 a.C.). Esta última foi traduzida para o português em cinco volumes pelo Pe. Joaquim Angélico de Jesus Guerra, S.J. sob o título *Quadras de Lu e Relação Auxiliar*, (Jesuítas Portugueses, 1981-1983).

14 Alusão à morte do revolucionário Xu Xilin (1873–1907), que depois de assassinar o governador da província de Anhui, foi fuzilado e teve o coração e fígado fritos e comidos.

15 As presentes traduções para o português dos contos *Diário de um louco* e *Solitário* são parte de uma coletânea dos contos completos de Lu Xun publicada pela editora Carambaia em 2022.

clássico (Uhl, 2009, p. 156-7). Talvez se possa dizer que, assim como Nietzsche aplaudia a ideia de uma nova humanidade a surgir dos destroços da velha civilização cristã europeia, Lu Xun tinha a esperança de que a China também se libertasse da sua tradição. Como já mencionado neste estudo, Lu Xun acreditava na evolução espiritual da humanidade. O *Evolution and Ethics*, na versão de Yan Fu, foi uma Bíblia para o escritor chinês. Em *Flores matinais colhidas ao entardecer* (1932), Lu Xun disse que era só ter um tempo vago na faculdade de geologia que ele “comia bolachas, amendoins, pimenta e lia *Evolution and Ethics*.” (Lu, 2021, p. 167).¹⁶

Sua crença na evolução espiritual da humanidade o levava a ter um cuidado especial com os mais jovens. Nas palavras de Lu Xun: “as novas gerações são sempre mais importantes e mais completas do que as gerações anteriores, portanto, têm mais valor e são mais preciosas; as gerações mais velhas devem se sacrificar por elas.” E continua: “Então é mesmo uma pena que o velho entendimento da China é exatamente o oposto desta verdade. Deve-se ser pelas crianças, não pelos velhos; pelo futuro, não pelo passado.” (Lu, 1995, p. 103, tradução minha). Ou ainda, na China, a autoridade do patriarca é absoluta, e um velho está sempre certo, ao passo que o jovem está errado antes mesmo de se manifestar (Lu, 2009, p. 32-3). Lu Xun devotou uma grande quantidade de tempo e atenção a jovens escritores e depositava nas novas gerações a sua esperança de transformação cultural e progresso (Wang, 1984, p. 141-3). Há em Lu Xun, como observado por Pusey, o dever de o indivíduo evoluir e superar seus antepassados (Pu, 2008, p. 289).

Isto se reflete no fim icônico do “Diário de um louco”. O protagonista está preocupado com as novas gerações, a única esperança da China: “talvez ainda existam crianças que ainda não comeram gente. Salvem as crianças...” (Lu, 2022, p. 23).

Se o canibalismo, uma imagem para a tradição confucionista, não for transmitido para as novas gerações, haveria esperança.¹⁷ Mas as decepções com a política e a morosidade da cultura chinesa de seu tempo em se adaptar à nova realidade abalaram a sua “fé”, como se verá a seguir.

Lobos à solta: pessimismo e hesitação em Solitário

É sugestivo que depois de *Grito* abrir com a imagem do lobo, um símbolo para a obsoleta cultura confucionista tradicional, um sistema a ser erradicado pela nova humanidade, o segundo livro de contos de Lu Xun se inicie com a história trágica de uma mulher tentando se recompor depois de ter seu filho devorado por

16 Minha tradução. A Unicamp publicou uma versão própria deste texto.

17 A descrição do “otimismo” de Lu Xun feita nesta seção é “forçada”. Poder-se-ia argumentar, como o fez C. T. Hsia (1961, p. 33), que Lu Xun não deixa de ser irônico ao dizer que o louco logo se recuperou e seguiu carreira no funcionalismo público. O “otimismo” de Lu Xun não é pueril. Esta apresentação procurou simplificar em um espaço curto algo que é muito mais nuançado na obra de Lu Xun.

um lobo.¹⁸ Pois o “grito” que Lu Xun deu, um chamado às armas, não foi ouvido, e as crianças continuam à mercê dos lobos de sempre. Ou talvez possamos concluir, com grande pessimismo, que as crianças não são tão inocentes como se pensava.

Aqui não vamos, contudo, ocupar-nos tanto do conto *O sacrifício de ano-novo*, mencionado no parágrafo acima, e que abre o segundo livro de contos de Lu Xun, *Hesitação*. Deixo aqui apenas alguns apontamentos sobre o referido conto: o narrador começa a história ao voltar para a sua terra natal e se hospedar na casa do senhor Lu (魯), mesmo sobrenome do pseudônimo “Lu Xun”, um neo-confucionista¹⁹ crítico até mesmo do reformista confuciano Kang Youwei por ser reformista demais (Lu, 2022, p. 209). Sua família não tinha mudado, apenas envelhecido (Lu, 2022, p. 210). Há referências à literatura clássica confuciana no conto, aos *Quatro Livros*²⁰ em específico (Lu, 2022, p. 211). Finalmente, neste contexto de uma China tradicional e recalcitrante quanto à necessidade de adaptação, vem o *sacrifício* (Lu, 2022, p. 224-5): uma criança na vila é devorada, ou melhor, “sacrificada” ao lobo. Mais uma vez, a nova geração é oferecida sobre o macabro altar do confucionismo imperial decadente e avesso ao progresso e à evolução do espírito humano.

A imagem do lobo aparece novamente no livro *Hesitação*, no conto “Solitário”, com o qual trabalharemos a seguir.

“Solitário” descreve os fracassos e a decadência de um jovem intelectual de aspirações revolucionárias de nome Wei Lianshu. Como o louco, Wei Lianshu nutre grandes esperanças em relação às novas gerações. Seu amigo Shen Fei, o narrador (e a voz do próprio Lu Xun), discorda:

- As crianças são sempre boas. São totalmente inocentes... - ele me disse certo dia, provavelmente porque percebeu certa impaciência da minha parte.
- Não é bem assim - respondi sem refletir muito.
- São boas. O temperamento ruim de um adulto é algo que surge depois da infância. O mal que você combate é algo que o ambiente ensina à criança, mas elas não são naturalmente ruins. São inocentes... Penso que elas são a única esperança que a China tem.

18 Especulamos se um evento narrado pelo irmão de Lu Xun, Zhou Jianren (1888-1984), não seria uma inspiração para o enredo do conto “O Sacrifício de ano-novo”, ao qual acabamos de aludir. Zhou Jianren conta a respeito de uma mulher da área em que a família de Lu Xun vivia (Shaoxing). Ela perdeu o filho para um urso. A criança estava à frente de casa descascando feijões quando o animal a arrebatou. Mais tarde o menino foi encontrado com a carne de suas “bochechas, braços, coxas e abdômen” comida pelo urso. É basicamente a história de “O Sacrifício de ano-novo” com uma sugestiva diferença: Lu Xun teria trocado o urso pelo lobo (Zhou, 1988, p. 103-4; Xun, 2005, p. 15-6). Se a minha hipótese estiver correta, isto é, o evento acima como inspirador do conto, Lu Xun demonstraria usar a imagem do lobo de forma consistente e consciente em sua obra.

19 Movimento intelectual iniciado na dinastia Song (960-1279). O senhor Lu era, portanto, um conservador.

20 São eles os *Analectos* (*Lunyu*, 论语) de Confúcio, o *Mêncio* (*Mengzi*, 孟子), o *Grande Aprendizado* (*Daxue*, 大学) e o *Caminho do Meio* (*Zhongyong*, 中庸).

- Não. Se uma criança não tem dentro de si a raiz do mal, como é que depois crescem frutas e flores malignas? Olha uma semente. Ela produz galhos, folhas, flores e frutos quando cresce porque já tem dentro de si o germe desses elementos. As coisas são assim por uma razão.... (Lu, 2022, p. 321-2).

Mas Wei Lianshu se frustra com a nova geração. As crianças são de fato más:

Nosso estranhamento durou uns três meses e se acabou. Em parte, porque o que aconteceu já estava esquecido, em parte porque ele deve ter mudado de opinião em relação à “inocência” das crianças e, portanto, em relação às coisas que eu disse também. Mas isso são conjecturas minhas. Certa vez, estávamos no meu apartamento. Depois de alguns copos, ele parecia melancólico, virou o rosto para cima e disse:

- Mas é muito estranho. Eu estava vindo para cá quando vi essa criança, um bebê ainda. Ela apontou para mim segurando uma cabaça e disse: “Vou te matar!” Essa criança nem deve saber andar ainda.

- Foi o ambiente que deixou a criança assim (Lu, 2022, p. 322).

Já sem esperança de transformar a sua sociedade, e incapaz de se manter financeiramente, Wei Lianshu abandona seus ideais e passa a colaborar com o regime. Sua saúde reflete a sua decadência espiritual. Wei Lianshu começa a cuspir sangue e morre tuberculoso logo depois.

O narrador usa a imagem do lobo duas vezes neste conto. Num primeiro momento, Wei Shulian chora a morte de sua avó, “um choro convulsivo que logo se transformou nos uivos de um lobo ferido a chorar na noite profunda da vastidão deserta, a tristeza misturada à raiva e à mágoa” (Lu, 2022, p. 317). A segunda vez, no enterro de Wei Lianshu. O narrador, Shenfei, deixa o velório como se fugisse de algo:

Acelerei o passo como se estivesse fugindo do peso opressor de alguma coisa, mas a fuga era impossível. Algo lutava para sair dos meus ouvidos. Depois de um bom tempo, esse algo finalmente saiu. Era como o uivar de um lobo, um lobo ferido. Ele uivava pela noite profunda na vastidão. Podia se ouvir uma profunda tristeza misturada à ira em sua dor (Lu, 2022, p. 342).

Vê-se que o lobo em “O diário de um louco”, anteriormente tratado pelo louco com grande brutalidade em seu otimismo revolucionário, é aqui, em “Solitário”, objeto da comiseração do narrador. Não foi possível a evolução que Lu Xun esperava. E lamenta-se o fracasso daquela geração incapaz de avançar para o próximo estágio da evolução do espírito e da sociedade humana. Aqui, em “Solitário”, Lu Xun de fato *hesita* em sua crença na vinda da nova humanidade em substituição à China tradicional, o que naturalmente reflete suas frustrações com a República da China (1912) e com os resultados obtidos após o Movimento de 4 de Maio (1919). Não é

sem motivo que o título de seu segundo livro é *Hesitação*. Lu Xun faleceu em 1936, sem ver a nova China.²¹

Conclusão

A China, Lu Xun argumentou, é uma nação que sacrifica os filhos em prol dos pais. A visão chinesa clássica, alguns argumentarão, é de uma entropia ética no lugar do progresso. Não se esperava que as novas gerações pudessem superar as gerações passadas. E o ideal são os reis da antiguidade, não o progresso evolucionário. Lu Xun viu em *Evolution and Ethics* uma explicação para o fracasso da China de então diante das potências europeias e do Japão. Nietzsche lhe apresentou o ideal de um novo homem, algo a transcender a presente humanidade. Estes ideais de evolução se chocaram com a incapacidade de sua geração de superar os antigos paradigmas afirmados pelo confucionismo.

Como apontado por C. T. Hsia (1961, p. 53), em carta a respeito do “Diário de um louco”, Lu Xun reconhece sua crença de que “os jovens superam os velhos” e que, em seus escritos, as novas gerações nunca foram alvo de sua pena ácida, e que, de fato, Lu Xun é parcial em denunciar os velhos e não os novos, mesmo que estes possam ser, sob certas condições, tão ruins quanto aqueles (Lu, 2005, p. 98). Talvez se pudesse concluir que o lobo já faz parte das novas gerações e que a salvação das crianças não é possível.

Observa-se, como discutido neste estudo, que o grito de Lu Xun em chamado às armas deu lugar à hesitação. Depois de 1927 o escritor aderiu ao programa comunista chinês (Wang, 1984, p. 247), e no mesmo ano ele declarou que não mais escreveria e que, naquele momento de guerra civil, importava antes ouvir o disparo de armas em vez de literatura.²² Se a nova sociedade há de vir, deverá ser à força

21 Um outro índice dessa mudança de postura entre o seu primeiro e segundo livros seria, especulamos, o louco do conto *A lâmpada da luz eterna*. Aqui não se trata mais de uma loucura que esconde a lucidez de quem tem consciência do mal que a tradição legou à posteridade. O que vemos em *A lâmpada da luz eterna* é a loucura revolucionária de alguém que acha que se a luz da lâmpada do templo (símbolo da tradição) for apagada (ou o templo destruído), “não teremos mais gafanhotos nem caxumba” (Lu 2022, p. 282-3). Todos os problemas se resolveriam com a simples violência. No fim do conto o louco é preso em uma sala dentro do templo que ele planejava destruir e seu otimismo revolucionário é escarnecido pelas crianças que cantam versos que improvisaram na hora: “A vela do meu barco é branca, descansando na outra margem/Apague de uma vez. Sou eu quem vai apagar/Cante uma ópera/Vou pôr fogo! Hahaha!/Fogo fogo fogo, tome um lanche/Cante uma ópera...” Aquela (r)evolução virou uma brincadeira de criança. Ou ainda, nem as novas gerações acreditam no novo homem.

22 Em discurso na Academia Militar Huangpu, Lu Xun se dirigiu a jovens soldados que estavam para iniciar uma campanha militar pela unificação do país: “You gentlemen are actual fighters, fighters for the revolution, I think you had better not admire literature just yet. Studying literature will not help in the war — at most you may write a battle song which, if well written, may make pleasant reading when you rest after fighting. To put it more poetically, it is like planting a willow: when the willow grows and gives shade, peasants knocking off work at noon can eat and rest beneath it. The present situation in China is such that only the actual revolutionary war counts. A poem could not have frightened away Sun Chuanfang, but a cannon-shell scared him away. I know some people think literature has a great influence on revolution, but personally I doubt this, literature is after all a product of leisure which does, it is true, reflect a nation’s culture. Men are seldom satisfied with their own occupation. I have never been able to do anything but write a few

e pela revolução, e não por uma evolução de natureza comparativamente gradual, lenta.

Lu Xun faleceu em 1936, a China ainda em crise, e sem ver a nova humanidade. As próximas décadas trariam as atrocidades cometidas pelo imperialismo japonês (1937-1945), a guerra civil entre nacionalistas e comunistas (1927-1937 e 1946-1949), a “campanha das cem flores” (1956), a revolução cultural (1966-1976). Lu Xun, após a revolução de 1949, foi alçado à posição de campeão cultural de uma China que poderia ser descrita por ele, especulamos, como uma nova versão do sufocante “quarto de ferro” a que Lu Xun aludiu na sua introdução ao *Grito*.²³ Ironias da história.

Lu Xun parece ter se apropriado de Yan Fu e Nietzsche e os recriados conforme o otimismo moral típico do pensamento confucionista.²⁴ Talvez alguém pudesse argumentar que, mesmo para Lu Xun, não era possível simplesmente se desfazer por completo da tradição, ou deixar de ver, em certa medida, as coisas por lentes confucianas.²⁵

Hoje vemos a China potência a se impor perante as nações desenvolvidas do mundo. O chinês não é mais visto com o desprezo do século XIX, como um “homem doente”. Há agora temor em relação à China e sua força econômica, militar e geopolítica. Ao mesmo tempo, a China é um país cheio de contradições entre a cidade e o campo, classes sociais, as novas e as velhas gerações. Nesta nova conjuntura somos levados a refletir a respeito do pensamento de Lu Xun. Será razoável pensar que a China de hoje escaparia ileso à sua ironia e mordacidade?

Talvez o lobo ainda esteja à solta. Talvez ele faça parte de nós.

-
- essays, and I am tired of that; yet you who carry rifles want to hear about literature. I myself would naturally rather hear the roar of guns, for it seems to me that the roar of guns is much sweeter to listen to than literature. This is all I have to say. Thank you for hearing me out.” (Lu, 1977, p. 3-9).
- 23 Vê-se aqui o pessimismo de Lu Xun em relação ao ambiente cultural estéril e sufocante da China de seus dias: “Suppose there were an iron room with no windows or doors, a room it would be virtually impossible to break out of. And suppose you had some people inside that room who were sound asleep. Before long they would all suffocate. In other words, they would slip peacefully from a deep slumber into oblivion, spared the anguish of being conscious of their impending doom. Now let’s say that you came along and stirred up a big racket that awakened some of the lighter sleepers. In that case, they would go to a certain death fully conscious of what was going to happen to them. Would you say that you had done those people a favor?” (Lu, 1990, p. xxiv). Mas será que a China sob Mao foi um ambiente mais arejado?
- 24 Para uma discussão sobre este tema, e em comparação a uma visão mais trágica no mundo grego quando à moral, ver Keightley (1990).
- 25 Não quero sugerir aqui que a crítica de Lu Xun contra o confucionismo era absolutizada, sem nuances ou sem dialética nenhuma. Por exemplo, no ensaio “Two or Three Things Chinese” (关于中国的两三件事), Lu Xun sugere que o fundamental filósofo confuciano Mêncio (孟子, 372-289 a.C.), se tivesse o escopo de conhecimento disponível nos dias de Lu Xun, teria vergonha de defender o “caminho real” (王道) confucionista (Lu, 2009, p. 276-7). Talvez fique a sugestão de que Mêncio seria simpático à causa de Lu Xun.

Referências bibliográficas

- CAO, X. Z. (2000). *Gujin Hanyu Cidian* (古今汉语词典). Pequim: Shangwu Yinshuguan (商务印书馆).
- CHENG, E. (2013). *Literary remains: death, trauma, and Lu Xun's refusal to mourn*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CHENG, F. (1993). *Ni Cai zai Zhongguo* (尼采在中国). Nanquim: Nanjing Chubanshe (南京出版社).
- CHEUNG, C. Y. (2001). *Lu Xun: The Chinese "Gentle" Nietzsche*. Frankfurt: Peter Lang.
- CONFÚCIO. (2000). Os Analectos. Tradução para o inglês, apresentação e notas de Simon Leys; tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- HSIA, C. T. (1961). *A History of Modern Chinese Fiction 1917-1957*. New Haven: Yale University Press.
- HUANG, H. J. (2009). *Zhongguo Xiandai Zuoqia yu Ni Cai* (中国现代作家与尼采). Changsha: Hunan Shifan Daxue Chubanshe (湖南师范大学出版社).
- JIANG, Q. (2014). *Zhengzhi Ruxue: Dangdai Ruxue de Zhuanxiang, Tezhi yu Fazhan* (政治儒学: 当代儒学的转向、特质与发展). Fuzhou: Fujian Jiaoyu Chubanshe (福建教育出版社).
- KEIGHTLEY, D. N. (1990). "Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese". In *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, editado por Paul S. Ropp, 15-54. Berkeley: University of California Press.
- LEGGÉ, J. (1861). *The Chinese Classics Volume I*. London: Thübner & CO.
- Li, C. Y.; FRANKLIN P. (2015). *Chinese Metaphysics and its Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIU, Z. F., Jin Qiupeng, Wang Zichun. (1979). *Lu Xun he Ziran Kexue* (鲁迅和自然科学). Pequim: Kexue Chubanshe (科学出版社).
- _____. (1957). *Lu Xun Quanji Di'liu Juan* (鲁迅全集第六卷). Pequim: Renmin Wenxue Chubanshe (人民文学出版社).
- _____. (1977). "Literature of a Revolutionary Period". *Chinese Literature* 9: 3-9. Pequim: Foreign Language Press.
- _____. (1990). *Diary of a madman and other stories*. Tradução: William A. Lyell. Honolulu: University of Hawaii Press.
- _____. (1995). *Lu Xun Wenji 2* (鲁迅文集2). Haerbin: Heilongjiang renmin chubanshe (黑龙江人民出版社).
- _____. (2005). *Lu Xun Quanji Di'er Juan* (鲁迅全集第二卷). Pequim: Renmin Wenxue Chubanshe (人民文学出版社).
- _____. (2005). *Lu Xun Quanji Di'si Juan* (鲁迅全集第四卷). Pequim: Renmin Wenxue Chubanshe (人民文学出版社).
- _____. (2009). *Lu Xun Zawenxuan: Yinghan Duizhao* (鲁迅杂文选: 英汉对照). Nanquim: Yilin Chubanshe (译林出版社).

- _____. (2021). *Flores matinais colhidas ao entardecer*. Tradução: Yu Pin Fang. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (2022). *O diário de um louco: contos completos de Lu Xun*. Tradução: Beatriz Henriques, Cesar Matusso, Marcelo Medeiros, Marina Silva e Pedro Cabral. Coordenação e revisão técnica: Ho Yeh Chia. São Paulo: Carambaia.
- MAIR, V. H. (2005). Nancy S. Steinhardt, Paul R. Goldin. *Hawai'i reader in traditional Chinese culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- MAO, Z. D. (2023). "On Lu Hsun". Acesso em 7 de julho de 2023. https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-6/mswv6_27.htm.
- NIETZSCHE, F. (1998). *A Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PU, J. M. (James Reeve Pusey). (2008). *Zhongguo yu Daerwen* (中国与达尔文). Nanquim: Jiangsu Renmin Chubanshe (江苏人民出版社).
- PUSEY, J. R. (1998). *Lu Xun and Evolution*. Albany: SUNY Press.
- QIAN, L. Q. (2017). *Lu Xun yu Dangdai Zhongguo* (鲁迅与当代中国). Pequim: Beijing Daxue Chubanshe (北京大学出版社).
- SHAO, L. X. (1995). *Nietzsche in China*. Dissertação de doutorado. State University of New York at Buffalo.
- SINEDINO, G. (2015). *Os Analectos*. São Paulo: Folha de S. Paulo.
- UHL, C. (2009). "Lu Xun–Huxley–Nietzsche: a Footnote to a Familiar Subject", in *Whither Japanese Philosophy? Reflexions Through Other Eyes 11*, editado por Takahiro Nakajima, 141-168. Tokyo: The University of Tokyo Center for Philosophy.
- WANG, S. Q. (1984). *Lu Xun: a biography*. Pequim: Foreign Languages Press.
- WANG, Z. J. (2007). *Jinhua Zhuyi zai Zhongguo* (进化主义在中国). Pequim: Shoudu Shifan Daxue (首都师范大学出版社).
- ZHOU, J. R.; Zhou Ye. (1988). *An Age Gone By: Lu Xun's Clan in Decline*. Pequim: New World Press.

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.