

O PASSADO ESTÁ PRESENTE NA “NOVA CHINA” – UMA ABORDAGEM WEBERIANA DA NATUREZA DO ESTADO CHINÊS

THE PAST IS PRESENT IN THE “NEW CHINA” – A WEBERIAN APPROACH TO THE NATURE OF THE CHINESE POLITY

Giorgio Sinedino | giorgiosinedino@gmail.com | Doutor pela Academia de Filosofia e Religião da China Renmin University

Recebimento do artigo Setembro de 2022 **Aceite** Novembro de 2022

Resumo: Como discurso legitimador, a RPC chama-se de “Nova China”, acentuando a quebra promovida pelo sistema socialista em relação à “Velha sociedade”, “meio colonial, meio feudal”. Embora a doutrina marxista sirva de descrição oficial da natureza do Estado chinês, definindo a China no plano internacional, há limitações no sentido de explicar o que se manteve na transição institucional da “Velha Sociedade” para a RPC. O presente artigo argumenta que o Marxismo não dá conta dessas mudanças, por carecer de ferramentas conceituais para explicar o funcionamento do Estado imperial. Em sentido oposto, a visão institucionalista de Max Weber, reforçada pela “tese hidráulica” de Karl Wittfogel, explica cogentemente que o Estado chinês tem duas características fundamentais que se mantêm na “Nova China”, notadamente a “centralização do poder político”, fundada no patrimonialismo e o “governo burocrático” segundo práticas prebendelistas. **Palavras-chave:** “Nova China”; Marxismo; Institucionalismo weberiano; patrimonialismo; prebendalismo

Abstract: The PRC styles herself “New China” as a legitimizing discourse which stresses the break between its Socialist system and the “half colonial, half feudal” “Old Society”. Although the Marxian doctrine officially describes the nature of the Chinese state, it has shortcomings in terms of explaining what has remained in the transition from the “Old Society” into the PRC. This paper argues that Marxism does not account for these changes, in that it lacks conceptual tools to describe the inner workings of the Chinese polity. Max Weber’s institutional approach, developed by Karl Wittfogel’s “hydraulic thesis” does explain cogently that there are two features of the Chinese polity that remain alive in the “New China”, namely “centralization of the political power” via “patrimonialism” and “bureaucratic governance” through prebendal practices. **Keywords:** “New China”; Marxism; Weberian institutionalism; Patrimonialism; Prebendalism

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo parte do tema de como as instituições políticas tradicionais chinesas sobreviveram no tempo, permanecendo efetivas mesmo num novo tipo de ordem política que se define em contraste a essa tradição. Em respeito aos limites deste texto, contudo, limitamo-nos apenas a definir um problema de investigação e “concluir” com uma hipótese, donde as duas partes em que se divide o argumento: primeiro, debatem-se as dificuldades de se sustentar a existência de uma “Nova China” (新中国) substancialmente diferente da “Velha Sociedade” (旧社会), como ainda é o discurso oficial chinês (FENG, 2021). Segundo, analisaremos as insuficiências relativas da doutrina marxista-leninista (via síntese maoísta) da “quebra com o passado” a partir da hipótese weberiana-wittfogeliana da “continuidade fundamental”, ilustrando-as com as duas características fundamentais do Estado chinês: a centralização do poder político via Patrimonialismo e o governo burocrático via Prebendalismo.

Antes de passar à discussão do problema, é necessário deixar a advertência de que não se pode analisar a situação Chinesa do ponto de vista da experiência ocidental atual, na qual o conceito de Estado-nação é visto com cada vez maior desconfiança. Também há riscos em assumir uma atitude crítica à globalização baseada numa visão Sul-Sul, pois esta igualmente segue a premissa globalista, ainda que tente negar uma visão hegemônica de “Fim da História”. Sejam do Norte ou do Sul, as nações ocidentais são resultado de um processo histórico marcado por alteridades, descontinuidades, porosidades, de modo que qualquer tentativa de encontrar analogias com a China impede que se leve às últimas consequências a continuidade da experiência civilizacional chinesa e que se perceba o desenvolvimento do Estado-nação chinês como algo irremediavelmente autorreferencial, mesmo numa era globalizada.

2. O PROBLEMA DA QUEBRA HISTÓRICA

2.1 O CONCEITO DE “NOVA CHINA”

Segundo a narrativa histórica padrão assumida pela República Popular da China (RPC), o país foi “refundado” em 1949, tanto como resposta ao que descrevem como agressão imperialista estrangeira, como ao que sustentam ser a decadência da velha ordem. Daí o binômio do discurso oficial segundo que, antes da RPC, a China era “meio colonial, meio feudal” (半殖民地、半封建) (ZHANG, 2021). Conforme o discurso da RPC, a ordem socialista criou uma “Nova China”, respondendo aos ideais de “ciência e democracia”, na medida em que extirpou os males do que chama de “Velha sociedade”. “Nova China” não só é um qualificativo utilizado pela RPC para afirmar sua originalidade e sua superioridade histórica, também é um discurso de legitimação perante a história pregressa do país. Isso não deixa de fazer sentido, na medida em que a China pós-1949 difere em importantes aspectos do regime anterior e que essas diferenças são relativamente positivas.

Nada obstante, é interessante destacar que tal “refundação” implica uma quebra radical e súbita com o passado. A “Nova China” se encaixa numa visão historiográfica peculiar, dividida em três etapas. Além da RPC (pós-1949), há uma etapa transitória, chamada em chinês de “Jindai” (近代) – traduzida como “Era moderna” ou “recente” – e “Gudai” (古代) – a “Antiguidade”. Na China continental, “Jindai” refere-se ao período da crise do final da dinastia Qing, normalmente marcado pela eclosão da Primeira Guerra do Ópio em 1839 e “Gudai” é tudo o que veio antes, desde a dinastia lendária Xia no terceiro milênio a.C. até 1839.

Para facilitar a análise, neste texto, “Nova China” tem um sentido um pouco mais amplo, inspirado pela “Grande Revolução Chinesa”, tal como descrita por John King Fairbank (1987). Para além do período de 1949 aos nossos dias, também se inclui a etapa chamada de “Jindai”, com a crise terminal da dinastia Qing, que se debela com as Guerras do Ópio e vai até o final da Guerra Civil.

Essa primeira etapa da “Nova China” corresponde a um processo de contínua experimentação, baseado num tipo de questionamento da vida política e social quase sem precedentes em milênios de história. A exemplo do chamado “Movimento de Autofortalecimento” 自强运动 que se seguiu às Guerras do Ópio, esse processo começou com tentativas de reformas graduais dentro da ordem. Porém, ficou logo claro que as instituições da dinastia Qing, visíveis nos seus interesses constituídos, não eram capazes de sustentar o tipo de transformação sociopolítica indispensável a que a China se tornasse parte viável do sistema internacional. Temos aí a deixa para movimentos radicais em detrimento da ordem, que culminaram no longo processo de guerra civil que se estende pela primeira metade do século XX, a partir do que a China se reorganiza, modelando-se no conceito de Estado-nação (ZARROW, 2005).

2.2 DA “VELHA” À “NOVA” CHINA

Vale debater brevemente a influência dos fatores internos e externos para a formação da “Nova China”.

É consensual que a transformação da “Velha” à “Nova” China foi catalisada por fatores precipuamente externos. Esses fatores incluem a franca superioridade militar e tecnológica das potências ocidentais e a imensa pressão expansionista do capitalismo global, mas também há fatores imateriais, como a expansão de um sistema internacional baseado em regras derivadas da tradição europeia e todo o dinamismo intelectual europeu, um desenvolvimento local que, por razões hoje óbvias, colocou a Europa daquele período no ápice da história da humanidade (POMERANZ, 2000). Nada obstante, para a China, tanto o hard como o soft power ocidentais não foram mais do que estímulos externos. Eles não explicam o que aconteceu internamente na China. Em momento algum, as potências ocidentais se substituíram à dinastia Qing para governar a China ou mesmo tentaram conduzir alguma forma de nation-building em larga escala, decidindo como a China deveria ser gerida domesticamente (LI, 2022).

Isso não quer dizer que a China se manteve impérvia a qualquer tipo de influência ocidental, nem que ela se negou a assimilar certos aspectos da civilização ocidental conforme suas próprias necessidades e características. Na dinastia Ming, isto é, antes do conflito direto entre Europa e China, o governo chinês sabidamente já havia começado a utilizar conselheiros e assessores estrangeiros, notadamente

os missionários jesuítas. Matteo Ricci, Adam Schall, Joseph-Marie Amiot são os casos mais célebres. Essa prática continua até hoje, por exemplo quem viaja pelos grandes centros industriais da China percebe facilmente que a industrialização da RPC foi feita por meio de joint-ventures. A tecnologia de ponta atual, por exemplo redes quânticas, projetos de engenharia avançada, etc, têm muitos estrangeiros envolvidos (KWON, 2020). Muitas coisas que vemos na imprensa como sendo realizações chinesas na verdade são feitas como parcerias, tendo contributos relevantes de estrangeiros. Numa perspectiva histórica mais ampla, esse tipo de prática, que hoje é vista como corolário da “Abertura e Reforma”, é similar ao que os chineses pós-Guerra do Ópio denominavam pelo slogan de “Essência chinesa, utilidade estrangeira” 中体西用 (SPENCE, 1980).

Interessa que esses elementos adventícios são meros acessórios que se agregam à “essência chinesa”; a influência estrangeira não consegue alterar a forma de os chineses organizarem o seu Estado e sua sociedade. A perspectiva que desejamos explorar, então, é a de que a “Nova China” é a culminância de um processo de transformação institucional majoritariamente endógeno. Antes de tentarmos buscar as raízes profundas desse processo de transformação, vamos continuar a explorar o nosso problema, tentando resumir por que a Nova China permanece presa às suas instituições tradicionais, a despeito da “Grande Revolução Chinesa” com que reagiu à sua absorção num contexto global e multicultural.

De uma forma geral, a dinâmica política em todas as dinastias imperiais chinesas até às Guerras do Ópio envolve um tipo de simbiose entre duas metades: uma sedentária, normalmente relacionada à etnia Han 汉, e a outra Hu 胡 (nômade), incluindo povos hunos, túrquicos, mongóis, jurchéns, tibetanos, etc. Esses povos em certa altura dominaram a China ou parte dela, só para se verem assimilados com o passar do tempo. Essa assimilação é ditada não por superioridade cultural de uns sobre os outros, mas pela simples necessidade de que o espaço geográfico e político chinês somente podia ser governado através das instituições tradicionais. Durante quase todo o período imperial, as dinastias chinesas resultaram desses ciclos, portanto, isso está previsto na nossa visão de que se trata de uma dinâmica endógena (BARFIELD, 1989).

Um outro fator importante para esse caráter autorreferente da cultura política China é o de que, até as Guerras do Ópio, ela permaneceu insulada de conflitos de longa escala com qualquer outra “Alta Civilização” – por exemplo a Indiana, Persa, Ocidental, etc. Potencialmente, essas “Altas Civilizações” poderiam ter tido alguma influência sobre as instituições chinesas, caso tivessem intercâmbios mais profundos do que a troca de formalidades diplomáticas e o comércio de itens de luxo.

Para ilustrar melhor esse ponto, podemos dar três exemplos: Primeiro, embora os mongóis tenham se provado a principal força globalizadora na Eurásia dos séculos XIII e XIV, como comprovam os relatos de viagem de um Marco Polo ou de um Ibn-Battuta, é curioso que a China permaneceu uma realidade em si (MOTE, 2000). Segundo, a maré islâmica, que finalmente tomaria grande parte da Índia em meados do século XVI, mal molhou os pés da China (LIPMAN, 1997). Terceiro, enquanto reconhecemos que o Budismo é uma exceção parcial ao isolamento institucional chinês, ao longo de um milênio o Budismo foi totalmente aclimatado à realidade chinesa (SINEDINO, 2020).

O isolamento civilizacional chinês nos chama a atenção para o fato de que as Guerras do Ópio por si sós não foram capazes de alterar as suas instituições, porque as relações fundamentais, sejam de subordinação política, sejam de divisão do trabalho, sejam de organização jurídica continuaram a seguir padrões inteiramente endógenos durante a dinastia Qing. Logo, um observador chinês contemporâneo das Guerras do Ópio as considerava essencialmente um momento de crise imperial. Embora tal crise fosse causada não pelos bárbaros das fronteiras, como no passado, mas pelos “Bárbaros de Além-mar” 洋鬼子 era interpretada como uma crise análoga às de outras dinastias, para todos os efeitos (DENG, 1999).

2.3 DA “NOVA” À “VELHA” CHINA

Argumentar que a “Nova China” é a culminância de um processo de transformação institucional majoritariamente endógeno não significa negar a influência dos elementos externos. Ao longo da “Grande Revolução Chinesa”, é bem verdade que esses elementos (extra-dualidade Han/Hu) se tornam evidentes. É inegável que essa influência culminou no final de um regime imperial que durará dois milênios, alterando o aspecto das instituições chinesas. Devemos notar que, a partir das Guerras do Ópio, há eventos muito profundos, sem precedente na história imperial. Um dos mais importantes é o de que parte da população chinesa pôde sair da terra de seus ancestrais,

quando pela primeira vez se deram conta da existência de países e culturas mais avançadas do que a China. Essa migração produziu uma classe de intelectuais que, tendo recebido parte de sua educação no exterior, renovaria o discurso político chinês também formando parte de uma nova classe de atores políticos, que criaria os meios para implementar esse novo discurso.

Nada obstante, o papel dessas novas classes deve ser matizado pela pesada inércia da sociedade chinesa. Um exemplo simbólico é Mao Zedong. Como todos sabem, ele foi a figura de proa da fundação da “Nova China” e ideólogo do novo consenso que permitiu a transição para uma forma de organização mais estável. Porém, ele não era um membro daquela vanguarda intelectual, nunca teve experiências formativas no exterior, era exclusivamente um produto da realidade chinesa (SHORT, 1999).

Por mais bem intencionados e ativos que aqueles intelectuais e ativistas políticos fossem, eles eram uma classe de dimensões minúsculas e desprovida de meios para ter uma influência significativa fora dos centros urbanos. A dura realidade era a de que retornavam a um país no qual a esmagadora maioria da população, inclusive muito das novas classes dirigentes, continuava a ser e a viver como seus ancestrais há milênios (GRIEDER, 1981).

Também é verdade que, à medida que o século XX avançava em suas primeiras décadas, houve um conjunto de experimentos com outros arranjos políticos, imitados do exterior. Esses modelos faliram por três motivos: ambiente, escala e duração. Primeiro, naturalmente, não havia um ambiente propício à experimentação com outras formas de governo, dadas todas as limitações teóricas e práticas de uma civilização que carecia de experiências progressas, de primeira mão, do que significava presidencialismo, parlamentarismo, democracia representativa, etc. Os nomes podiam estar lá, mas as coisas não. Segundo, a escala desses experimentos foi muito limitada, carecendo de repercussão na sociedade chinesa como um todo. A sociedade chinesa era quase que totalmente rural, segmentada por uma miríade de dialetos e condicionada à existência de instâncias imperiais centrais, cuja ação era moderada por práticas locais. Os experimentos serviram apenas para quebrar o vínculo entre as instâncias centrais e as localidades, levando à Guerra Civil dos “Senhores da Guerra” e depois entre Guomindang e PCC. Terceiro, e talvez mais decisivo, essas experiências duraram muito pouco, concentradas no breve período de quase quinze anos do chamado Governo de Beiyang e do da República Nacionalista – até à morte de Sun Zhongshan (Sun lat Sem).

O consenso retirado pelos chineses dos fracassos desse período é o de que outros sistemas políticos não funcionam na China e que só o sistema autoritário e centralizado sob o Partido Comunista Chinês (PCC) foi capaz de responder às necessidades chinesas. A leitura mais comum é a de que o PCC é o vencedor da competição com outras inovações políticas. O PCC então se divulga como uma vanguarda política que destruiu o “feudalismo chinês”, isto é, o sistema social, político e econômico que estruturava a “Velha China”. Porém, é preciso tentar perceber de que maneira os 150 anos da “Nova China” absorveram institucionalmente os três mil da “Velha Sociedade”.

3. A HIPÓTESE DA CONTINUIDADE HISTÓRICA

3.1 O VELHO NO NOVO

A segunda parte do presente texto explora a hipótese de que há uma continuidade fundamental no Estado chinês. Partindo do Estado chinês moderno, tentemos considerar a permanência de certas características fundamentais.

A China se define como uma república, tendo por ideologia oficial o Marxismo-Leninismo. A impressão imediata é a de que são conteúdos fundamentalmente ocidentais, diferentes do que havia antes da “Nova China”. A definição mais simples de república é aquela de que o poder político reside no povo, diretamente ou através de seus representantes. O Marxismo-Leninismo é uma ideologia que justifica a organização do partido como uma nova classe governante de vanguarda (LI, 2020), a que cabe implementar o centralismo democrático (LI; DI, 2021) através da técnica de frente unida (HE, 2022). Porém, esses conceitos são instrumentais. No caso chinês, o nexos entre a forma republicana e a ideologia marxista-leninista é o de responder à situação concreta da China em seu novo contexto internacional pós-1949. Há uma dimensão externa e uma dimensão interna para esse projeto nacional chinês.

A dimensão externa, como a define o próprio PCC, é a de luta contra o “Imperialismo”. Em outros termos, é a de restabelecer um estatuto compatível com a importância territorial, demográfica e, hoje, econômica e militar da China. Os chineses reconhecem que isso é uma resposta à situação pós-Guerras do Ópio, dirigida contra o que chamam de agressão estrangeira, de tratados desiguais, etc. Porém,

há uma camada de sentido mais profunda, mais antiga, que é a da visão compartilhada dos chineses sobre uma grandeza mítica do que a China foi ao longo de sua história. Essa visão, não é necessário demorar demais nela, vê a China como a única das “Altas Civilizações” que mantém continuidade com as suas origens.

Tal permanência da civilização chinesa está fundada numa atitude exclusiva entre sua cultura e as dos povos confinantes. Vem à mente o famoso parágrafo do capítulo “as instituições do Rei” do Registro dos Ritos 《礼记·王制》 em que se listam as características dos Países do Meio e os quatro povos bárbaros, concluindo-se que cada um tem a sua forma de ser e essas formas de ser não podem ser alteradas (ZHENG; KONG, 1999). É importante notarmos que essa mesma visão esquemática da realidade internacional se perenizou nas crônicas imperiais chinesas. No caso do Livro de Sui 《隋书》, a crônica imperial escrita num momento em que a dinastia Tang havia reunificado o império, o esquema de países do meio cercados por quatro povos bárbaros é seguido à letra (WEI, 1973). Esse é também o espírito do famoso desenho “Uma ilustração da situação de nosso tempo” 时局图, concebido por Tse Tzan Tai no esfecelamento da dinastia Qing. Com isso ilustramos a permanência desse ideal em 2,500 anos.

A dimensão interna do projeto republicano e marxista-leninista chinês é a de construir uma nação chinesa. Isso também reconhecidamente é uma resposta à crise das Guerras do Ópio, em que a população chinesa como um todo permaneceu apática à invasão estrangeira. Desde a fase heróica da revolução comunista, Mao Zedong tentou alterar essa característica do povo chinês, estabelecendo uma relação direta entre o partido e a população. Numa primeira etapa, esse projeto de reengenharia social mobilizou a população contra os resquícios das autoridades locais tradicionais. Do ponto de vista da governança tradicional, o PCC esforçava-se para eliminar esses intermediários tradicionais do poder central. Isto gerou uma influência mais permanente para o corpo político chinês. Numa segunda etapa, eventos como o Grande Salto Adiante e a Revolução Cultural são casos extremos da redefinição do papel político do povo chinês. Nesse particular, a mobilização popular por meio do fervor revolucionário foi objeto de autocritica no contexto do partido, sendo paulatinamente substituída por um senso difuso de orgulho nacional (ISHIKAWA, 2021; PYE, 1992).

Obviamente, se tomarmos o nacionalismo chinês em seu sentido estrito, é uma inovação sem paralelos com o passado. Porém, o passado não deixa de deitar sombras na atualidade. Para enxergar essa influência, devemos distinguir o funcionamento desse nacionalismo para dentro e para fora. Para dentro, a apatia tradicional começa a retornar, por um lado como reflexo do respeito à autoridade e aceitação da ordem peculiares do confucionismo, mas também devido a contingências tais como o desânimo da juventude face à nova situação econômica, donde o fenômeno do “deitar estirado” 躺平. Essa apatia se dá ao passo em que, mesmo sob o governo do Partido, ressurgem elites locais e regionais com o boom econômico das décadas de 1990 à dos anos 2000. Esse é o grave tema da corrupção política por trás da campanha contra “Tigres e Moscas” 老虎、苍蝇一起打 (SHI, 2016) e o mais recente movimento de “varrer as gangues e purgar o mal” 扫黑除恶 (REN; LIU, 2021).

Nesse contexto, o nacionalismo atual não deixa de lembrar o sentido difuso e obrigatório de orgulho sobre todas as coisas chinesas, que pode ser visto já desde Confúcio destacar que, como chinês, prendia o seu longo cabelo e fechava o seu manto sobre o lado esquerdo (Analectos 14.17), passando pela longuíssima tradição de crítica dos bárbaros e elogio dos Han 华夷之辨. Embora a linguagem e os objetos através dos quais o nacionalismo chinês se expressa tenham uma evidente influência da Europa do séc. XIX, o orgulho atemporal de se pertencer à cultura chinesa potencializa o nacionalismo dos nossos dias, pois ambos são voltados para fora, isto é, para crítica e exclusão dos elementos estrangeiros.

3.2 O NOVO NO VELHO

Merece ênfase o fato de que, nesta breve discussão do problema, raramente se aprofundou a questão do que significa a China como um corpo político, descrevendo apenas o que ela é vista de fora. Mesmo que tenhamos tocado em algumas características centrais da “Nova China”, ainda tateamos em busca de um fio da meada para integrá-la ao seu passado. Mesmo o Marxismo-Leninismo sob o viés do Pensamento de Mao Zedong não parece se coadunar muito bem com a pretensão de continuidade multimilenar da China, ressaltando-se que, neste momento atual do país, consigamos entrever uma tentativa de se chegar a uma síntese entre “Nova” e “Velha China”, quando líderes comunistas fazem comentários positivos sobre o legado cultural confuciano, sobre as realizações do sistema imperial, etc (ZHANG;

ZHU, 2021). Contudo, as diferenças ideológicas são muito profundas e até inconciliáveis. Ofereçamos dois exemplos.

Primeiro, Chen Duxiu, um dos primeiros intelectuais urbanos e fundadores do PCC, notabilizou-se como um dos mais virulentos críticos de Confúcio e do seu legado institucional, tratando-o como bode expiatório do atraso que Chen reconhecia em seu país (CHEN, 1937). Ninguém pode negar que os ensinamentos de Confúcio podem justificar, como serviram para justificar, o extremo conservadorismo da vida política tradicional. Sob a doutrina de Confúcio, enrijeciam-se as distinções sociais, colocavam-se os governados numa situação de vulnerabilidade face aos detentores do poder e, não menos grave, punham-se freios à livre iniciativa econômica e mesmo criatividade e inovação. Segundo, a doutrina de Mao Zedong, que continua a ser a linha oficial sobre a cultura tradicional chinesa, admitia essa cultura, mas como algo a ser negado. No jargão utilizado por Mao em seu “Curso sobre o Materialismo Dialético”, as tradições chinesas eram contradições a serem submetidas a crítica e superadas através um movimento de luta intelectual (MAO, 1937).

Convém dizer mais algumas palavras sobre como o Comunismo chinês instrumentaliza o Marxismo, deixando pendente a questão da continuidade da civilização antiga. Destacamos que na tradição intelectual comunista, o passado é visto como o elemento passivo e negativo das transformações a serem criadas pelo socialismo, que é se afirma o elemento dinâmico da história. No Marxismo original, a teleologia histórica de Hegel é convertida num determinismo materialista, daí a ideia de revolução e quebra definitiva com o passado. Enquanto em Hegel era Estado Prussiano o fim da história, para Marx o futuro era a libertação das massas trabalhadoras e a superação do que ele entende por “Capitalismo” (MARX e ENGELS, 1848). Sabemos que Mao redefine o elemento dinâmico da história como as massas camponesas, a quem cabe destruir um certo “Feudalismo chinês”. Portanto, na “Nova China”, “Feudalismo” é o termo, obviamente pejorativo, que indica a experiência política do sistema imperial.

Isso é muito eficaz em termos ideológicos, mas gera uma multidão de problemas. O mais grave deles é o de que, como bem sabido, Marx concentrara-se no caso da Inglaterra e de outras regiões capitalistas mais avançadas da Europa Ocidental e América do Norte. A Rússia é tratada apenas de forma superficial e todo o “Oriente” de modo ainda mais sumário. Por fim, o Leninismo adumbrou um esquema de evolução histórica e revolução comunista específico para a Rússia e regiões onde não havia se desenvolvido um tipo de capitalismo privado e industrial, donde o debate sobre um certo “Modo de Produção Asiático”. Sendo radicalmente materialista, diferenças culturais não importavam, na medida em que eram consideradas superestrutura (BAILEY; LLOBERA, 1981 e MARX, 1964).

Essa situação nos encoraja a buscar uma ferramenta analítica melhor, atenta para as características concretas da cultura chinesa, especialmente aqueles aspectos imateriais que são tão importantes porque justificam e legitimam a situação fundamental de dominação em qualquer sociedade, em qualquer época que imaginarmos. Embora hoje em dia seja mais comum pensar a questão da ordem política numa perspectiva transnacional e mesmo global, no caso chinês, parece ser mais adequado considerar primeiro a realidade local.

3.3 O BREAKTHROUGH WEBERIANO

É de nosso entender que Max Weber continua a oferecer a melhor metodologia para tratarmos desse problema. Max Weber não possui os mesmos preconceitos que Marx. Como dissemos, Marx é um discípulo do historicismo hegeliano, defendendo que havia leis na história, que tendiam a realizar um conjunto de valores. Weber, em contraste, é anti-historicista, tratando de cada cultura, de cada civilização como uma realidade própria. Weber tampouco sentia interesse pela ideia de sistema, de modo que não impunha qualquer modelo à realidade. Uma terceira vantagem, aos nossos olhos, é a de que Weber recusava todo tipo de valor pré-ordenado à situação que estamos a estudar. Opressão, discriminação, injustiça, etc. são fatos da vida, que não devem suscitar aprovo, nem rejeição em qualquer estudo. Esses são os limites entre uma vida política e uma vida intelectual, que nunca devem ser violados. Por último, enquanto Marx era essencialmente um pensador racionalista que havia tentado usar a filosofia tal como existia para domesticar as ciências sociais e econômicas em sua época, Max Weber era um pensador empiricista que havia se rendido às possibilidades infinitas das ciências econômicas e sociais – renovando, assim, a filosofia.

Voltando ao tema, diferentemente de Marx, Weber estudou a China com mais cuidado. Embora não soubesse chinês, valeu-se do que havia de melhor na Sinologia alemã em sua época (RADKAU, 2005).

A maior força de Weber, contudo, é a sua impressionante erudição, traduzida numa abordagem contrastiva da China com outras civilizações. Como roteiro para a leitura weberiana da China, deve-se partir da sua História Econômica. Weber ali explica como e por que o capitalismo havia se desenvolvido na Europa. É uma abordagem institucionalista que destaca como a Europa havia divergido do resto do mundo – isto é, das outras altas civilizações (WEBER, 2011). Essa abordagem é complementada pelo ensaio que Weber escreveu sobre a ética econômica das seitas protestantes (WEBER, 1988a). Esses dois textos dão uma visão das mudanças de mentalidade do “Ocidente” no período de transição entre a “Velha” e “Nova Chinas”.

A partir daí, pode-se passar ao que Weber diz, na Economia e Sociedade, sobre o corpo político chinês (WEBER, 1976). É uma leitura muito difícil, porque há apenas notas, muito curtas, sobre o que distinguia a civilização chinesa da ocidental. A seguir, esse esboço geral das instituições chinesas – definidas em contraste com a ocidental – deve ser enriquecido com os ensaios que Weber escreveu sobre a ética econômica do Confucionismo. Há um breve capítulo sobre o Daoismo, que o posiciona, corretamente, em sua correlação dinâmica com o Confucionismo. Weber entende que ambos estão ligados num contínuo, em que Confucionismo é heterodoxia e Daoismo é heterodoxia. Isso é revelador não só sobre a vida intelectual e espiritual dos chineses, o que Weber diz abertamente, mas também sobre a orientação geral da vida política, jurídica e econômica (WEBER, 1988b).

Infelizmente, Weber faleceu antes de esmiuçar as suas ideias e tudo ficou num estado esquemático. Reinhard Bendix tem algo a acrescentar, mas fica muito aquém do que Weber poderia ter feito com mais tempo de vida (BENDIX, 1960).

Explicamos como Weber está à frente dos Marxistas em sua investigação do Estado chinês. Os Marxistas seguem dogmaticamente o esquema histórico-teleológico de Marx, forçando o conceito de “Feudalismo” apesar de tudo e de todos. Enquanto o “Feudalismo” descreve, na prática, uma parte das relações políticas e econômicas entre governo central e local ao longo da história da China, ele claramente não está de acordo com as pretensões “teocráticas” e “absolutistas” que a doutrina política clássica chinesa faz em favor de seu soberano, nem explica inteligentemente o papel da burocracia, seja político ou econômico. Weber é mais sofisticado, percebendo que o “Feudalismo” é instável por natureza e, conseqüentemente, há muitas nuances e adaptações segundo os diferentes panos de fundo culturais. No caso da China, o feudalismo existe, mas é um elemento acessório na organização imperial (WEBER, 1976).

A tônica da realidade política chinesa é o que Weber chama de “Patrimonialismo”, que explica o tipo de poder e tutela que a casa imperial exerce sobre o território chinês (WEBER, 1976). É muito interessante que, em consonância com a teoria política clássica chinesa, o esquema de Weber coloca o povo como um acessório da terra. Logo, qualquer discussão que toma o povo chinês como elemento ativo da vida política chinesa cedo ou tarde entrará em contradição. Tudo, literalmente tudo, é considerado um patrimônio pessoal e exclusivo do soberano. Isso não exclui a possibilidade de que os meios de produção sejam alienáveis e de que os trabalhadores sejam “livres” – o que é a situação real da China na maior parte da sua história imperial. Mais importa que todo e qualquer arranjo legal possa ser alterado, num caso concreto, sem qualquer possibilidade de se opor direitos contra o Estado. Esta é a natureza fundamental do Patrimonialismo chinês, que está legitimada pela distinção entre “Gong” 公 (tutela do Estado) e “Si” 私 (iniciativa privada) na filosofia política antiga e na mentalidade moderna dos chineses (HAN, 1960).

Enquanto o “Patrimonialismo” define o título que o governo possui sobre o corpo político, a dominação sobre os indivíduos é efetivamente implementada pelo enraizamento desse poder absoluto que os governantes têm em abstrato. No esquema de Weber, descreve-se o pelo fenômeno chamado de “Prebendalismo”. O “Prebendalismo” é uma faceta do “Patrimonialismo”, que descreve muito bem a forma como a burocracia se amalgama confortavelmente ao poder pessoal e absoluto do governante (WEBER, 1976). Lembramos que, sob o princípio de poder total do centro, na prática esse poder se realiza localmente. Portanto há dois níveis de análise: o do poder central, mais abstrato, cujo discurso é invariavelmente totalitário, e o do poder local, mais concreto, que define como tal discurso é implementado (PINES, 2012).

Os burocratas, isto é, os agentes do governo, são também objetos do poder patrimonial do governante. Eles são súditos como qualquer outro, isso é bem sabido. Porém, nos limites em que são agentes do governo, possuem título a recompensas pelos seus serviços prestados. Esse título é pessoal, comunicando-se à personalidade dos agentes. É um atributo pessoal e não algo racionalizado por meio da lei. Esta é a chave para entendermos o estatuto social daqueles que exercem o poder na China. “Patrimonialismo/Prebendalismo” é a

tônica das instâncias mais elevadas do poder, sendo a constante na burocracia central – tanto na “Velha”, como na “Nova China”.

Porém, há também momentos em que o poder central se dispõe a abrir mão dessas prerrogativas – sempre provisoriamente – surgindo daí os casos mais próximos do “Feudalismo” que conhecemos da história da Europa Ocidental. Cito dois exemplos mais visíveis. Primeiro, o de quando os governantes dividem parte do território com seus parentes ou sócios na ordem que criaram. Segundo, o que é mais comum e duradouro quando o governo central permite que elites locais exerçam o poder político e econômico de fato. É interessante que essas elites locais reproduzem o discurso legitimador do governo central, reconhecendo formalmente a autoridade final de quem os investiu.

3.4 O IMPÉRIO ETERNO

Ao resumir a sinologia de Max Weber, expomos as duas grandes características do Estado chinês: a centralização do poder, pelo “Patrimonialismo”, e o governo burocrático, via “Prebendalismo”. Weber também tem um insight genial sobre a origem desse sistema, que foi desenvolvido em profundidade pelo sinólogo Karl Wittfogel, através da chamada teoria da “Civilização hidráulica”. Esse termo soa muito familiar para quem conhece as narrativas lendárias de formação do Estado chinês (SIMA, 1959).

Weber e Wittfogel perceberam que a centralização do poder, implementada pelo governo burocrático está relacionada a uma característica peculiar da construção do Estado chinês: o Estado organiza trabalhos de imensa escala, tais como canais, diques – donde o termo hidráulico – mas também estradas, palácios, as grandes muralhas, etc. Esses trabalhos não só envolvem trabalho compulsório da população, mas presumem a organização de largas burocracias encarregadas do trabalho técnico-administrativo. Isso cria uma larga pressão para avanço do Estado como instância de planejamento e de coordenação da vida econômica da sociedade (WITTFOGEL, 1957).

A tese de Weber/Wittfogel recebeu muitas críticas, mas, de fato, a maioria delas é daquele tipo que ataca os detalhes, sem conseguir oferecer uma alternativa melhor no todo. Uma dessas críticas, porém, estimula reflexões muito fecundas. Como se adotou a perspectiva “Altas Culturas” e “Civilizações”, vale a pena citar a crítica feita a Wittfogel por um historiador muito famoso no século XX, Arnold Toynbee. Toynbee critica Wittfogel por usar a “Tese Hidráulica” indistintamente num largo espectro de diferentes culturas, deixando no ar um preconceito contra tudo o que não era ocidental (BAILEY; LLOBERA, 1981).

Essa é uma crítica injusta, pelo menos no que se refere à profundidade da experiência que Wittfogel tinha sobre a China. No seu livro “Economia e Sociedade na China” ele seguiu as pistas de Weber para descrever magistralmente o funcionamento da economia chinesa antiga, as relações de produção, o papel do Estado, destacando as peculiaridades da indústria pré-capitalista, transporte, comércio e capital no contexto chinês (WITTFOGEL, 1951). Em outra obra esclarecedora, “História da Sociedade Chinesa: a dinastia Liao”, Wittfogel revela a importância da dualidade sedentário/nômade para construção do Estado e sociedade chineses (WITTFOGEL, 1949).

Wittfogel também está correto ao dizer que o Estado chinês tradicionalmente não se via como equiparado a qualquer outro corpo político. Quando utilizamos o termo “Império” para falar da China antiga, estamos criando uma dubiedade que não existe para os chineses. Mesmo hoje em dia, os chineses não se referem ao seu passado como “Império”, mas como “Feudalismo” ou “Velha Sociedade”. Lembramos uma passagem dos “Comentários sobre a China” de Matteo Ricci, o famoso jesuíta. Ao falar sobre o sistema político chinês, Ricci lembra que seus interlocutores mostravam alguma surpresa, confidenciando que a China sempre possuía o mesmo tipo de instituições, apesar de que submetida a ciclos de fragmentação e reunificação (RICCI, 2000). A continuidade, de que os chineses se orgulham tanto, é produto da estabilidade criada pelo tipo de Estado hidráulico, associada à cultura política peculiar dos chineses.

Weber-Wittfogel identificaram não só as peculiaridades do Estado chinês, mas também uma incompatibilidade essencial, formativa, entre o Estado chinês e o Estado ocidental. Os elementos da “teoria hidráulica” estão claramente ausentes da experiência europeia, como Weber expõe num texto genial, chamado de “Relações Agrárias na Antiguidade” (WEBER, 1988c). Não podemos ignorar que Wittfogel realizou suas investigações num momento muito complexo: estávamos em plena Guerra Fria, e ele, que havia imigrado da Alemanha Nazista, via algo muito parecido na União Soviética e na própria China. Menciono este detalhe porque hoje em dia está em curso um processo de bi- ou multipolarização global, que dá nova relevância a esse debate: as realidades locais, antes vistas como periféricas e subordinadas, voltam a se afirmar como civilizações. Porém, se invertermos a crítica de Toynbee, percebemos que desta vez é o Ocidente

é que está isolado, pois há elementos “hidráulicos” em diferentes graus em todas as grandes civilizações asiáticas, o que daria azo para muitas outras reflexões, alheias ao tema do presente artigo.

4 CONCLUSÕES PRELIMINARES

Neste texto, definimos o problema da continuidade das instituições chinesas tradicionais e delineamos um caminho metodológico para explorá-las. Chegamos a uma conclusão geral de que o Estado chinês tem por características a centralização do poder e o governo burocrático. Explicamos como há um sistema de cima para baixo, com a autoridade máxima, gozando de prerrogativas patrimoniais, repassando-as como prebendas às instâncias administrativas. Sugerimos também que há uma certa flexibilidade na implementação desse sistema, no que se refere à articulação com os poderes locais. Feita essa descrição, poderíamos ir adiante e tentar aliar o nexos entre “Nova” e “Velha China” expondo a teoria dos chamados “Ciclos Dinásticos”, bem tratada numa obra clássica (ELVIN, 1973).

Em estudos posteriores, seria importante partir das duas características gerais para detalhar as instituições específicas, enfrentando problemas como: (1) divisão de poderes e competição entre imperador e primeiro-ministro, (2) do surgimento do chamado poder de inspeção, (3) da relação entre corte e administração, (4) do nexos entre administração central e local, e (5) o conceito de lei e costume/etiqueta. Passando à organização civil, seria imprescindível expor: (1) o sistema de registro, (2) a responsabilidade penal e ordem pública, (3) a atividade econômica, (4) a questão da tributação. A partir daí, ficaria mais evidente não só o ponto a que o moderno Estado chinês é devedor das instituições tradicionais, mas também teríamos elementos fatuais para fundamentar tendências cada vez mais evidentes na política interna e externa chinesas.

REFERÊNCIAS

- BAILEY, Anne B.; LLOBERA, Josep R (1981). **The Asiatic Mode of Production – Science and Politics**. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- BARFIELD, Thomas (1989). **The Perilous Frontier**. Cambridge: Blackwell.
- BENDIX, Reinhard (1960). **Max Weber – an Intellectual Portrait**. Londres: Heinemann.
- CHEN Duxiu (1937). **Confúcio e a China. 01 out. In Marxists Internet Archive**. Disponível em: <<https://www.marxists.org/chinese/chenduxiu/mia-chinese-chen-19371001.htm>> Acesso em: 08/2022
- DENG Gang (1999). **The Premodern Chinese Economy**. Oxford: Routledge.
- ELVIN, Mark (1973). **The Pattern of the Chinese State**. London: Methuen.
- FAIRBANK, John K (1987). **The Great Chinese Revolution 1800-1985**. Nova Iorque: Harper and Row.
- FENG Tao (Ed.) (2021). XI Jinping. **O percurso brilhante e a prática grandiosa da legislação chinesa nos 70 anos desde a fundação da Nova China**. 28 ago. In homepage do Congresso Nacional Popular da RPC. Disponível em: <<http://www.npc.gov.cn/npc/dzlfxzgcl70nlfic/202108/1277362daa0540b69fe5467f339f1d83.shtml>>. Acesso em 08/2022.
- GRIEDER, Jerome (1981). **Intellectuals and the State in Modern China**. Nova Iorque: Free Press.
- HAN Fei (1960). **Hanzi Qianjie (Explicações sucintas sobre o livro do mestre Han)**, Pequim: Zhonghua Publishing House. cap. 19.
- HE Husheng (2022). **Uma orientação fundamental para o trabalho de frente unida numa nova era do Partido**. Guangming Daily, 04 ago, Disponível em: <https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2022-08/04/nw.D110000gmrb_20220804_1-06.htm>. Acesso em 08/2022
- ISHIKAWA Yoshihiro (2021). **Chugoku Kyosanto, sono hyakunen (O Partido Comunista Chinês em seus cem anos)**. Tóquio: Chikuma Shob.
- KWON, Karen (2020). **China Reaches New Milestone in Space-Based Quantum Communications**. Scientific American, 25. Jun. Disponível em: <<https://www.scientificamerican.com/article/china-reaches-new-milestone-in-space-based-quantum-communications/>>. Acesso em 08/2022
- LI Huaiyin (2020). **The Making of the Modern Chinese State**. Oxford: Routledge.
- LI Lin; ZHAI Guoqiang (2021). **Democracia Popular de “Processo Integral”: a direção a ser seguida pela construção de uma**

- política democrática socialista de características chinesas.** Guangming Daily, 23 ago. Disponível em: <<http://www.npc.gov.cn/npc/c30834/202108/c9508e32cba6484da2545d921f042e73.shtml>>. Acesso em 08/2022
- LI Zhongjie (2020). **Atuar sempre como vanguarda em duas frentes.** People's Daily, 25 ago. Disponível em: <<http://dangjian.people.com.cn/n1/2020/0825/c117092-31835179.html>>. Acesso em: 08/2022.
- LIPMAN, Jonathan (1997). **Familiar Strangers.** Seattle: University of Washington Press.
- MAO Zedong (1937). **Curso sobre o Materialismo Dialético.** In Marxists Internet Archive. Disponível em: <<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1937/index.htm>>. Acesso em: 08/2022
- MARX, Karl (1964). **Pre-Capitalistic Economic Formations.** Londres: Lawrence and Wishart.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1848). **Manifest der Kommunistischen Partei.** In Marxists Internet Archive. Fev. Disponível em: <<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/index.htm>>. Acesso em: 08/2022
- PINES, Yuri (2012). **The Everlasting Empire.** Nova Jérsei: Princeton University Press.
- POMERANZ, Kenneth (2000). **The Great Divergence.** Nova Jérsei: Princeton University Press.
- PYE, Lucian (1992). **The Spirit of Chinese Politics.** Cambridge: Harvard University Press.
- RADKAU, Joachim (2005). **Max Weber – Die Leidenschaft des Denkens.** Munique: Carl Hanser.
- REN Qingjin; LIU Yizhan (2021). **A luta para varrer as gangues e purgar o mal deve ser institucionalizada: perspectivas para o futuro.** Beijing, 30 mar. Xinhua News Agency. Disponível em: <http://www.gov.cn/xinwen/2021-03/30/content_5596864.htm>. Acesso em: 08/2022
- SHI Guanghui (Ed.) (2016). **Combatendo tigres e moscas a um tempo só.** 26 mai. In: portal dos membros do PCC. Disponível em: <<http://news.12371.cn/2016/05/26/ARTI1464193023435613.shtml>>. Acesso em 08/2022
- RICCI, Matteo (2000). **I Commentari della Cina.** Macerata: Quodlibet.
- SHORT, Philip (1999). **Mao – a Life.** Nova Iorque: Henry Holt.
- SIMA Qian (1959). **Shiji (Registros do Cronista).** Pequim: Zhonghua Publishing House. volume I, cap. 2.
- SINEDINO, Giorgio (2020). **Huangquan yu Sengjia (Sobre o Poder Imperial e a Comunidade Monástica Budista Chinesa).** Dissertação (Doutorado em Filosofia/Religião) – Academia de Filosofia, Renmin University of China (não publicada).
- SPENCE, Jonathan (1980). **To Change China: Western Advisers in China.** Nova Iorque: Penguin.
- VON GLAHN, Richard (2016). **The Economic History of China.** Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBER, Max (1976). **Wirtschaft und Gesellschaft.** Tubinga: Mohr und Siebeck.
- _____ (1988a). **Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus.** In Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tubinga: Mohr und Siebeck.
- _____ (1988b). **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I: Konfuzianismus und Taoismus.** In Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tubinga: Mohr und Siebeck.
- _____ (1988c). **Agrarverhältnisse im Altertum.** In Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tubinga: Mohr und Siebeck.
- _____ (2011). **Wirtschaftsgeschichte.** Berlin: Duncker und Humblot.
- WEI Zheng (1973). **Suishu (Livro de Sui).** Pequim: Zhonghua Publishing House. vol. 6, caps. 81 a 84.
- WITTFOGEL, Karl (1949). **History of Chinese Society: Liao.** Filadélfia: The American Philosophical Society.
- _____ (1951). **Wirtschaft und Gesellschaft Chinas.** Leipzig: C. L. Hirschfeld.
- _____ (1957). **Oriental Despotism.** New Haven: Yale University Press.
- ZARROW, Peter (2005). **China in War and Revolution.** Londres: Routledge.
- ZHANG Haipeng (2021). **Sociedade “meio colonial”, “meio feudal”: a definição do termo e sua significância.** Beijing Daily, 12. abr. Disponível em: <<http://dangshi.people.com.cn/BIG5/n1/2021/0412/c436975-32075238.html>>. Acesso em 08/2022
- ZHANG Xiaosong; ZHU Jichai (2021). **Xi Jinping fala da autoconfiança cultural do povo chinês quando de sua visita ao parque Zhu Xi.** 23 mai.. Xinhua News Agency. Disponível em: <http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2021-03/23/c_1127243217.htm>. Acesso em 08/2022
- ZHENG Xuan; KONG Yingda et alii (1999). **Liji Zhengyi (Sentido correto do Registro dos Ritos). In Shisanjing Zhushu (Treze Clássicos Anotados e Glosados).** Pequim: Peking University Press. vol. 12, cap. 5, rolo 12.